REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER †, ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE

JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, BERNHARD KÖTTING †

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE, JAN HENDRIK WASZINK †

Supplement-Band I:

Aaron – Biographie II



2001

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

F. Austermann, H. Brakmann, S. Ristow, M. Stein

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / [fortgef. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart : Hiersemann
ISBN 3-7772-5006-6

Suppl.-Bd. 1. Aaron – Biographie II. – 2001
ISBN 3-7772-0103-0

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz und Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: G. Lachenmaier, Reutlingen
Printed in Germany

VORWORT

Die Supplement-Bände des *Reallexikons für Antike und Christentum*, deren erster Band mit der vorliegenden Doppellieferung abgeschlossen ist, enthalten Artikel, die in den Hauptbänden ausgefallen oder erst in der Folgezeit bedeutsam geworden sind. Sofern sie bereits im *Jahrbuch für Antike und Christentum* erschienen sind, wurden sie hier wieder abgedruckt, wobei lediglich Druckfehler berichtigt, redaktionelle Angleichungen vorgenommen und hinter den Artikeln gegebenenfalls bibliographische Ergänzungen hinzugefügt worden sind.

Bonn, den 17. Januar 2001 — ERNST DASSMANN

INHALT

A

Aaron.

A. Altes Testament u. Judentum. I. Altes Testament. a. Allgemeines. A., der Bruder Miriams u. des Moses, wird im AT in zwei verschiedenen Funktionen dargestellt: Als einer der Führer Israels beim Auszug aus Ägypten ist er der Gefährte des Moses u. ihm untergeordnet; als der erste Hohepriester Israels u. Ahnherr seines Priestergeschlechts besitzt er seine eigene Bedeutung. Die von den verschiedenen Interpreten jeweils gegebene Erklärung der Ursprünge dieser beiden Darstellungsweisen für A. u. ihrer Beziehungen zueinander hängt von ihrer jeweiligen Beurteilung der Geschichte des Pentateuchs u. seiner Überlieferungsschichten ab. Hierüber gibt es unterschiedliche quellenkritische Anschauungen; da die jüd. u. christl. Überlieferungen zu A. jedoch die kanonische Form des Pentateuchs voraussetzen, kann die Besprechung der biblischen Traditionen im folgenden auf deren endgültige Form beschränkt werden.

b. Aaron als einer der Führer Israels. Als Gefährte des Moses erfüllt A. eine Anzahl nichtpriesterlicher Aufgaben. Er ist Sprecher des Moses u. wirkt Wunder (Ex. 7/12). In der Amalekiterschlacht stützt er mit Hur die Arme des Moses (Ex. 17, 8/13). Gelegentlich sind A. u. Moses gemeinsam das Ziel der Klagen Israels (Num. 14, 2. 26; 16, 1/3; 20, 2). Umgekehrt kritisieren A. u. Miriam die Heirat des Moses (Num. 12). Mehrere Umstände lassen erkennen, daß A. dem Moses untergeordnet ist. Erwähnungen beider nennen zumeist Moses als ersten; ‚Moses u. A.‘ ist fast eine feststehende Formel. Bei der Gotteserscheinung am Horeb (Ex. 3, 1/4, 17) oder beim Durchzug durch das Meer (Ex. 14f) ist A. nicht zugegen. Bei den Ereignissen in Zusammenhang mit den Plagen handelt A. selten allein (Ex. 7/12); er spricht nie allein zum Pharao, u. häufig ist er lediglich schweigender, passiver Zuschauer, der nur in Zusammenhang mit Moses erwähnt wird. Außerhalb des Pentateuchs sprechen nur relativ wenig Textstellen von den nichtpriesterlichen Aufgaben A.s; jedesmal werden hier Moses u. A. gemeinsam erwähnt (Jos. 24, 5; 1 Sam. 12, 6/8; Ps. 77, 21; 105, 26; Mich. 6, 4).

c. Aaron als Hoherpriester u. priesterlicher Patriarch. 1. Der erste Hohepriester. Die Verhältnisse sind völlig anders in Texten, die sich auf A.s priesterliche Aufgaben beziehen; diese bilden die hauptsächliche Grundlage für die späteren jüd. u. christl. Überlieferungen. A. wird von Gott zum Hohenpriester berufen, wird mit priesterlichen Gewändern ausgestattet u. wird gesalbt (Ex. 28f; Lev. 8). Nach seiner Weihe in Lev. 8 empfängt er Anordnungen über die kultischen Vorschriften. Selbst dann, wenn Moses der Empfänger solcher Anordnungen ist, werden gewöhnlich ‚A. u. seine Söhne‘ als die priesterlichen Gestalten bezeichnet, die diese Anweisungen ausführen sollen (Ex. 29f. 35. 39f; Lev. 1/7. 16).

In drei Erzählungen, in denen A. als bedeutende Gestalt dargestellt wird, steht seine priesterliche Stellung im Mittelpunkt. In Num. 16 lehnt sich Israel zwar gegen Moses u. A. auf, aber des letzteren Priesteramt ist hauptsächlicher Streitgegenstand (16, 10), u. A. bringt durch seine Entsündigung die Seuche zum Stillstand (Num. 17, 6/15 [16, 40/50 Vulg.]; vgl. 25, 10/3). Das Ausschlagen des Stabes A.s bestätigt sein Priestertum, wie auch die Legitimität der kultischen Aufgaben des ganzen Stammes Levi (Num. 17, 16/26 [17, 1/11 Vulg.]). Auch in der Erzählung vom Goldenen Kalb steht der Ungehorsam A.s in Beziehung zum Kult (Ex. 32).

2. Aaron als priesterlicher Patriarch. A.s Aufgabe als Hoherpriester läßt sich nicht von seiner Stellung als Patriarch des priesterlichen Geschlechts trennen, aus der sich die Formulierungen ‚die Söhne A.s‘ u. ‚A. u. seine Söhne‘ ergeben. Im zeitlichen Rahmen der Erzählungen u. Gesetzestexte des Pentateuchs bezeichnen diese Formeln A.s eigene Kinder. Doch wegen des fortdauernden verpflichtenden Charakters der Gesetzestexte besitzen diese Formulierungen auch eine übertragene Bedeutung u. betreffen zukünftige aaronitische Priester u. Hohepriester, wie spätere Texte zeigen (1 Chron. 6, 34/8; 15, 4; vgl. Ex. 29, 28; Jos. 21, 4. 10. 13. 19). Ps. 115, 10. 12; 118, 2f; 135, 19 werden die Priester als das ‚Haus A.s‘ bezeichnet, in Verbindung mit dem ‚Haus Israels‘, d. h. den Nichtpriestern. Bemerkenswert sind auch die Anweisungen, einen Priester aus der Zahl von A.s eigenen Söhnen zu seiner Nachfolge zu salben (Lev. 6, 12/5) u. seine Gewänder seinem Sohn Eleazar anzulegen (Num. 20, 25/8). Das Verhältnis von aaronitischen Priestern u. Leviten stellt ein verwickeltes historisches Problem dar, das hier nicht erörtert werden kann; Num. 16 enthält eine göttliche Legitimation für ein zwischen ihnen bestehendes Über- u. Unterordnungsverhältnis.

II. Judentum. a. Allgemeines. Rabbinische Texte u. Josephus geben viele neutrale Hinweise auf A., wenn sie Texte zitieren, erklären oder paraphrasieren, in denen er erwähnt wird. Doch meistens erscheinen A. u. seine Söhne in der frühjüd. Literatur in Verbindung mit ihrer priesterlichen Stellung u. Tätigkeit.

b. Deuterokanonische Literatur. In seiner Aufzählung großer Männer der Vergangenheit beschäftigt sich Jesus Sirach ausführlich mit A. (45, 6/22), wobei er sich zweimal auf Gottes ‚ewigen Bund‘ mit ihm u. seinen Nachkommen bezieht (45, 7. 15) u. einmal auf den Bund mit Phineas u. seinem Geschlecht (45, 23f). Dies Interesse am Priestertum spiegelt auch die lange Beschreibung Simons wider, der dem Kult u. den ‚Söhnen A.s‘ vorsteht (50, 1/21). Nach 1 Macc. 7, 13f traten die Ḥasîdîm für einen Friedensschluß mit Alkimus ein, weil das Hohepriestertum ‚einem Priester aus dem Stamme A.s‘ zurückgegeben worden war. Andererseits versucht 1 Macc. 2, 23/8 das hohepriesterliche Geschlecht der Hasmonäer dadurch zu legitimieren, daß sein Patriarch Mattathias in der Rolle des Phineas, des Enkels A.s, dargestellt wird (vgl. Num. 25, 6/13). 4 Macc. 7, 11f vergleicht die Tätigkeit des Priesters Eleazar mit der Entsündigungshandlung A.s Num. 17, 11 (16, 46 Vulg.; vgl. den Hinweis auf Entsühnung in 4 Macc. 6, 28f). Tob. 1, 6f spricht der fromme Israelit von seinen Zehntabgaben an ‚die Priester, die Söhne A.s‘.

c. Qumranschriften. Gelegentlich erscheinen Hinweise auf ‚die Söhne A.s (die Priester)‘ (1 QS 5, 21; 9, 7; 1 QSa 1, 16. 23; 2, 13; 1 QM 7, 10). Bezeichnender ist die Zusammenstellung ‚A. u. Israel‘, mit der die aus Priestern u. Laien gemischte Mitgliederschaft der Gemeinschaft bezeichnet wird. Der Doppelbegriff entspricht der Verwendung in Ps. 115. 118. 135 u. ist bisweilen wie dort mit dem Substantiv ‚Haus‘ verbunden. CD 1, 7; 6, 2f beschreiben die zweifache Zusammensetzung der Gemeinschaft, u. in 1 QS 5, 6. 21f; 8, 5f. 8f; 9, 6 werden die Aufgaben beschrieben, die von der Gemeinschaft als ganzer u. von ihren Mitgliedern erfüllt werden. Zweimal ist Levi den Namen von A. u. Israel beigefügt (CD 10, 5; 1 QM 5, 1). Von besonderem Interesse ist die Verwendung des Doppelbegriffs mit Bezug auf das Kommen ‚des (der) Gesalbten A.s u. Israels‘ (1 QS 9, 11; CD 12, 23/13, 1; 19, 11; 20, 1). Hier ist die Lehre des messianischen Königtums ergänzt u. gefärbt durch die Erwartung eines endzeitlichen Hohenpriesters, der wie seine Vorgänger seit A. gesalbt werden wird u. als höchster Würdenträger im eschatologischen Israel dienen soll (Brown 54/7).

d. Josephus. Bes. hervorgehoben wird die Legitimität des aaronitischen Priestertums in der umfangreichen Ausweitung von Num. 16 durch Josephus (ant. Iud. 4, 11/66) u. in seiner Besprechung des hohenpriesterlichen Geschlechts ebd. 20, 224/30. Ebd. 8, 228 weist

Jeroboam die Notwendigkeit des aaronitischen Priestertums zurück, verwendet jedoch das Beispiel A.s zur Legitimation seiner Stierbilder im Jahwekult.

e. Rabbinische Literatur. Die Rabbinen beziehen sich in ihrer Erklärung der Schrift u. vor allem der biblischen Gesetze häufig auf A. Noch häufiger erwähnen sie seine u. seiner Nachkommen priesterliche Funktionen. Oft wird von den ‚Söhnen A.s' u. von ‚A. u. seinen Söhnen' gesprochen (zB. Joma 4, 2; Ta'anit 2, 5; bPesaḥim 65b). In den Ausdrücken ‚der Widder A.s' u. ‚der Stier des A.' (Lev. 16, 3. 6) bJoma 50b/51a u. bŠebu'ot 13b bezeichnet ‚A.' eher einen den Vorsitz führenden Hohenpriester als A. selber. Eine endzeitliche Interpretation im Midrasch zu Ps. 43, 3 sieht in ‚Dein Licht u. deine Wahrheit' die beiden Erretter der Zukunft, Elijah aus dem Haus des A. u. den Messias, den Sohn Davids, wobei als Beleg Ps. 105, 26 mit seinem Hinweis auf die beiden Retter der Vergangenheit zitiert wird (1, 445 Braude).

f. Epigraphie. Eine aramäische, in Giv'at ha-Mivtar bei Jerusalem gefundene Grabinschrift (Ende 1. Jh. vC./Anfang 1. Jh. nC.) wurde von ‚Abba, Sohn des Priesters Eleaz(ar), Sohn A.s des Großen ...' geschrieben. Die Inschrift, gleich ob jüdischen oder samaritanischen Ursprungs, bezeugt den Topos ‚Sohn A.s' u. den Begriff 'ahᵃrōn rabbāh als Bezeichnung für den ersten Hohenpriester (J. Naveh, An Aramaic tomb inscription written in paleo-Hebrew script: IsrExplJourn 23 [1973] 82/91; E. S. Rosenthal, The Giv'at ha-Mivtar inscription: ebd. 72/81).

g. Mögliche negative Anspielungen. Einige Stellen in den Pseudepigraphen spiegeln möglicherweise eine Unterstützung des levitischen statt des aaronitischen Priestertums wider. Test. XII Levi 2/6 beschreibt Levis Berufung zum Priester, u. in Kap. 12 führt der Patriarch seine *Genealogie bis auf Amram zurück u. unterläßt eine Erwähnung A.s. Es ist nicht klar, auf welchen Hohenpriester sich ebd. 17, 2 bezieht. In 4QTQahat 1, 9f (J. T. Milik, 4Q visions de 'Amram et une citation d'Origène: RevBibl 79 [1972] 97) redet Qahat Amram an u. erwähnt dessen Söhne (im Plural) u. deren Söhne; auf diese Weise vermeidet er die Einzelerwähnung A.s. Obwohl im Jubiläenbuch die Berufung Levis u. der Leviten beschrieben wird (30, 18f) u. ebd. 31, 13/5 von den Nachkommen Levis gesprochen wird, erwähnt das Buch A. nie. Diese Auslassungen sind bes. bemerkenswert, da sie in Schriften vorkommen, die in der Bibliothek der Qumran-Gemeinschaft gefunden wurden, die das aaronitische Priestertum feierte. PsPhilo spielt möglicherweise auf die Zerstörung Jerusalems iJ. 70 nC. an, wenn er ‚voraussagt', die Blüte am Stabe A.s werde wegen der Sünden seiner Nachkommen verdorren (ant. bibl. 53, 9f [SC 229, 344]).

B. Christentum. I. Neues Testament. a. Lukasevangelium u. Apostelgeschichte. A. wird im NT fünfmal erwähnt. Durch die Bezeichnung Elisabeths als ‚Tochter A.s' betont Lukas (1, 5) ihre priesterliche Herkunft (vgl. bPesaḥim 49a, wo ‚Samen A.s' die Tochter eines Priesters bezeichnet). Lukas will vielleicht auf die rein priesterliche Abkunft des Johannes aufmerksam machen; doch ist wahrscheinlicher, daß er die Frömmigkeit des Zacharias betonen will, die in der Heirat einer Priestertochter zum Ausdruck kommt (vgl. die Strack/Billerbeck 2, 68/71 zitierten rabbinischen Stellen, unter Beachtung der Spätdatierung). In der Apostelgeschichte wird A. in einer Kritik am Verlangen Israels nach dem Goldenen Kalb erwähnt (7, 40).

b. Hebräerbrief. Die bedeutsamsten ntl. Hinweise auf A. kommen in dieser Schrift vor, die ausführlich das Hohepriestertum Jesu erörtert. Die A.-Jesus-Typologie ihres Verfassers hat einen positiven, aber auch einen negativen Gesichtspunkt. Wie A. wurde Jesus von Gott berufen (Hebr. 5, 4; vgl. Ex. 28, 1; Lev. 8, 1). Andererseits erschien er wegen der Unzulänglichkeiten des levitisch-aaronitischen Priestertums als Priester nach der Ordnung des Melchisedek (Hebr. 7, 11). Die ausführliche Erörterung des Priestertums Jesu hebt seine Vollkommenheit u. Sündenlosigkeit hervor, im Gegensatz zur Unvollkommenheit u. Sündhaftigkeit der aaronitischen Priester (ebd. 7/9). Während die aaronitischen Hohenpriester des ersten Bundes alljährlich das Innere des Zeltes betraten (das u.a. den Stab A.s enthielt, der Knospen getrieben hatte: ebd. 9, 4), ging Jesus ein für allemal in das himmlische Heiligtum ein u. leistete die volle Genugtuung, die den Neuen Bund rechtskräftig machte. Diese A.-Jesus-Typologie spiegelt ein auffallendes Paradox wider, das für die christl. Überlieferung zu A. weitreichende Folgerungen haben sollte. Der Verfasser hat den Strom israelitisch-jüdischer Überlieferungen aufgenommen, die A.s Rang als priesterlichen Patriarchen betonten, aber

er hat die Tendenz dieser Traditionen völlig verändert, indem er A. in erster Linie darin Bedeutung zuweist, daß er ein Typos Jesu ist, des Hohenpriesters nach der Ordnung des Melchisedek, dessen göttliche Herkunft die aaronitische Abstammung seiner Vorgänger aufhebt u. ersetzt.

II. Nachbiblische Texte. a. Allgemeines. Frühchristliche Interpretationen der Gestalt A.s hängen vom AT u. vom Hebräerbrief ab. Meist wird A.s Stellung als Priester betont; auch die Typologie des Hebräerbriefs wird häufig verwendet u. weiter ausgearbeitet. Bisweilen wird jedoch eine unterschiedliche Betonung u. Zielrichtung deutlich (s. u. Sp. 7f), auch wenn A.s Priesterschaft vorausgesetzt ist oder auf sie angespielt wird.

b. Lösung exegetischer Schwierigkeiten. Irenäus bietet verschiedene Erklärungen für den Umstand, daß A. im Unterschied zu Miriam nicht für die Kritik an der Heirat des Moses bestraft wurde (frg. 31 Harvey; vgl. Joh. Chrys. in Col. hom. 3, 5 [PG 62, 323]). Ambrosius erklärt (ep. 67 [PL 16^2, 1280/4]), warum Moses, der Gott gesehen hatte u. das Gesetz von ihm empfing, den Rat A.s billigte (Lev. 10, 16/20), der gesündigt hatte; außerdem erörtert er A.s Schuld an der Herstellung des Goldenen Kalbes (Ambr. ep. 66, 1/4 [1277/9]).

c. Aufzählungen von Beispielen. A. wird in Listen von Gestalten alter Zeiten aufgenommen, die als Beispiel für einen bestimmten Fehler, eine Tugend oder Lebenswahrheit dienen sollen: Neid (1 Clem. 4, 11; vgl. Num. 12), Einehe (Tert. monog. 6, 4), richtiges Verhalten gegenüber Frauen (PsClem. Rom. ep. ad virg. 2, 14, 2 [Funk, PA 2, 24]), Vorhandensein von Segen inmitten von Leiden (Ambr. off. 2, 4, 10; vgl. Num. 17, 13 [16, 48 Vulg.]).

d. Beweisgänge u. ausführliche Beispiele. Biblische Texte, die sich auf A. beziehen, werden als Stütze für Beweise u. Apologetik zitiert u. als Beispiele für den Gedankengang eines Autors ausführlich erörtert. Nach Tertullian (an. 57, 7) veranschaulicht das Ereignis Ex. 7, 12 die Irreführung durch die Magie u. die Macht göttlicher Wahrheit, den Betrug zu überwinden. Cyrill v. Jerus. verspricht seinen Katechumenen, der Gott, dessen Nachsicht den sündigen A. zum Hohenpriestertum annahm, werde einen Heiden nicht am Zugang zum Heil hindern (catech. 2, 10; vgl. Dtn. 9, 20). In seiner Erklärung des Taufsakraments erinnert er daran, daß A. vor seiner Einsetzung zum Hohenpriester gewaschen werden mußte (catech. 3, 5; vgl. Lev. 8, 6). Gegenüber dem Unglauben der Samariter in bezug auf die Auferstehung der Toten argumentiert Cyrill: Wenn A.s Stab gleichsam von den Toten auferstand u. ihm das Hohepriestertum sicherte, dann wird auch A. selbst, der Hohepriester, auferstehen (catech. 18, 12). Gelegentlich bietet die A.-Jesus-Typologie eine Stütze für einen Beweisgang. So führt Cyrill v. Jerus. das Ausschlagen des Stabes A.s als eines von mehreren Beispielen an, die den Juden die Glaubwürdigkeit des Wunders der jungfräulichen Empfängnis Jesu erweisen sollten (ebd. 12, 28). Wenn Gott in übernatürlicher Weise (ὑπὲρ φύσιν) handelte, um den vorbildlichen (τυπικός) Hohenpriester zu beglaubigen, sollte er dies dann nicht auch für den wahren (ἀληθινός) Hohenpriester tun? Andererseits stellt Augustinus das Priestertum A.s dem christl. Priesteramt gegenüber, um gegen die Donatisten zu argumentieren (bapt. 13): Gott wirkt nicht auf wunderbare Weise, um seine Diener zu bestätigen, wie im Falle von A.s Stab. Ambrosius verwendet die A.-Jesus-Typologie in einem langen Brief über die Wahl eines neuen Bischofs u. die Anforderungen an einen Bischof (ep. 63, 46/64 [PL 16^2, 1253/7]).

e. Typologische Interpretationen. Die A.-Jesus-Typologie ist für eine große Zahl von Textstellen von zentraler u. wesentlicher Bedeutung, die Zwecken der Apologetik, des Unterrichts, der Predigt u. der Doxologie dienten. Diese Texte richten sich auf verschiedene Aspekte des Hohenpriestertums A.s u. damit verbundene Ereignisse.

1. Aaron der Gesalbte. Tertullian führt den Brauch der Chrisam-Salbung nach der Taufe auf die Salbung A.s u. seiner Nachfolger zurück (bapt. 7, 1). Der Hohepriester galt als ‚der Gesalbte' (vgl. Lev. 4, 5. 16: ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός), ein Titel, der mit Recht auf den Herrn angewandt wurde, als Gott die Salbung vergeistigte u. seinen Sohn mit dem Hl. Geiste salbte (vgl. Act. 4, 27, wahrscheinlich auf die Taufe Jesu bezogen). Für Cyrill v. Jerus. bezeichnen die Namen ‚Jesus' u. ‚Christus' die doppelte Aufgabe des Erlösers u. Priesters. Dies habe Moses gewußt, der je einen der Namen Josua u. A. verlieh, damit beide das Priester- u. Königtum des einen zukünftigen Jesus Christus repräsentierten (παριστάναι). Christus ist Hoherpriester wie A. (hier wird Hebr. 5, 4/6 zitiert), u. Jesus wurde am Jor-

dan getauft u. begann dort seine Predigt, wo Josua seine Herrschaft antrat (catech. 10, 11). Weiterhin leitet sich nach Cyrill der Name der Christen vom Taufchrisam ab, das in den alten Schriften symbolisiert wurde (σύμβολον), in denen A. ‚der Gesalbte' genannt wurde wegen des vorbildhaften Chrisam (τὸ χρῖσμα τὸ τυπικόν), mit dem er gesalbt wurde (catech. 21, 5f). Auch PsClemens Romanus erörtert die Bedeutung des Titels ‚Christus' (recogn. 1, 44, 6/48, 6 [GCS PsClem. Rom. 2, 34/6]). Dies war ein königlicher Titel, der jedoch auch auf Propheten u. Priester angewandt wurde. Das geistige Salböl (spirituale unguentum), mit dem Jesus gesalbt wurde, stammte vom Baum des Lebens u. bildete ein Vorbild für das Salböl, mit dem A. als Priester, Fürst des Volkes u. König gesalbt wurde. Die Salbung Jesu fand offensichtlich bei seiner Taufe statt, die PsClemens mit der Reinigung A.s vergleicht (ebd. 1, 48, 4 [36]). Diese Stellen (die eine allgemein verbreitete Überlieferung wiederzugeben scheinen) verbinden den Titel ‚Christus' häufiger mit dem Priestertum (Jesu) als mit (seinem) Königtum. Sie erinnern an die Qumran-Formel ‚Gesalbte(r) A.s u. Israels'; möglicherweise deuten sie an, daß im frühchristlichen Gebrauch des Titels ‚Christus' eine priesterliche Nebenbedeutung enthalten war (vgl. die Verwendung des Melchisedek-Psalms 110).

2. *Aarons Brustschild.* In seiner Argumentation gegen das Christusbild Markions (adv. Marc. 4, 13, 3f) erörtert Tertullian Urbilder (figurae) der zwölf Apostel. Unter diesen finden sich auch die zwölf Edelsteine auf A.s Brustschild, die die apostolischen Edelsteine vorwegnehmen, die das heilige Gewand der Kirche schmücken, in das der Hohepriester Christus gekleidet ist. Für Ambrosius glich der ‚heilige A.' dem Bild Christi (figuram gerere), des wahren Priesters (sacerdos verus); die zwölf Edelsteine entsprechen den zwölf Namen des wahren Priesters (fid. 2 prol. 4/10).

3. *Aarons Stab.* Für Ephräm den Syrer bezeugt das Ausschlagen des Stabes A.s wie für Cyrill v. Jerus. (s. o. Sp. 8) die jungfräuliche Empfängnis Jesu (hymn. nativ. 1, 17 [CSCO 187/Syr. 83, 3]). Ephräms Zielsetzung ist jedoch mehr doxologisch als apologetisch, u. er versteht das Ereignis alter Zeit nicht als Bestätigung des Wunderbaren, sondern als ‚Geheimnis', das durch das spätere Ereignis seine Erklärung findet. Ambrosius sieht (ep. 4, 4 [PL 16², 928 A]) im Stab ein Zeichen für die priesterliche Gnade (insigna sacerdotalis gratiae), die verdorrte, aber in Christus neu erblühte (refloruit). Diese Anspielung ist Teil einer ausführlichen Parallelisierung zwischen den Priesterämtern von A., Christus u. Felix, dem bischöflichen Empfänger des Briefes.

4. *Das goldene Kalb.* In einem seiner vielen Vergleiche stellt Ephräm der Syrer das Handeln A.s u. ‚unseres Priesters' gegenüber (carm. Nisib. 5f [CSCO 219/Syr. 93, 44]). Während A. aus goldenen Ohrringen ein lebloses Kalb anfertigte, dieses Kalb aber die Israeliten durchbohrte u. vernichtete, bildete Jesus den ‚Schmuck des Lebens' aus den Nägeln des Kreuzes, durchbohrte die ‚Ohren des Herzens', befestigte die Ringe dort u. gab seinen Anhängern das Leben.

5. *Die Aaron-Jesus-Typologie bei Cyrill v. Alex.* In den zahlreichen Schriften Cyrills kommt die A.-Jesus-Typologie zu voller Entfaltung; er verwendet sie als wesentlichen Bestandteil seiner Erklärung des geistigen Schriftsinns (vgl. A. Kerrigan, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament = Anal. Bibl. 2 [Roma 1952] 365/419). Besondere Bedeutung haben seine ausgedehnten Pentateuch-Kommentare. Er widmet den ganzen Umfang des 12. u. 13. Buches von De adoratione in spiritu et veritate dem Priestertum, wobei er längere Abschnitte aus Lev. u. Num. zitiert u. sie unter Heranziehung verschiedener NT-Stellen in bezug auf Christus, die Kirche u. ihre Kleriker deutet. Am Ende der Glaphyra in Leviticum interpretiert er den Umstand, daß A. nicht ständig in das Allerheiligste eintreten konnte (PG 69, 580/9). Cyrills Ausgangspunkt sind die ‚Paulus'-Worte Hebr. 2, 17, Jesus sei ‚zu keinem anderen Zweck' auf Erden erschienen, als um Hoherpriester zu sein. Anschließend wird der höhere Rang Jesu gegenüber A. durch Zitation von Textstellen aus Lev. 16 u. ihre Erklärung im Licht des Hebräerbriefs aufgezeigt. Im Prolog seines Jonaskommentars (PG 71, 600f) behandelt Cyrill unter Anspielung auf Lev. 16 u. den Hebräerbrief die beiden Handlungen, in denen A. als Typos Jesu nicht vollkommen war, nämlich seine Kritik an der Ehe des Moses u. seine Anfertigung des Goldenen Kalbes. Die Überlieferung hatte offensichtlich eine lange Nachgeschichte. Sie erscheint mit wörtlichen Parallelen noch im Prolog (PG 126, 912) zur Expositio in Prophetam Jonam des Theophylaktos v. Achrida (gest. um 1108).

f. Zusammenfassung. Die A.-Jesus-Typologie, die in den Kommentaren Cyrills ihren Höhepunkt erreichte, gehört in den weiteren Zusammenhang der christl. Überzeugung, daß Jesus Christus den in den Schriften des AT bezeugten Alten Bund erfüllt u. erneuert hat. Durch einen Vergleich der Entwicklungslinien dieser Typologie mit den jüd. Interpretationen der A.überlieferung können wir teilweise die Geschichte der fortdauernden Spaltung zwischen Judentum u. Christentum erfassen u. einige der grundsätzlichen hermeneutischen u. theologischen Gründe für sie erkennen.

R. E. Brown, J. Starcky's theory of Qumran messianic development: CathBiblQuart 28 (1966) 51/7. – R. Gryson, La méditation d'A. d'après s. Ambroise: RechThéolAncMéd 47 (1980) 5/15; Le thème du bâton d'A. dans l'œuvre de s. Ambroise: RevÉtAug 26 (1980) 29/44; Le vêtement d'A. interprété par s. Ambroise: Muséon 92 (1979) 273/80. – M. Guttmann, Art. A.: Mafte'aḥ hatalmud 2 (1917) 37/55. – P. M. Gy, La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: RevScPhilThéol 58 (1974) 606. – K. G. Kuhn, Art. Ἀαρών: ThWbNT 1 (1933) 3f. – E. Rivkin, Art. A., Aaronides: Interpreter's Dict. of the Bible, Suppl. (Nashville 1976) 1/3. – N. M. Sarna, Art. A.: EncJud 2 (Jerusalem 1972) 4/7. – H. Valentin, A. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen A.-Überlieferung = Orbis Biblicus et Orientalis 18 (1978). – A. van der Woude, Art. χρίω C IV: ThWbNT 9 (1973) 508/11. – M. Wurmbrand, Homélie de Jacques de Sarugh sur la mort d'A.: OrSyr 6 (1961) 255/78.

(1982) *George W. E. Nickelsburg (Übers. Josef Engemann).*

Abecedarius.

Der A. ist ein Gedicht, in dem die Anfangsbuchstaben von Vers oder Strophe in der Reihenfolge des Alphabets verlaufen. Die parastichische Verknüpfung als Ergänzung oder Ersatz der metrischen stammt aus der Prosa u. empfahl sich in Zeiten, als die überlieferte metrische Form ihre Verbindlichkeit eingebüßt hatte, oder in prosanahen Gattungen, in denen Vers(schluß) u. Satz(schluß) zugunsten der Prägnanz zusammenfielen. Daher kommt der A. fast ausschließlich in Weisheitsdichtung u. Hymnus vor, als Verknüpfung von Sprüchen bzw. Epiklesen. Außerdem ist im A. die ursprüngliche apotropäische Rolle des Alphabets überlieferungstechnisch umgesetzt, als Schutz gegen Interpolation u. als Memorierhilfe (*Auswendiglernen).

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. Die Herkunft des atl. A. aus dem ‚Bereich der Weisen' zeigt Prov. 31, 10/31 u. der A. des Ben Sira (Sir. 51, 13/31). Dieser Stil der Weisheitstradition ist, analog der Aufnahme von Zügen des ‚Weisen' in das Bild des ‚Gerechten', in den Kult übergegangen mit Ps. 34, 37 (distichisch) u. 119 (strophisch, durchgehend alphabetische Assonanz von je 8 Versen). So begegnet der A. auch im Danklied (Ps. 45), im Klagelied (Lament. 1/4) u. in der Kombination aus beiden (Ps. 9f, distichisch). Dank- u. Weisheitspsalm sind im A. verbunden (Ps. 111f). In den 22 nur alphabetisierenden Versen von Jer. 5 scheint noch die alte magische Bedeutung des Alphabets durch. – Im AT sind also erkennbar: die magische, paränetische u. hymnische Funktion des A. Sein Verhältnis zur hebr. Metrik ist noch unklar.

II. Griechisch-römisch. Die ursprüngliche apotropäische Rolle des A. ist reichlich belegt, besonders im Totenkult (Dieterich, bes. 91f; Dornseiff 776). Literarisch geworden ist er zunächst in der Orakelpoesie u. in religiöser Geheimliteratur nach Art der sog. Orphik (Dieterich, Abr. 165_2. 202_5f; vgl. zB. die ἀ-Alliteration Lact. inst. 1, 7, 1 u. Nonn. Panop. paraphr. Joh. 1, 1). – Der Sol-Hymnus Anth. Lat. 389 mit seinen ursprünglich 24 Hexametern (Norden, Agnost. 174_3) ist nur alphabetisierend. Anth. Pal. 9, 524 ist ein Dionysoshymnus, in dem alle Adjektive eines Verses auf den jeweiligen Buchstaben des Alphabets alliterieren. Vier gnostische A. sind überliefert im Liber Adami (vgl. H. Leclercq, Art. Acrostiche: DACL 1, 1, 364). – Wie die *Akrostichis ist auch der A. in metrischen Hypotheseis verwendet, zB. Anth. Pal. 9, 385. Auch in der Paraphrase beherrschte ja der Satz den Vers; hinzu kommt hier die mnemotechnische Bedeutung des A.

B. Christlich. Die vier Funktionen des A. als Zauber, Paränese, Hymnus u. Memorierhilfe hat das Christentum übernommen. Seine Abc-Denkmäler unterscheiden sich nicht von

den heidnischen; im Westen wirkt die magische Rolle noch bis in die Liturgie (Dieterich 85f. 94f. 114f; Dornseiff 776). An Hymnen sind nach denen des Methodios zu nennen: Procl. Cpol. or. laud. Mar. 6, 8 (PG 65, 756f) mit singulärem distichischem A. im Zwiegespräch zwischen Maria u. Joseph. Diese Tradition geht erst mit dem Akathistos-Hymnus über in die byz. Kirchenpoesie (Romanos, Joh. Geometres, Konstantinos Porphyrog.). Dagegen gehört der A. ethicus des Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 30 [PG 37, 908/10]) als Paränesenreihe in die Nachbarschaft der metrischen Hypothesis (vgl. H. L. Davids, De Gnomologien van S. Greg. Naz. [Nijmegen 1940] 126/9). Bewußt antiklassisches Stilmittel ist der A. bei Commodian (instr. 1, 35; 2, 19). Das stichische Prinzip stammt hier ebenfalls aus der Spruchdichtung (vgl. Benutzung der Dist. Catonis). Der A. erlaubte eine Erweiterung des Gedichts über die titelgebundene Akrostichis hinaus. Mnemotechnisch wie bei Gregor v. Naz., aber liturgisch begründet ist der A. in Augustins Psalmus c. partem Donati (vgl. retr. 1, 20). Daß der A. hier Strophen bildet, ist neu. Unter dem Druck der Häresie verschmolzen heidn. Hymnus u. atl. Psalm. Das gilt auch für die A.-Hymnen des Sedulius (hymn. 2 [CSEL 10, 163/8]), Hilarius (hymn. 1f [ebd. 65, 209/14]), Ps-Hilarius (hymn. 2 [ebd. 247/51]), Venantius Fort. (carm. 1, 16 [PL 88, 81f]). – Im Lat. machten XYZ Schwierigkeiten; daher läßt Augustin diese Buchstaben fort; denn für sie ließen sich nur Fremdwörter finden. Allein das nach Sedulius obligate Xristus spricht gegen die mnemotechnische Bedeutung des A. u. für die, verglichen mit Augustins Psalm, exklusivere Stellung dieser Hymnen.

A. Dieterich, Abc-Denkmäler: RhMus 56 (1901) 77/105. – F. Dornseiff, Art. Buchstabe: o. Bd. 2, 775/8. – A. Kurfess/Th. Klauser, Art. Akrostichis: o. Bd. 1, 237/40. – P. A. Münch, Die alphab. Akrostichie in der jüd. Psalmendichtung: ZsDtMorgGes 90 (1936) 703/10. – P. T. Piatti, I carmi alfabetici della Bibbia, chiave della metrica ebraica?: Biblica 31 (1950) 281/315. 427/58.

(1960) *Klaus Thraede.*

Abel s. Kain u. Abel.

Aegypten I s. o. Bd. 1,128/38.

Aegypten II (literaturgeschichtlich).

Unter *Ä. im engeren Sinn verstehen wir das Land am Nil von Syene (Assuan) im Süden bis zum Mittelmeer einschließlich des Nildeltas unter Ausschluß des 332/31 vC. von

Alexander d. Gr. am Westende des Nildeltas gegründeten *Alexandria. Wegen der wachsenden Verbindung zwischen Ä. u. Alexandria, besonders in der Spätantike, werden in diesem Artikel jedoch alexandrinische Literatur u. Schriftsteller mitbehandelt.

A. Allgemeines. Die ägypt. Kultur ist in ihrer Endphase durch Komplexität gekennzeichnet (E. Otto, Die Endsituation der ägypt. Kultur: Welt als Geschichte 11 [1951] 203/13). Seit dem 6. Jh. vC., verstärkt unter den Ptolemäern, dringt die griech. Kultur in Ä. ein. Die drei griech. Städte in Ä., Naukratis im Delta (H. Kees, Das alte Ä.[2] [1958] 116/8; ders.: PW 16, 2 [1935] 1954/66), gegründet zZt. Psametichs II (594/89 vC.), Antinoupolis in Mittel-Ä. (S. Donadoni, Art. Antinooupolis: LexÄgypt 1 [1975] 323/6; A. Calderini, Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano 1, 2 [Madrid 1966] 69/114), gegründet am 30. X. 130 durch Hadrian zum Gedächtnis an seinen Günstling Antinoos (A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 395), u. Ptolemais in Ober-Ä. (G. Plaumann, Ptolemais in Ober-Ä. [1910]), gegründet von Ptolemaios I Soter, waren Zentren der griech. Kultur. Aber auch in anderen Orten Ä.s war die griech. Kultur verbreitet. Das zeigen die Papyrusgrabungen in *Oxyrhynchos (H. Kees: PW 18, 2 [1942] 2043/6) u. anderen Orten (vgl. die Liste der Papyruspublikationen von H. Maehler: LexAltWelt [1965] 3389/402), vor allem im Fajjum (D. Arnold, Art. Fajjum: LexÄgypt 2 [1977] 87/93). Als ein Beispiel vgl. die in Soknopaiu Nesos, einem kleinen ägypt. Dorf, am Moeris-See gelegen, gefundenen griech. Papyri (C. H. Roberts, The Greek papyri: J. R. Harris [Hrsg.], The legacy of Egypt[2] [Oxford 1971] 373). Die Funde griechischer Papyri sind geradezu ein Barometer u. zeigen andererseits auch, daß die griech. Kultur in Ä. vom 3. Jh. nC. an stetig abnimmt (ebd.). Neben der griech. u. der spätägypt. Kultur entsteht eine graeco-ägypt. Mischkultur, vor allem gefördert durch die synkretistische Denkweise der Ägypter; Zentren sind die Teile Ä.s mit starkem griech. Bevölkerungsanteil wie das Fajjum. Mit Hilfe der interpretatio Graeca werden griech. u. ägypt. Götter in Beziehung zueinander gebracht (S. Morenz, Ägypt. Religion [1960] 258f). Die synkretistische Denkweise erleichtert den Ägyptern die Annahme des Christentums seit der Mitte des 1. Jh. Die synkretistisch denkenden ägypt. Christen versuchten, das Christentum mit der einheimischen Kultur zu verschmelzen, Christus mit ihren alten Göttern gleichzusetzen, ihn in die Systeme der Gnostiker als Soter aufzunehmen (M. Krause, Das christl. Alexandrien u. seine Beziehungen zum kopt. Ä.: Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt = Aegyptiaca Treverensia 1 [1981] 53f). Es dauerte bis zum Beginn des 3. Jh., bis die orthodoxen Gemeinden die häretischen, die mindestens bis ins 4. Jh. in Ober-Ä. noch nachweisbar sind, zahlenmäßig übertreffen (W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 50/63; H. F. Weiss, Die Bedeutung neuer Textfunde für die Frühgeschichte des Christentums in Ägypten: Koptologische Studien in der DDR = Wiss. Zs. der Univ. Halle-Wittenberg, Sonderh. 1965, 220/35; R. M. Grant, Early Alexandrian Christianity: Church History 40 [1971] 133/44; R. van den Broek, Niet-gnostisch christendom in Alexandrië voor Clemens en Origenes: NederlTheolTijdschr 33 [1979] 287/99; C. H. Roberts, Manuscript, society and belief in early Christian Egypt [London 1979] 49/73). Nach der röm. Eroberung Ä.s 30 vC. ist eine röm. Provinzialkunst in Ä. nachweisbar; bei der Teilung des röm. Reiches 395 nC. wird Ä. dem oström. Reich zugeteilt u. von der byz. Kultur beeinflußt. Die Spätantike erhält sich in Ä. vereinzelt bis in die Zeit nach der arab. Eroberung (641 nC.), da die Araber als Nomaden sich weithin der ägypt. Kultur anpaßten. Charakteristisch für die ägypt. Literatur in heidn. u. christl. Zeit bis ins 3. Jh. nC. ist weithin das Fehlen der Angabe des Verfassernamens bzw. ihre Pseudepigraphie u. damit verbunden die Schwierigkeit einer Datierung der Literaturwerke. Hinzu kommt, daß von vielen in Ä. verbreiteten Werken noch der Nachweis fehlt, daß sie in Ä. verfaßt wurden. Die auf Papyrus, Pergament, vereinzelt auf Ostraka u. in arab. Zeit auf Papierblätter geschriebenen Literaturwerke hat das (mit Ausnahme des Nildeltas) trockene Klima Ä.s gut bewahrt. Neben kleineren Funden sind vor allem vier große Hss.funde zu nennen, deren Fundumstände oft unklar sind, weil die Eingeborenen die von ihnen entdeckten Codices illegal an Antikenhändler verkauft haben: 1) Die mehrere Tausend Seiten umfassende Bibliothek manichäischer Originalschriften in kopt. Sprache, die 1930 bei Medinet Madi im

Fajjum gefunden worden ist (vgl. Krause 708/10$_{138/62}$ [mit Lit.]). 2) Acht Codices mit rund 1800 Seiten zuvor meist unbekannter Werke von *Origenes u. **Didymos dem Blinden in griech. Sprache, die 1941 bei Tura (C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 253 irrtümlich 1944) entdeckt wurden (L. Doutreleau/L. Koenen, Nouvel inventaire des papyrus de Toura: RechScRel 55 [1967] 547/64; L. Koenen/W. Müller-Wiener: ZsPapEpigr 2 [1968] 41/63; E. D. Moutsoulas, La découverte de Toura en Égypte et son importance: Θεολογία 51 [1980] 722/33). 3) Eine Bibliothek von griech. u. kopt. Büchern, Bibel-Hss. u. patristischer Literatur, in Ober-Ä. nach 1945 gefunden (M. Krause, Schätze aus dem zweiten großen Fund kopt. Hss.: OrLitZt 62 [1967] 437/46 [mit Lit.]). 4) 13 Codices gnostischer, hermetischer u.a. Schriften, die 1945 bei Nag Hammadi gefunden wurden (ders., Die Texte von Nag Hammadi: Gnosis, Festschr. H. Jonas [1978] 216/43). – Trotz des trockenen, für die Erhaltung der Papyri guten Klimas in Ä. ist aber nur ein Teil der Literatur erhalten u. uns bekannt. Die profanen Literaturwerke waren vorwiegend in Privathäusern aufbewahrt, von denen nur ein kleiner Teil in wissenschaftlichen Ausgrabungen freigelegt wurde. Der größere Teil der Siedlungen wurde von einheimischen Bauern auf der Suche nach ‚Sebah‘ (Dungerde) für ihre Felder zerstört u. oft auch die in den Ruinen gelegenen Papyri. Bei den *Christenverfolgungen wurden christl. Bücher verbrannt. Nach der Anerkennung des Christentums zerstörten Christen nicht nur heidnische Tempel (vgl. L. Habachi, The destruction of temples in Egypt: Medieval and Middle Eastern studies, Festschr. A. S. Atiya [Leiden 1972] 192/8), sondern Kirche u. Staat gingen auch gegen heidnische u. häretische Literaturwerke vor (vgl. Athan. ep. pasch. 39 vJ. 367 [CSCO 150/Copt. 19, 20f]; K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen die Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971]; **Büchervernichtung). Bei den Nomaden-Einfällen in Ober-Ä. u. im Wadi n'Natrun (zB. iJ. 408. 434. 444; vgl. H. G. Evelyn White, The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn [New York 1926/33] 1, XXIIIf) gingen alte christl. Hss. verloren. Die aus alten Klosterbibliotheken (vgl. Wendel aO. 253; der dort genannte Bücher-Katalog des Elias-Klosters ‚um die Mitte des 5. Jh.‘ ist der Schrift nach um 200 Jahre zu früh angesetzt: R.-G. Coquin, Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint Élie ‚du rocher‘: BullInstFrançArchOr 75 [1975] 207/39) stammenden Hss. sind oft auf viele Bibliotheken verteilt, u. die einzelnen Blätter müssen hinsichtlich Inhalt u. Zusammengehörigkeit bearbeitet werden (T. Orlandi, Un project milanais concernant les manuscrits du Monastère Blanc: Muséon 85 [1972] 403/13). Unterschiedlich ist der Stand der Veröffentlichung der in Ä. gefundenen Literatur. Während die pagane Literatur in griech. u. lat. Sprache fast vollständig publiziert ist (vgl. Pack), sind die bekannten christl. Papyri gesammelt u. beschrieben von van Haelst, aber erst teilweise veröffentlicht, u. die Werke der genannten großen Hss.funde in griech. u. kopt. Sprache bisher erst zT. publiziert (Pack 152/5 Appendix: patristic texts; van Haelst nr. 643/7 [Didymos]. 683/7 [Origenes]; Krause 227f). Bei diesem Bearbeitungsstand ist es nicht verwunderlich, daß die Aufgaben der Literaturgeschichte (zB. Erforschung der Gattungen, Stilistik u. Metrik) noch in den Anfängen stecken u. diese Literaturwerke noch nicht in modernen Literaturgeschichten behandelt, sondern vorerst nur in Übersichten zusammengefaßt sind (Thissen; Krause). – Zwischen der Weltstadt Alexandria u. Ä. bestehen große kulturelle Unterschiede, die in der verschiedenen ethnischen, kulturellen u. soziologischen Zusammensetzung der Bevölkerung begründet sind. Das ägypt. Christentum ist im Gegensatz zum alexandrinischen stark vom Mönchtum geprägt u. verhält sich ablehnend gegenüber der einheimischen Kultur, die es als heidnisch ansieht u. bekämpft (vgl. Pachom u. *Schenute v. Atripe). In Ä. hält sich das Heidentum vor allem in den Kreisen von reichen Ägyptern u. Griechen bis in die justinianische Zeit. Daher hat das griech. Lehnwort "Ελλην auch im Koptischen gleichzeitig die Bedeutung ‚Heide‘. Zentrum des letzten Widerstandes des Heidentums ist die Universität Alexandria, die noch im 5. bis 7. Jh. Ägypter, u. nicht nur diese, anlockt. Außerdem findet im 5. Jh. eine Rückbesinnung von Ägyptern auf ihre alte Kultur statt, die sich in der Beschäftigung mit den *Hieroglyphen, den altägypt. Begräbnissitten u. den dahinter stehenden Vorstellungen zeigt. Der Isiskult der Blemmyer in Philai wurde erst von Justinian beendet.

I. Sprachen in Ägypten. Es gab mehrere

Sprachen nebeneinander. Die einheimische Bevölkerung sprach u. schrieb:

a. Ägyptisch. Wir unterscheiden drei verschiedene Schriftarten: a) Die Hieroglyphenschrift (τὰ ἱερογλυφικὰ γράμματα; Diod. Sic. 3, 4), in der bis zE. des 4. Jh. nC. (letzte Inschrift vJ. 394; vgl. F. L. Griffith, Catalogue of the demotic graffiti of the Dodecaschoenus [Oxford 1937] Ph. 436) die Tempelinschriften der Tempel der röm. Zeit (in Dendera, Esna, Kom Ombo, Philai) u. Totengedenksteine (Publikationen genannt bei E. Lüddeckens, Ä.: G. Neumann [Hrsg.], Die Sprachen im röm. Reich der Kaiserzeit = BonnJbb Beih. 40 [1980] 248_{37}) geschrieben wurden. Die Sakralsprache der Tempelinschriften ist eine Fortsetzung der alt- u. mittelägypt. Sprache (vgl. die Übersichtstafel ebd. 251). b) Das Demotische (Herodt. 2, 36 fälschlich τὰ δημοτικὰ γράμματα, ‚Volksschrift', genannt). Es handelt sich um eine Schrift, die nur gebildete Schreiber kannten (F. de Cenival, L'écriture démotique: Textes et languages de l'Égypte pharaonique. Hommage à J.-E. Champollion = Bibl. d'Études 64, 1 [Le Caire 1972] 37/44; A. F. Shore, Demotic: ebd. 143/50). Das Demotische ist seit dem 7. Jh. vC. belegt (letzter Beleg vJ. 452 nC.; vgl. Griffith aO. nr. 365. 377) u. ist sprachlich eine Tochtersprache des Neuägyptischen (Lüddeckens aO. 251). Demotisch sind neben Rechtsurkunden (Publikationen genannt ebd. 249_{39f}) u. Graffiti (vgl. ebd. 249_{41}) vor allem Literaturwerke überliefert (s. u. Sp. 21f). c) Das Koptische (im Arab. verstümmelte Form des griech. Αἰγύπτιος). Dieses ist die letzte Sprachstufe des Ägyptischen, hervorgegangen aus der Volkssprache des Neuen Reiches, mit griech. Buchstaben u. acht aus dem Demotischen abgeleiteten Buchstaben geschrieben (M. Krause, Art. Kopt. Sprache: LexÄgypt 3 [1980] 731/7 [mit Lit.]) u. wohl aE. des 3. Jh. nC. literaturfähig geworden, um heilige Schriften aus dem Griechischen in die einheimische Sprache zu übersetzen u. dadurch allen Gläubigen zugänglich zu machen (so S. Morenz, Die kopt. Literatur: HdbOriental 1, 2² [Leiden 1970] 241; gegenüber der von C. Schmidt [ZNW 24 (1925) 218/40, bes. 220f] betonten Priorität der Literatur des Christentums hatten L. Th. Lefort [Muséon 61 (1948), bes. 166/70] die des Judentums u. J. Doresse [VigChr 3 (1949) 139] die der Gnosis hervorgehoben). Bereits nach 100 nC. waren ägypt. Texte, vor allem Zaubertexte, Glossen, magische Texte u. Horoskope (J. Osing, Der spätägypt. Papyrus BM 10808 [1976] 128_3) in griech. Schrift geschrieben worden u. werden als ‚Altkoptisch' bezeichnet. Das Kopt. zerfällt in mehrere, mindestens sechs, Dialekte (Krause, Sprache aO. 733). Erst im MA wird die kopt. Sprache vom Arab. verdrängt. Unsicher ist, inwieweit die alex. Erzbischöfe neben dem Griech. auch das Kopt. beherrschten (J. Dummer, Angaben der Kirchenväter über das Koptische: Nagel 26/9). Erst von *Athanasius wissen wir, daß er Predigten u. Reden sowohl in Griechisch als auch in Koptisch gehalten hat (s. u. Sp. 73 u. 83). Dummer (aO. 27) rechnet mit Beherrschung des Kopt. durch die alex. Bischöfe seit Demetrios. Vor allem die fast ausschließlich Koptisch sprechenden Mönche bedienten sich im Verkehr mit Griechen der *Dolmetscher (A. Hermann: o. Bd. 4, 44; Dummer aO. 34/41).

b. Griechisch. Die Koine (F. T. Gignac, A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods 1. Phonology [Milano 1976]; 2. Morphology [ebd. 1981]; L. Zgusta, Die Rolle des Griechischen im röm. Kaiserreich: Neumann aO. 121/45) war nicht nur die Umgangssprache der Griechen in Ä. (H.-J. Thissen, Art. Griechen in Ä.: LexÄgypt 2 [1977] 898/903), sondern bereits seit den Ptolemäern u. bis zu Kaiser Diokletian Amtssprache in Ä., die Sprache der Gebildeten bis zur arab. Eroberung Ä.s u. die Kirchensprache Ä.s, bevor es vom Kopt. abgelöst wurde. In den Klöstern wurde Koptisch gesprochen. Pachom verstand wohl etwas Griechisch, bediente sich bei Verhandlungen mit Behörden aber eines Dolmetschers (J. Leipoldt, Pachom: BullSocArchCopt 16 [1962] 209f). Schenute scheint bessere Griechischkenntnisse besessen zu haben (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national-ägypt. Christentums = TU 10 [1903] 71f). Daß er auch klassische griech. Literaturwerke, Werke des **Aristophanes (so ebd.) kannte, wird von U. Treu (Aristophanes bei Schenute: Philol 101 [1957] 325/8) bezweifelt, die die Belege für Topoi der Schenute wohl bekannten griech. Kirchenväter hält.

c. Latein. Das Lateinische war die offizielle Sprache auch des oström. Reiches, die Dienstsprache des röm. Militärs u. der Verwaltung in Ä., wurde auch im Gerichtswesen im internen Dienstbereich verwendet u. ist auch in Urkunden belegt (A. H. M. Jones, The later

Roman empire 2 [Oxford 1964] 988f). Auch einzelne christl. Schriften Ä.s sind bisher nur in lat. Übersetzung erhalten (vgl. u. Sp. 80). Ihre Anzahl, vor allem Schriften Pachoms u. seiner Schüler (A. Boon, Pachomiana Latina = Bibl. RevHistEccl 7 [Louvain 1932]), ursprünglich koptisch verfaßt u. über eine griech. Zwischenübersetzung zu Beginn des 5. Jh. von Hieronymus in Bethlehem ins Lat. übertragen, wird immer kleiner, weil sowohl mehr griech. Zwischenübersetzungen als auch Hss. der kopt. Originale gefunden u. publiziert worden sind (H. Quecke, Die Briefe Pachoms [1975]; M. Krause, Der Erlaßbrief Theodors: Studies pres. to H. J. Polotsky [Beacon Hill 1981] 220/38).

II. Literarisch bedeutsame Orte. Neben *Alexandria (dazu W. Schubert: o. Bd. 1, 271/83, bes. 279f) sind drei ägypt. Städte als Zentren nichtchristl. Schriftsteller des 3. bis 7. Jh. (vgl. Sp. 40/50) zu nennen: Lykonpolis, 407 km südl. von Kairo (H. Kees: PW 13 [1927] 2310/2; F. Zucker, Plotin u. Lykopolis = SbBerlin 1950 nr. 1; H. Beinlich, Art. Assiut: LexÄgypt 1 [1975] 489/95); Panopolis, rund 200 km nördl. von *Theben (J. Karig, Art. Achmim: LexÄgypt 1 [1975] 54f); Diospolis magna (Theben; vgl. Calderini aO. 2, 2 [Milano 1975] 116/9 u. H. Kees: PW 5A [1934] 1553/82), das heutige Luxor. – In christlicher Zeit sind Zentren der Literatur vor allem die Bischofssitze sowie die Klöster, zB. Pachoms (L. Th. Lefort, Les premiers monastères Pachômiens. Exploration topographique: Muséon 52 [1939] 379/407), Schenutes (U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohâg [Deyr el Abiad et Deyr el-Ahmar] 1/2 [Milan 1925/26]; H.-G. Evers/R. Romero, Rotes u. Weißes Kloster bei Sohag: K. Wessel [Hrsg.], Christentum am Nil [1964] 175/99) u. andere am Wüstenrand oder in der Wüste gelegene monastische Siedlungen (zB. im Wadi n'Natrun; Evelyn White aO. [o. Sp. 17]; für Mittel-Ä. s. J. Doresse, Les anciens monastères coptes de moyenne Égypte [du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou] d'après l'archéologie et l'hagiographie 1/2, Diss. Paris [1970]).

B. Nichtchristlich. I. Demotische Literatur. In der demotischen Literatur handelt es sich zT. um Werke, die von griechischen Vorbildern, den homerischen Epen, beeinflußt sind, etwa um den Sagenkreis des Königs Petubastis (W. Spiegelberg, Der Sagenkreis des Königs Petubastis nach dem Straßburger Demot. Papyrus = Demot. Studien 3 [1910]), den Kampf um die Pfründe des Amun (ders., Der Kampf um die Pfründe des Amun [1910], übers. von B. H. Stricker: OudheidkMededeel 29 [1948] 71/83; E. Bresciani, Letteratura e poesia dell'antico Egitto [Turin 1969] 642/54), den Kampf um den Panzer des Inaros (dies., Der Kampf um den Panzer des Inaros [Wien 1964]; dies., Letteratura aO. 655/73), Ägypter u. **Amazonen (A. Volten, Ägypter u. Amazonen [Wien 1962]; vgl. dazu auch Thissen 873f$_{7f}$). In der Tradition der seit altägypt. Zeit bekannten Weisheitsliteratur stehen dagegen die in demotischer Schrift erhaltenen Weisheitslehren (A. Volten, Das demot. Weisheitsbuch = Analecta Aegyptiaca 2 [Kopenhagen 1941]; F. Lexa, Papyrus Insinger 1/2 [Paris 1926]). Auch Reste von satirischen Gedichten sind erhalten (E. Revillout, Un poème satyrique [Paris 1885]; H. Brugsch: ZsÄgSpr 26 [1888] 1/51; H. Sottas: RevÉgyptol NS 1 [1919] 129/47; E. Lüddeckens, Zum demot. Gedicht vom Hafner: J. Assmann u. a. [Hrsg.], Fragen an die altägypt. Literatur [1977] 325/48) sowie Totenbücher (F. Lexa, Das demot. Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek = Demot. Studien 4 [1910]; G. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind = ebd. 6 [1913]). Zur demotischen Chronik vgl. u. Sp. 24.

II. Griechen. a. Literatur über Ägypten. Seit dem 7. Jh. vC., als Psametich I (664/10) mit Hilfe auch griechischer Söldner die Herrschaft über Ganz-Ä. erlangt, wird Ä. den Griechen bekannt. Er läßt die griech. Söldner in Daphnai am östl. Nilarm siedeln. Das von griech. Händlern am westl. Nilarm gegründete Naukratis wurde später Zentrum des Handels mit Griechenland. Um 500 vC. besuchte Hekataios v. Milet Ä. (F. Jacoby: PW 7 [1912] 2667/9). Er kam bis Theben. Von seiner Περίοδος γῆς sind nur Reste erhalten (FGrHist 1). Herodot bereiste nach 448 etwa 3½ Monate Ä. bis Syene u. berichtete darüber in Ἱστορίης ἀπόδεξις 2, 2/182 (F. Jacoby: PW Suppl. 2 [1913] 205/520; J. Vogt, Herodot in Ä.: Genethliakon W. Schmid [1929] 97/137; A. B. Lloyd, Herodotus Book II = ÉtPrélimRelOrEmpRom 43 [Leiden 1975]). Skylax v. Karyanda war zwischen 519 u. 512 vC. in Ä. u. verfaßte seinen Periplus um 500 vC. Der unter seinem Namen überlieferte Periplus (GGM 1, 15/96), in dem sich leider die Beschreibung von Ä. schlecht erhalten hat, ist eine Kompilation des 4. Jh. vC. (Ball

28/32; A. Peretti, Il periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo [Pisa 1980]). Im 3. Jh. ist Eratosthenes zu nennen, der neben seinen Ämtern als Vorsteher der Bibliothek von Alexandria (vgl. G. Aujac, Ératosthène, premier éditeur de textes scientifiques?: AnnUnivToulouse NS 13, 3 [1977] 3/24) u. Erzieher des Kronprinzen auch grundlegende Werke über die mathematische u. physische Geographie schrieb (Ball 34/46). Diodoros aus Sizilien besuchte 60/56 Ä. In Bd. 1 seiner Βιβλιοθήκη beschreibt er nicht nur die Geographie Ä.s, sondern auch Theologie, Geschichte u. Gebräuche der Ägypter, dabei stellt er diese als Lehrmeister der Griechen dar (Ball 46/53). Die älteste erhaltene systematische Darstellung der Geographie von Ä. verdanken wir Strabon, der 25/24 vC. mit dem Präfekten von Ä., M. Aelius Gallus, Ä. bis Syene bereiste (ebd. 53/70). Über ägyptische Geschichte u. Religion schrieben nach hellenistischem Muster auch einheimische Autoren wie *Manethon v. Sebennytos, der Priester Ptolemaios v. Mendes (Tatian. ad Graec. 39; vgl. A. Dihle: PW 23, 2 [1959] 1861), Hermaios (Περὶ Αἰγυπτίων; Plut. Is. et Os. 37, 365EF; 42, 368B) u. Apollonides Horapios (u. a. Σεμενουθί; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 6; P. J. Sijpesteijn, The historian Apollonides alias Horapios: Mnemos 4. Ser. 33 [1980] 364/6). Auch Klaudios Ptolemaios (gest. um 170 nC.) war Ägypter u. verfaßte bedeutende Werke über die Astronomie u. ägypt. Geographie, einschließlich 27 Landkarten (Ball 85/130; B. L. van der Waerden/ E. Boer/F. Lammert: PW 23, 2 [1959] 1788/ 859; vgl. u. Sp. 34). Aus der 1. H. des 6. Jh. nC. sind zwei byz. Grammatiker zu nennen, Hierokles, der in dem um 535 geschriebenen Συνέκδημος, einem Katalog der Städte des oström. Reiches, auch Ä. behandelt (E. Honigmann, Le Synecdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre [Bruxelles 1939] 1/48; Ball 163/6), u. Stephanos v. Byz., der um 520 über 50 Bücher Ἐθνικά verfaßte, in denen er eine Vielzahl ägyptischer Orte nennt (E. Honigmann: PW 3A, 2 [1929] 2369/99; Ball 167/76; H. Erbse, Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien = Zetemata 24 [1960] 251/69). Um das Jahr 606 hat Georgios v. Kypros in seine Beschreibung der röm. Welt auch eine Liste der Diözesen Ä.s aufgenommen (Honigmann, Synecdèmos aO. 49/70; Ball 176/9 mit Taf. 6).

b. Anonyme ägyptische Literatur des 2. Jh. vC. bis 2. Jh. nC. In der in diesem Zeitraum geschriebenen anonymen griech. Literatur Ä.s leben zT. ägypt. Vorstellungen, Gedanken u. Religiosität weiter. Hierzu gehören Isis- u. Sarapisaretalogien, Isishymnen u. -litaneien (Thissen 874). Der Vf. von POxy. 1381 (1. Jh. nC.) will nach eigener Aussage ein Buch des Imhotep ins Griech. übersetzt haben (vgl. J. Leipoldt, Von Übersetzungen u. Übersetzern: Aus Antike u. Orient, Festschr. W. Schubart [1950] 56/63; J. B. Hurry, Imhotep² [Oxford 1928] 51/6). Eine freie Übersetzung für griech. Leser im 2./3. Jh. nC. ist von dem demotischen ‚Mythos vom Sonnenauge' angefertigt worden (PLond. inv. 274 [S. West: JournEgArch 55 (1969) 161/83]; W. Spiegelberg, Der ägypt. Mythus vom Sonnenauge nach dem Leidener demot. Papyrus I 384 [1917]). Der ‚Traum des Nektanebos' gehört zur Gattung der ägypt. Königsnovelle (U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit 1 [1927] nr. 81; A. Hermann, Die altägypt. Königsnovelle = LeipzÄgStud 10 [1928] 39/ 42). Vor allem aber ist in Ä. eine Literaturgattung geschaffen worden, deren Wandel von Prophezeiungen zu einer eschatologischen Apokalypse wir über mehrere Etappen verfolgen können: von der Auseinandersetzungsliteratur, zB. den Prophezeiungen eines Retter-Königs, den Prophezeiungen des Neferti, aus der 12. Dynastie (vgl. H. Brunner, Grundzüge einer altägypt. Literatur [1966] 53; G. Posener, Littérature et politique dans l'Égypte de la 12ᵉ dynastie [Paris 1956] 21/60. 145/57), über die ‚Demotische Chronik' aus dem Ende des 3. Jh. vC. (W. Spiegelberg, Die sog. Demotische Chronik [1914]; P. Kaplony, Art. Demot. Chronik: LexÄgypt 1 [1975] 1056/60 [mit Lit.]), über die Prophezeiungen des Lammes (die Hs. ist im 33. Regierungsjahr des Augustus geschrieben, soll aber schon aus dem 6. Jahr des Königs Bocchoris stammen; Bresciani, Letteratura aO. 561f; I. M. A. Janssen, Over Farao Bocchoris: Varia historica, Festschr. A. W. Byvanck [Assen 1954] 17/29; L. Kakosy, Prophecies of Ram Gods: ActOrientAcadHung 19 [1966] 341/56), über das um 130 vC. verfaßte Töpferorakel (L. Koenen, Die Prophezeiungen des Töpfers: ZsPapEpigr 2 [1968] 178/209; ders., The prophecies of a potter. A prophecy of world renewal becomes an apocalypse: Proceed. of the 12th Intern. Congr. of Papyrology [Toronto 1970] 249/54), dessen erhaltene Hss. aus dem 2. u. 3. Jh. nC.

stammen, über die im Corpus Hermeticum enthaltene sog. kleine Apokalypse des Asclepius (PsApul. Ascl. 24/6 [Corp. Herm. 2, 326/31 Nock/Festugière; vgl. auch ebd. 288/90]; eine kopt. Übersetzung ist NHC VI 70, 2/74, 17 erhalten, die eine Reihe Abweichungen vom lat. Text aufweist u. dem griech. Text näher steht [erhalten bei Lact. inst. 7, 18, 3f; vgl. 2, 330 Nock/Festugière im Apparat in Zusammenhang mit atl. Aussagen, Sybillinischen u. Orakeln des Hystaspes; vgl. M. Krause, Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte: U. Bianchi, Le origini dello gnosticismo = Numen Suppl. 12 [Leiden 1967] 80f; J.-P. Mahé, Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi: RevScRel 48 [1974] 136/55; ders., Hermès en Haute-Égypte 2 [Québec 1982] 47/272) zur am besten in kopt. Sprache erhaltenen Elia-Apokalypse (W. Schrage, Die Elia-Apokalypse: JüdSchrHRZ 5, 3 [1980] 215/7 [mit Lit.]). Die Rolle des ägypt. Gottkönigs, der am Anfang seiner Regierung als Schöpfergott das Chaos beseitigt u. die Urzeit wieder herstellt (W. Barta, Art. Königsdogma: LexÄgypt 3 [1980] 488f [mit Lit.]), wird nach dem Ende des einheimischen Königtums auf einen Gott übertragen, der ein neues Zeitalter bringt. In christlicher Zeit wird Christus ein neues Friedenszeitalter herbeiführen. In griech. Sprache ist auch das Corpus Hermeticum (*Hermetik; R. Mortley, Art. Gnosis I [Erkenntnislehre]: o. Bd. 11, 468/71) überliefert, das durch eine weitere, bisher nur koptisch erhaltene Abhandlung erweitert wird (NHC VI, 6 fol. 51, 1/63, 32; letzte Textausgabe mit engl. Übersetzung: D. M. Parrot [Hrsg.], Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 = NHStudies 11 [Leiden 1979] 341/73 [mit Lit.]). Erwähnenswert sind auch die kopt. Übersetzungen des Gebets am Ende des Asclepius (NHC VI, 7 fol. 63, 33/65, 7; letzte Textausgabe: Parrot aO. 375/87 [mit Lit.]) u. von PsApul. Ascl. 21/9 (NHC VI, 8 fol. 65, 15/78, 43: Parrot aO. 395/451 [mit Lit.]; letzte Textausgabe: Mahé, Hermès aO. 2, 153/207). Diese auf Hermes Trismegistos, den ägypt. Gott Thot, zurückgeführte Sammlung astrologischer u. theologisch-philosophischer Schriften reicht von der 1. H. des 2. Jh. vC. bis ins 3. Jh. nC. Sie enthält Material aus verschiedenen Kulturbereichen, auch Ägyptisches (vgl. Ph. Derchain: RevHistRel 161 [1962] 175/98; M. Krause, Ägypt. Gedankengut in der Apk. des Asclepius: 17. Dt. Orientalistentag. Vorträge 2 = ZDMG Suppl. 1 [1969] 48/57; J. Assmann, Zeit u. Ewigkeit im alten Ä. [1975] 26. 32f).

c. Alexandrinische Literatur des 2. Jh. vC. bis 2. Jh. nC. 1. Dichtung. Die dichterischen Leistungen dieser Zeit bewegen sich ganz in den von den großen Alexandrinern des 4./3. Jh., Philetas aus Kos, Hermesianax aus Kolophon, Kallimachos, Apollonios dem Rhodier, Lykophron aus Chalkis auf Euboia, Machon v. Korinth, Theokritos, gebahnten Gleisen (Christ/Schmid[6] 2, 1, 319; zur älteren alex. Poesie s. ebd. 113/204; A. Conat, Alexandrian poetry under the first three Ptolemies [London 1931]; Texte: J. M. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxonii 1925]; H. Lloyd-Jones/P. Parson, Supplementum Hellenisticum [1983]; E. Heitsch, Die griech. Dichterfrg. der röm. Kaiserzeit = AbhGöttingen 3. F. 49 [1961]). Mit Alexandria als Heimatort oder Wirkungsstätte lassen sich nur noch wenige Namen verbinden. Der dichtende Mathematiker Leonidas aus Alex. (um 60 nC.), von dem die Anth. Pal. eine Anzahl ‚gleichstimmiger' Epigramme überliefert, gab sich, wenngleich zu Unrecht, als Schöpfer des Isopsephons aus (Anth. Pal. 9, 356: ‚Schöpft aus dem Sange, den neu Dichter Leonidas beut. Gleich sind die Distichen hier in der Summe der Zahlen ...'; vgl. J. Geffcken, Art. Leonidas nr. 15: PW 12, 2 [1925] 2031/3; H. Beckby, Anthologia Graeca 1 [1957] 45). Zwei sonst unbekannte alex. Schriftsteller oder Dichter namens Apollodor u. Diodor nahmen iJ. 86 bzw. 94 am Agon Capitolinus teil (L. Friedlaender, M. Valerii Martialis epigrammaton libri [1886] 204 zu epigr. 1, 61, 5). Den Epiker Kapiton aus Alex. führt Athenaios (dipnos. 10, 425C; 8, 350C) als Vf. von 'Ερωτικά u. prosaischen 'Υπομνήματα an, die einem Philopappos, nach W. Kroll (PW 20, 1 [1941] 75) wohl C. Iulius Antiochus Epiphanes Philopappus (gest. um 114/16), gewidmet sind (zur Datierung s. Christ/Schmid[6] 2, 2, 673 gegen ebd. 2, 1, 151; von demselben Kapiton das Epigramm Anth. Pal. 5, 67 [66]?). Für ein *Enkomion auf Alexandria mit Sotadeen s. I. H. M. Hendriks/P. J. Parsons/K. A. Worp, Papyri from the Groningen Collection I: ZsPapEpigr 41 (1981) 71/83 (vgl. C. J. Classen, Das Encomium Alexandriae u. die Tradition der Descriptiones u. Laudes Urbium: ebd. 45 [1982] 85/7). Lebendig blieb in Alexandria die mimisch-volkstümliche Poesie, das Improvi-

sationstheater ohne literarische Ambition (Philo in Flacc. 34; Dio Chrys. or. 32, 1. 4. 58. 86), dessen Schöpfungen auch außerhalb Ägyptens ein begeistertes Publikum fanden (Cic. Rab. Post. 12, 35; H. Wiemken, Der griech. Mimus [1972] 40). Vgl. A. Świderek, Le mime grec en Égypte: Eos 47, 1 (1954) 63/74. – Fragmente griechischer *Romane, die zT. in Alexandria geschrieben oder gelesen sein werden, sind auf ägypt. Papyri erhalten (Bruchstücke aus Liebesromanen: F. Zimmermann, Griech. Roman-Papyri u. verwandte Texte [1936]; zu ebd. nr. 2 s. J. N. O'Sullivan/W. A. Beck, P. Oxy. 3319. The Sesonchosis romance: ZsPapEpigr 45 [1982] 71/83; J. N. O'Sullivan: ebd. 56 [1984] 39/44; zu nr. 7 s. Ch. Lucke, Bemerkungen zu zwei Romanfragmenten [P. Berol. 10535 = Pack² 2631 u. P. Berol. 21234]: ebd. 54 [1984] 41/7; nr. 12 in Wirklichkeit aus einer Karfreitagspredigt; M. Gronewald, Kein durchtriebener Räuber [P. Lit. Lond. 245 = Ps. Eusebius, Sermo 17]: ebd. 34 [1979] 22/5; zu PsEuseb. Alex. s. u. Sp. 75f).

2. Geschichtsschreibung u. Geographie. Die von den nach Alexandria eingewanderten Rhodiern Apollonios (frg. 4 [5 Powell]) u. Kallixeinos (FGrHist 627) sowie dem gleichfalls hier tätigen Satyros (ebd. 631 aus Theophil. Ant. ad Autol. 2, 7; A. Gudemann, Art. Satyros nr. 18: PW 2A, 1 [1921] 235) begonnene alex. Gründungsliteratur, Stadtbeschreibung u. Lokalhistoriographie (vgl. Fraser 1, 513f. 632. 775f; 2, 739_{159}. 895_{131}) wird im 1. Jh. nC. fortgeführt von Aristonikos (Περὶ τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Μουσείου: Phot. bibl. cod. 161, 104b [2, 128, 40f Henry]; s. u. Sp. 31), im 2. Jh. von Nikanor Hermeiu (FGrHist 628; s. u. Sp. 32) u. Aelius Dios (FGrHist 629; Fraser 2, 739_{159}). – Die Geschichte des eigenen bewegten Lebens zeichnete Ptolemaios VIII Euergetes II Physkon (gest. 116 vC.) in 24 Büchern Hypomnemata auf (FGrHist 234; vgl. Jacoby im Komm. zSt.). Ein Andron v. Alex. (vermutlich 1. Jh. vC.) verfaßte nicht näher bekannte Chronika (FHG 2, 352; Christ/Schmid⁶ 2, 1, 399). Universalgeschichtsschreibung betrieben zwei in Italien tätige Alexandriner. Unter ausdrücklicher Berufung auf den frühen alex. Historiker Kleitarchos schrieb der scharfzüngige Timagenes, iJ. 55 vC. nach Rom verschleppt, eine den Monarchien folgende Weltgeschichte Βασιλεῖς (FHG 3, 317/23) u. als geographisches Gegenstück dazu einen Περίπλους πάσης θαλάσσης (Suda s. v. Τιμαγένης [4, 549, 14/21 Adler]; R. Laqueur, Art. Timagenes nr. 2: PW 6A, 1 [1936] 1063/71; G. Bruno Sunseri, Sul presunto antiromanesimo di Timagine: Studi di storia antica, Festschr. E. Manni [Roma 1976] 91/101; L. Alfonsi, Timagine di Alessandria tra Roma e anti-Roma: Annali del Liceo classico G. Garibaldi di Palermo 14/16 [1977] 169/74). Der hohe alex. Amtsträger Appianos (gest. um 165 nC.), freiwillig nach Rom übergesiedelt u. dort zum procurator Augusti aufgestiegen, verfaßte im Alter neben seiner Autobiographie (hist. Rom. praef. 15) eine ethnographisch angelegte Römische (Kriegs-)Geschichte, die von seiner Bewunderung für die Wahlheimat zeugt (E. Schwartz, Art. Appianus nr. 2: PW 2, 1 [1896] 216/37; Christ/Schmid⁶ 2, 2, 751/3). – Nach Art der neuen ‚chorographischen' Geographie (W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 162f) beschrieb der am Ptolemäerhof tätige Agatharchides aus Knidos (gest. um 120 vC.) die ganze Oikumene (GGM 1, 111/95). Vor allem auf ihn u. eigene Reisebeobachtungen stützte sich Artemidor aus Ephesos (um 100 vC.), der in Alexandria seine dem Periplusschema folgenden 11 Bücher Γεωγραφούμενα veröffentlichte (E. H. Warmington: OxfClassDict [1949] 104; Wolska-Conus aO. 163). Auf alexandrinische Abhandlungen geht zurück der ‚Stadiasmos des mittelländischen Meeres', der teilweise in Hippolyts Chronik (240/613 [GCS Hippol. 4², 43/69) aufgenommen wurde (Christ/Schmid⁶ 2, 1, 424). Zu Ptolemaios s. u. Sp. 34.

3. Philosophie. In Alexandria vollzog Antiochos v. Askalon, der Stifter der Fünften *Akademie, zZt. des 1. mithridatischen Krieges seinen Bruch mit der akademischen Skepsis u. verfaßte hier seine Streitschrift ‚Sosos' gegen Philon v. Larisa (H. Dörrie, Platonica minora [1976] 173). Dessen Anhänger Herakleitos v. Tyros lehrte schon vor 86 vC. in Alexandria (Cic. ac. 2, 11f). Zum Kreis der Alexandriner um Antiochos gehören auch der später zum Peripatos übergetretene Ariston, Kommentator von Aristoteles-Schriften (A. Gercke: PW 2, 1 [1895] 956), u. der iJ. 56 vC. als Gesandter in Rom vergiftete Dion, von dem ‚Symposiaka' bekannt waren (Plut. quaest. conv. 1, 612E; Athen. dipnos. 1, 34B). Schüler Dions oder Hörer des Antiochos war der etwa eine Generation jüngere, als erster ganz auf Platon aufbauende Philosoph Eudoros v. Alex. (Dörrie, Platonica aO. 181. 297/

309; J. M. Dillon, Eudoros u. die Anfänge des Mittelplatonismus: C. Zintzen [Hrsg.], Der Mittelplatonismus = WdF 70 [1981] 3/32). Er kommentierte den platonischen Timaios (Plut. an. procr. in Tim. 3, 1013B; 16, 1019E. 1020C) u. die aristotelische Metaphysik (Alex. Aphrod. in Aristot. met. 1, 6, 7 [Comm. in Aristot. Gr. 1, 59, 7]). Sein Hauptwerk Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου (Joh. Stob. 2, 7 [2, 42, 7 W./H.]) behandelte doxographisch Ethik, Physik u. Logik. Eine Schrift ‚Über den Nil‘ nennt Strab. 17, 1, 5. – Mit Eudoros befreundet war Areios Didymos aus Alex., der vornehmlich in Rom u. dort als Lehrer u. Vertrauter des Augustus wirkte, der ihm zuliebe nach der Einnahme Alexandrias die Stadt u. den alex. Hofphilosophen Philostratos (K. v. Fritz: PW 22, 1 [1941] 123f) verschont haben soll (Plut. vit. Anton. 80, 1f). Aus seiner ‚Epitome‘, einer zusammenhängenden Darstellung philosophischer Systeme, zitieren Klemens v. Alex. u. Eusebios v. Kaisareia (frg.: Diels, Doxogr. 447/72; vgl. B. Wyß, Art. Doxographie: o. Bd. 4, 199. 202). Sein Zeitgenosse (Ueberweg/Praechter 1, 566) Potamon v. Alex. trat als Gründer einer philosophischen Schule auf, die er nach Diog. L. 1, 21 Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις nannte. Außer seinem Hauptwerk Στοιχείωσις (ebd.) verfaßte er einen Kommentar zu Platons ‚Staat‘ (Suda s. v. Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς [4, 181 Adler]). Sotion aus Alex., dessen Schüler der junge Seneca um 18/20 nC. gewesen ist (Sen. ep. 108, 17), gehört zu der nur kurzlebigen Schule des röm. Philosophen Q. Sextius u. hinterließ eine Schrift Περὶ ὀργῆς (P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung 1 [1914] 82f. 94/100). In Alexandria (Aristocl.: Eus. praep. ev. 14, 18, 29) gründete in der 2. H. des 1. Jh. vC. Ainesidemos aus Knossos die jüngere skeptische Schule, die längere Zeit auf Alexandria beschränkt geblieben zu sein scheint (Zeller[5] 3, 2, 9) u. bis in das 2. Jh. nC. bestand. Er schrieb 8 Bücher ‚Pyrrhonische Untersuchungen‘ (Auszüge bei Phot. bibl. cod. 212), eine ‚Einführung‘ in die Pyrrhonische Philosophie (Diog. L. 9, 78), zwei Schriften ‚Gegen die Weisheit‘ u. ‚Von der Untersuchung‘ (ebd. 9, 106). Von seinem zweiten Nachfolger, Zeuxis dem Klumpfuß, wird ein Werk ‚Über die zweifachen Urteile‘ genannt (ebd. 9, 106. 116). – Der Stoiker Hierokles aus Alex., dessen Lehrbuch ‚Grundlegung der Ethik‘ im PBerol. 9780 weithin erhalten ist, lehrte um die Mitte des 2. Jh. nC. ‚irgendwo in Griechenland‘ (M. Pohlenz, Die Stoa[2] 1 [1959] 288). – Aus dem neubelebten Pythagoreertum sind keine Schriftsteller alexandrinischer Herkunft namentlich bekannt (Fraser 1, 493). – Zu Kelsos u. seiner vielleicht in Alexandria um 176/80 entstandenen Schrift Ἀληθὴς λόγος s. Ph. Merlan, Art. Celsus: o. Bd. 2, 954/65; C. Andresen, Logos u. Nomos (1955); J. H. Waszink, Rez. Andresen: VigChr 12 (1958) 166/77; H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christl. Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7, 42ff: ders., Platonica aO. 229/62; W. Ullmann, Der Beitrag des Kelsos u. des Origenes zur Geschichte der Platon-Interpretation: J. Rogge/G. Schille (Hrsg.), Theol. Versuche 8 (1977) 77/84; M. Borret, Origène. Contre Celse 5 = SC 227 (Paris 1976) 141/82 (‚bibliographie critique‘). 183/98 (‚sources et influence du ‘Discours véritable’‘); K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des Origenes (1980) 1/179.

4. *Fachschriftsteller. a. Grammatiker.* Die Summe der älteren alex. Philologie, besonders der Arbeiten des Aristarchos v. Samothrake (etwa 217/144 vC.) u. seiner Schüler, zieht im 1. Jh. vC. das Riesenwerk (Suda s. v. Δίδυμος [2, 81 Adler]: über 3500 Bücher) des vielseitig interessierten Didymos Chalkenteros. Der auch lexikographisch tätige Gelehrte verfaßte neben grammatischen Werken im engeren Sinn zahlreiche Kommentare zu fast allen Dichtern der klass. Zeit, aber auch zu Prosaschriftstellern. Auf seinem Buch Περὶ παροιμιῶν bauen die erhaltenen griech. Sprichwörtersammlungen auf. Mythen u. Sagen behandelte er mit euhemeristischer Erklärung in seiner Ξένη ἱστορία (L. Cohn: PW 5, 1 [1903] 445/72; Christ/Schmid[6] 2, 1, 432/4). Etwa zur gleichen Zeit wirkte in Alexandria der Grammatiker Tryphon, der als Vollender der griech. Dialektforschung gilt (ebd. 434f; H. Gärtner: KlPauly 5, 990f), etwas früher in Rom der Alexandriner Philoxenos, der etymologische u. lexikalische Studien betrieb (Ch. Theodoridis, Die Frg. des Grammatikers Philoxenos = Sammlung griech. u. lat. Grammatiker 2 [1976]). Theon, wohl Sohn des gleichfalls in Alexandria tätigen Aristophanesschülers u. Editors einer Bukolikersammlung Artemidoros v. Tarsos (vgl. Anth. Pal. 9, 205), kommentierte neben Homer die älteren alex. Dichter wie Lykophron,

Theokritos, Kallimachos, Apollonios, Nikandros (C. Wendel, Art. Theon nr. 9: PW 5A, 2 [1934] 2054/9). Aristonikos aus Alex., zZt. Strabons in Rom lehrend, behandelte die Zeichen Aristarchs u. erläuterte u. a. Ilias u. Odyssee (L. Cohn, Art. Aristonikos nr. 17: PW 2, 1 [1895] 964/6). Der zeitweise dem Kreis um Tiberius angehörende (Suet. Tib. 56) Alexandriner Seleukos ὁ Ὁμερικός (M. Müller, De Seleuco Homerico, Diss. Göttingen [1891]; B. A. Müller, Art. Seleukos nr. 44: PW 2A, 1 [1921] 1251/6) schrieb neben zahlreichen Kommentaren ‚Über die Sprichwörter der Alexandriner' (Quelle der Plutarch zugeschriebenen Sammlung? [O. Crusius, Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus ineditus, Progr. Tübingen (1887); K. Ziegler: PW 21, 1 (1951) 880]), eine philosophiegeschichtliche Schrift (frg. 74f M. Müller) u. einen Περὶ θεῶν, in dem vermutlich nach einer Unterscheidung der Klassen göttlicher Wesen (θεός, δαίμων, ἥρως) die Namen der Götter, dann der Göttinnen folgten u. erklärt wurden (R. Reitzenstein, Geschichte der griech. Etymologika [1897] 173). Zu *Chairemon s. H. Strathmann: o. Bd. 2, 990/2; P. W. van der Horst, Chaeremon. Egyptian priest and stoic philosopher = ÉtPrélimRelOrEmpRom 101 (Leiden 1984). Der gleichfalls später in Rom wirkende Apion Pleistonikes, Ägypter von Geburt u. Adoptivsohn des Didymos, fand als Vortragsreisender in Sachen Homer großen Beifall (zum Beinamen s. H. Jacobson: AmJournPhilol 98 [1977] 413/5). Neben grammatischen Werken schrieb er 5 Bücher Αἰγυπτιακά voller Mirabilien (S. Neitzel, Apions Γλῶσσαι Ὁμηρικαί: Sammlung griech. u. lat. Grammatiker 3 [1977] 185/328; Αἰγυπτιακά: FGrHist 616). Im J. 40 nC. trat er vor *Caligula als Sprecher der alex. Judengegner auf (J. Straub: o. Bd. 2, 834f). Seine Abhandlung Κατὰ Ἰουδαίων mag, sofern sie als unabhängige Streitschrift zu gelten hat, mit diesen Aktivitäten in Verbindung stehen. Gegen ihn wandte sich Josephos mit Contra Apionem (vgl. u. Sp. 62). Im Klemensroman gilt Apion als Vertreter des heidn. Standpunktes (B. Rehm, Art. Clemens Romanus II [PsClementinen]: o. Bd. 3, 202; M. R. James, A manual of mythology in the Clementines: JournTheolStud 33 [1932] 262/5 zu PsClem. Rom. hom. 5, 13 u. recogn. 10, 21, 20; J. van Amersfoort, Traces of an Alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines: Studies in gnosticism and hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 13/30 zu PsClem. Rom. hom. 6, 3, 4/10 u. recogn. 10, 17/20. 30). Hauptwerk seines Nachfolgers Pamphilos war ein Lexikon Περὶ γλωσσῶν καὶ ὀνομάτων in 95 Büchern, in denen er frühere lexikalische Einzelarbeiten sammelte. Sein Λειμών behandelte die alten Mythen u. Verwandlungsgeschichten nach literarischen Quellen (C. Wendel: PW 18, 3 [1949] 336/49). Von der alex. Vorliebe für abgelegene Lokallegenden u. bisher unbekannte Sagenversionen zeugen auch die ‚Neuen Geschichten' des aE. des 1. Jh. nC. wirkenden Grammatikers u. Peripatetikers Ptolemaios Chennos, ein unterhaltsames Sammelwerk auf mythologischem, historischem u. literaturgeschichtlichem Gebiet, das auf alex. Sammlungen (*Enzyklopädie) von raren Sonderversionen mythologisch-paradoxographischer Erzählungen fußt, aber in nicht wenigen Fällen Augenblickserfindungen wiedergibt (Exzerpt: Phot. bibl. cod. 190 [3, 51/72 Henry]; A. Chatzis, Der Philosoph u. Grammatiker Ptolemaios Chennos [1914]; K.-H. Tomberg, Die Kaine Historia des Ptolemaios Chennos, Diss. Bonn [1967]). Von den Schriften des wahrscheinlich im 1./2. Jh. wirkenden Rhetors Ailios Theon v. Alex. haben sich nur Teile seiner für den Lehrer bestimmten Progymnasmata erhalten, aus denen noch der christl.-byz. Schulbetrieb schöpfte u. die sogar ins Armenische übersetzt wurden (V. Stegemann: PW 5A, 2 [1934] 2037/54; I. Lana, I progimnasmi di Elio Teone 1 [Torino 1959]). – Die alex. Philologie erreichte einen letzten Höhepunkt im 2. Jh. nC. Der Grammatiker Nikanor Hermeiu (Suda s. v. Νικάνωρ [3, 465f Adler]; H. Gärtner: KlPauly 4, 99f) befaßte sich unter Hadrian mit homerischen Fragen u. entwickelte in Περὶ στιγμῆς τῆς καθόλου eine systematische Interpunktionslehre (byz. Exzerpt: H. Hilgard [Hrsg.], Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam = Gramm. Graec. 1, 3 [1901] 26). Historisches Interesse verrät seine Abhandlung Περὶ Ἀλεξανδρείας (FGrHist 628 F 1f). Mit Fragen der Prosodie u. Wortbedeutung beschäftigte sich Eirenaios Attikistes (Minucius Pacatus). In 7 Büchern behandelte er lexikalisch geordnet den häufig angegriffenen Dialekt von Alexandria (Reitzenstein aO. 383; H. Gärtner: KlPauly 2, 214f). Eine (verlorene) Ἀττικὴ λέξις soll Valerius Pollio verfaßt haben, sein Sohn Diodoros ein Lexikon zu den zehn attischen Rednern (Suda s. v. Διόδωρος

u. Πωλίων Ἀλεξανδρεύς [2, 103; 4, 185 A.]; Phot. bibl. cod. 150 [3, 223 Henry]). Für ein Zitat aus diesem hält W. Schmid (PW 5, 1 [1903] 708, 12f) Clem. Alex. strom. 1, 79, 3. Gleichfalls ein Rednerlexikon u. eine (verlorene) Ἀνθηρῶν συναγωγή stellte der historisch schwer einzuordnende Alexandriner Valerius Harpokration zusammen (H. Schultz: PW 7, 2 [1912] 2412/6), den die Historia Augusta als Lehrer des Kaisers L. Verus nennt (Hist. Aug. vit. Ver. 2, 5). Er könnte identisch sein (F. Kudlien: KlPauly 2, 944) mit dem Vf. eines magisch-therapeutischen Περὶ φυσικῶν δυνάμεων (H. Gossen: PW 7, 2 [1912] 2416f), aus dem Tert. cor. 7, 5 (98 Fontaine) ein Rezept gegen Trunkenheit referiert (Gossen aO. 2417, 41/5; Fontaine im Komm. zSt.). Eine umfangreiche literarische Tätigkeit auf allen Gebieten der Grammatik entfaltete Apollonios Dyskolos (1. H. 2. Jh.), der als ‚Begründer der Grammatik u. Schöpfer der griech. Syntax' gilt (W. Schmid: PW 2, 1 [1895] 136, 53/5; D. L. Blank, Studies in the syntactic theory of Apollonius Dyscolus, Diss. Princeton [1981]). Auf seiner systematischen Zusammenfassung älteren Materials u. den Schriften seines zeitig nach Rom ausgewanderten Sohns Ailios Herodianos beruht ‚die gesamte technisch-grammatische Wissenschaft der späteren Zeit' (Schmid aO. 136, 49f). Ein umfassendes Werk Περὶ μέτρων verfaßte der Grammatiker Hephaistion (H. Gärtner: KlPauly 2, 1023f). Seine Epitome, das Ἐγχειρίδιον περὶ μέτρων, die einzige vollständig erhaltene griech. Darstellung des alex. Systems der Metrik, diente dem Schulunterricht bis in christl.-byz. Zeit. – Vgl. auch A. Wouters, The grammatical papyri from Graeco-Roman Egypt = VerhBrussel 92 (1979).

β. Mathematik u. Naturwissenschaften. Das ptolemäische Ä. trug entscheidend zur Entwicklung der hellenist. *Astrologie bei (W. u. H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 10). Zur astrologischen Literatur allgemein s. W. Gundel: o. Bd. 1, 820f, zu Hermes Trismegistos s. u. Sp. 25f u. *Hermetik. Alexandria wird angenommen als Entstehungsort des um 150/120 vC. redigierten astrologischen Handbuchs unter dem Namen des Ägypterkönigs *Nechepso u. seines Hohenpriesters *Petosiris (A. Wlosok, Laktanz u. die philos. Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 35; zu den Nechepso-Petosiris-Schriften allgemein s. Gundel, Astrologumena aO. 27/36, zum Einfluß auf *Firmicus Maternus K. Ziegler: o. Bd. 7, 954). Neben der Sterndeutung pflegte Alexandria die rein wissenschaftliche Sternforschung u. die theoretische wie praktische Mathematik. Zur Zt. Caesars wirkte hier der Anth. Pal. 14, 139 als Uhrmacher gerühmte, auch in anderen Fächern bewanderte Mathematiker Diodoros. Er hinterließ eine Schrift über das Analemma (F. Hultsch: PW 5, 1 [1903] 710/2). Menelaos, aus Alexandria stammend, aber wenigstens zeitweise in Rom tätig (Ptolem. alm. 7, 3 [2, 25. 27 Halma]), schrieb um 98 nC. mathematisch-astronomische Werke, von denen sich nur 3 Bücher Sphärik in arab. Übers. erhalten haben (A. A. Björnbo, Studien über Menelaos' Sphärik = AbhGeschMathWiss 14 [1902] 1/154). Nachhaltige Wirkung erzielten vor allem die zahlreichen astronomisch-astrologischen Schriften des in Alexandria bis unter Marc Aurel lebenden bedeutendsten Mathematikers Klaudios Ptolemaios (vgl. o. Sp. 23). Sein Hauptwerk Μεγάλη σύνταξις (‚Almagest'; P. Kunitzsch, Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arab.-lat. Überlieferung [1974]) wurde zur Grundlage der späteren östl. u. westl. *Astronomie (W. Gundel: o. Bd. 1, 832), sein Τετράβιβλος in der Astrologie viel benutzt. Daneben verfaßte er eine Harmonik (*Harmonie der Sphären), eine Optik, den erkenntnistheoretischen Traktat Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ u. geographische Werke, darunter gegen Ende seines Lebens die als Anleitung zum Kartenzeichnen gedachte Γεωγραφίας ὑφήγησις (Wolska-Conus aO. [o. Sp. 28] 171f [mit Lit.]). Übersicht über Werke u. Ausgaben bei F. Lasserre: KlPauly 4, 1224/32. Die alex. Kenntnisse auf dem breiten Gebiet der angewandten Mathematik faßte im ausgehenden 1. oder frühen 2. Jh. nC. Heron ὁ μηχανικός in lehrbuchartigen Schriften zB. über Landvermessung, Geschützbaukunde, Maschinen- u. Automatenherstellung (u.a. zur Beeindruckung von Tempelbesuchern) zusammen (K. Tittel, Art. Heron nr. 5: PW 8, 1 [1912] 992/1080; F. Krafft: LexAltWelt [1965] 1283f; D. Sakalis, Die Datierung Herons v. Alex., Diss. Köln [1972]). In christl. Zeit wurden sie dem Unterricht zugrundegelegt, überarbeitet, erklärt u. übersetzt (Greg. Naz. or. 7, 20 [PG 35, 780]; Herons Ausführungen über Gewölbebau kommentierte [nach Eutoc. in Archim. sph. cyl.: 3, 84 Heiberg] Isidor v. Milet, Erbauer der Hagia Sophia; zum Nachleben allgemein s. Tittel

aO. 1069/77; zu byz. Bearbeitungen Hunger 239. 325). Auf neupythagoreische Gemeinden in Alexandria wird wenigstens zum Teil die wuchernde anonyme/pseudonyme Literatur der griech.-ägypt. Alchemisten zurückzuführen sein, die in der Nachfolge des *Bolos v. Mendes die ältere chemisch-technische Rezeptliteratur für die Transmutation geringwertiger in edle Metalle zunehmend mit philosophisch-religiösen Vorstellungen u. Praktiken verbinden (vgl. W. Gundel, Art. Alchemie: o. Bd. 1, 243/8; J. H. Waszink, Art. Bolos [demokriteische Literatur]: o. Bd. 2, 502/8; R. J. Forbes, Art. Chemie: ebd. 1070; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1 [Paris 1950] 217/82).

γ. *Medizin.* Die anfängliche Freiheit anatomischen Präparierens (Plin. n. h. 19, 86; vgl. aber J. Scarborough, Celsus on human vivisection at Ptolemaic Alexandria: Clio Medica 11 [1976] 25/38) u. die günstigen Bibliotheksbedingungen machten Alexandria seit dem 3. Jh. vC. zum Mittelpunkt medizinischer Studien. Daraus erwächst neben der Rezeptliteratur auch ärztliche Biographie, Bibliographie, Echtheitsbestimmung, Chronologie, Exegese, Geschichtsschreibung u. Enzyklopädie (R. Fuchs, Geschichte der Heilkunde bei den Griechen: M. Neuburger/ J. Pagel, Hdb. der Geschichte der Medizin 1 [1902] 286). Die durch Herophilos v. Chalkedon u. Erisistratos aus Julis auf Keos begründete Medizin Alexandrias spaltete sich früh in mehrere, einander auch literarisch befehdende Richtungen, namentlich die Herophileer u. Empiriker. Serapion aus Alex. (um 200 vC.; K. Deichgräber, Die griech. Empirikerschule[2] [1965] 255; F. Kudlien: LexAltWelt [1965] 2783), eigentlicher Begründer der empirischen Medizin, wandte sich in Πρὸς τὰς αἱρέσεις gegen die anderen bestehenden Ärzteschulen u. stellte wohl unter dem Titel Διὰ τριῶν die eigene Methode dar; der praktischen Medizin widmete er ein mehrbändiges Werk Θεραπευτικά (Deichgräber aO. 164/8. 255f). Der Herophileer Mantias (2. H. 2. Jh. vC.), vor allem als Pharmakologe bedeutend, aber auch operativ tätig (M. Michler, Die alex. Chirurgen = Die hellenist. Chirurgie 1 [1968] 103f), verfaßte eine Reihe von Spezialschriften sowie eine Monographie Περὶ τῶν κατ' ἰητρεῖον (Galen. in Hippocr. med. offic. comm. 1, praef. u. 5 [18, 2, 629. 666 Kühn], zu weiteren Testimonien bei Galenos s. F. E. Kind, Art. Mantias nr. 4: PW 14, 1 [1928] 1257). Auf ein Werk Περὶ γυναικείων deutet Soran. gyn. 4, 14, 5 (CMG 4, 145) hin. Philoxenos schrieb zu Anfang des 1. Jh. vC. (Michler aO. 105) in Alexandria das erste griech. Standardwerk über operative Chirurgie in mehreren (verlorenen) Bänden (Cels. Med. 7 prooem. 3 [CML 1, 301]; Michler aO. 58/60. 104f). Etwa zur gleichen Zeit (ebd. 106f) dürfte der Allgemeinarzt u. Naturwissenschaftler Sostratos gelebt haben, dessen chirurgische Lehren u. Praktiken schon im Altertum kritisiert wurden (ebd. 108). Er verfaßte ein zoologisches Werk in 4 Büchern Περὶ (φύσεως) ζῴων (Sostrat. frg. 6/12 [M. Wellmann, Sostratos, ein Beitrag zur Quellenanalyse des Aelian: Hermes 26 (1891) 347f]) u. eines über giftige Lebewesen Περὶ βλητῶν καὶ δακέτων (frg. 1/5 [Wellmann aO. 346f]; H. Gossen, Art. Sostratos nr. 13: PW 3A, 1 [1927] 1203f; Michler aO. 61/3. 106/8). Gleichfalls in Alexandria wirkte um 75 vC. der bedeutende Mediziner Herakleides aus Tarent (H. Gossen: PW 8, 1 [1912] 494; W. D. Ross: OxfClassDict [1949] 415). Für dessen Wechsel von der herophileischen Schule zu den Empirikern stehen seine beiden Werke Πρὸς τὰ περὶ σφυγμῶν Ἡροφίλου u. Περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἱρέσεως. Daneben verfaßte er zwei große therapeutische Bücher über innere u. äußere Krankheiten, mehrere arzneikundliche Lehrschriften, in Dialogform ein ‚Symposion' über diätetische Fragen u. als erster Kommentare zu allen von ihm für echt gehaltenen Traktaten des Corpus Hippocraticum (Galen. in Hippocr. med. off. comm. 1 praef. [18, 2, 631 Kühn]; vgl. Deichgräber aO. 172/202. 258/61; Michler aO. 66/70. 110/3). Sein Zeitgenosse, der wegen seiner Gegengifte berühmte empirische Arzt Zopyros v. Alex., erstellte ein pharmakologisches Nachschlagewerk (Deichgräber aO. 205f. 261f; Michler aO. 70f. 113). Von seinem Schüler Apollonios aus Kition (um 60 vC.) hat sich ein Kommentar zur hippokratischen Schrift Περὶ ἄρθρων mit zahlreichen Illustrationen, die die verschiedenen Methoden zur Einrenkung der Gelenke anschaulich machen, erhalten (CMG 11, 1; vgl. J. Lollesch/F. Kudlien, Bemerkungen zum Περὶ ἄρθρων-Kommentar des Apollonios v. Kition: Hermes 89 [1961] 322/32); verloren sind hingegen seine 3 Bücher gegen die Hippokratesauslegung des Herophileers Bakcheios v. Tanagra (um 200 vC.) u. die 18 gegen die des Herakleides v. Tarent Πρὸς τὰ τοῦ Ταραντίνου (Erotian. 32

[5 Nachmanson]). Aus einer internistischen Schrift Θεραπευτικόν finden sich einige Zitate (vgl. Deichgräber aO. 206/9. 262f; Michler aO. 71. 114f). Von dem als Erfinder der Blasensteinzertrümmerung geltenden Ammonios Lithotomos (2. H. 1. Jh. vC.) sind nur einzelne Rezepte überliefert (Aët. Med. 7, 113 [CMG 8, 2, 381]; 14, 51; Paul. Aegin. 7, 16 [CMG 9, 2, 339]; vgl. Michler aO. 72. 115f). Dioskurides Phakas aus Alex., Leibarzt der Kleopatra, soll 24 bedeutende Werke verfaßt haben (Suda s. v. Διοσκορίδης [2, 113, 17/9 Adler] fälschlich ‚aus Anazarbos'), darunter ein Hippokratesglossar (PsGalen. gloss. s. v. Ἰνδικόν [19, 105 Kühn]) u. eine Schrift über die Libysche Pest (M. Wellmann, Art. Dioskurides nr. 10: PW 5, 1 [1903] 1129f). Rezepte u. ärztliche Schriften unter dem Namen der Kleopatra VII Philopator (gest. 30 vC.) sind unecht (Fuchs aO. 321). Apollonios Mys (um 25 vC.) schrieb in Alexandria eine umfängliche Verteidigung der herophileischen Medizin u. eine vielbenutzte Arzneimittellehre (M. Wellmann, Art. Apollonios nr. 103: PW 2, 1 [1895] 149f; F. Kudlien: LexAltWelt [1965] 216). – An die alex. Chirurgie des 1. Jh. vC. knüpft des Leonidas aus Alex. (Ende 1. Jh. nC.) Werk Χειρουργούμενα an, Hauptquelle der Chirurgen der pneumatischen Richtung, entstanden vermutlich in Rom, wo Leonidas zur Schule des Agathinos aus Sparta gehörte (M. Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes [1895] 16f; E. Kind, Art. Leonidas nr. 18: PW 12, 2 [1925] 2034). – Studienort, wenngleich nicht Wirkungsstätte, war Alexandria für die großen Ärzte u. medizinischen Schriftsteller Soranos v. Ephesos (gest. 138 nC.) u. *Galenos (gest. um 200), der nächst *Hippokrates die große medizinische Autorität der ausgehenden Spätantike, des MA u. der frühen Neuzeit wurde (O. Temkin, Galenism. Rise and decline of a medical philosophy [Ithaca, N. Y. 1973]). Sein Buch ‚De sectis ad introducendos' wurde eines der elementaren Lehrbücher im späteren alex. Medizinunterricht (ders., Byz. Medizin: H. Flashar [Hrsg.], Antike Medizin = WdF 221 [1971] 437; vgl. u. Sp. 79f).

δ. Sonstiges. Der wenigstens vorübergehend in Alexandria tätige Harpokration aus Mendes verfaßte im 1. Jh. nC. ein Werk Περὶ πλακούντων (Athen. dipnos. 14, 648B). Über Gymnastik unter sportlichen Gesichtspunkten schrieb zur Zeit Galens ein Theon v. Alex. Περὶ τῶν κατὰ μέρος γυμνασίων in 4 Büchern u. Γυμναστικά in mindestens 16 Büchern (J. Jüthner, Philostratos über Gymnastik [1909] 16/22).

5. Redner. Vgl. R. W. Smith, The art of rhetoric in Alexandria (The Hague 1974). Um die Gunst eines begeisterungsfähigen, aber launischen Publikums bemühten sich in Alexandria einheimische wie reisende Redner. Schriftlich hat sich von ihren Leistungen wenig erhalten (zu ägypt. Papyri s. Pack 123f). Eine (fingierte) alex. Rede des Apollonios v. Tyana gibt Philostr. vit. Apoll. 5, 26 wieder. Unter Trajan wandte sich Dion v. Prusa im Theater der Stadt an die Alexandriner (or. 32), um ihnen ‚ein offenes Wort' (32, 5) über ihr ungezügeltes Betragen u. ihre niedrigen Interessen zu sagen u. die ‚geistlosen Prunkreden' zu tadeln (32, 10), an denen sie sonst Gefallen fänden (E. K. Boothwick, Dio Chrys. on the mob of Alexandria: ClassRev NS 22 [1972] 1/3). Im J. 141 glänzte Ailios Aristeides (*Aristides Rhetor) als Redner in Alexandria (or. 36, 18. 34 K.), das ihn mit einer Statue (Inschrift: Ditt. Or. nr. 709) ehrte (R. Klein, Romrede des Aelius Aristides. Einführung [1981] 75f). Ob er in der Stadt am Nil auch seinen Prosahymnus auf Sarapis (or. 45 K.) vortrug, ist ungewiß (A. Höfler, Der Sarapis-Hymnus des Ailios Aristeides [1935] 4: in Smyrna; Christ/Schmid[6] 2, 2, 702: in Alex.). – Zur Gesandtenrhetorik s. U. Wilcken, Alex. Gesandtschaften vor Kaiser Claudius: Hermes 30 (1895) 481/98; Smith aO. 50/9; zur juristischen Beredsamkeit s. H. Schmidt, Der Einfluß der Rhetorik auf das Recht der Papyri Ägyptens, Diss. Erlangen (1949); Smith aO. 59/72. – Zu den Acta Alexandrinorum s. A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1264/6.

d. Übersetzungen ins Griechische bzw. Koptische. 1. Das manichäische Schrifttum. In Ä. sind eine manichäische Laienbibliothek (vgl. A. Böhlig, Die Gnosis 3. Der Manichäismus [1980]; Krause 708/10) in kopt. Sprache u. ein griech. Codex gefunden worden (L. Koenen, Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex: ZsPapEpigr 11 [1973] 240f). Ein großer Teil des Fundes, soweit es sich um Schriften Manis handelt, geht auf eine Übersetzung aus dem Syrischen zurück, bei den späteren manichäischen Werken ist die Ursprache umstritten. Während für die Kephalaia sich P. Nagel (Die Einwirkung des Griech. auf die Entstehung der kopt. Literatursprache: F. Altheim/R. Stiehl [Hrsg.], Christentum am Roten

Meer 1 [1971] 347_{63}) für ein aramäisches Original ausspricht, sind sie nach A. Böhlig (vgl. ebd.) aus dem Griech. übersetzt worden. Teile von zwei der sieben Werke Manis (216/76–77) sind in Ä. belegt: vom Lebendigen Evangelium ist der Anfang im Kölner Mani-Codex 66, 4/15 erhalten (A. Henrichs/L. Koenen, Ein griech. Mani-Codex [P. Colon. inv. nr. 4780]: ZsPapEpigr 5 [1970] 189/216; dies.: ebd. 19 [1975] 66). In kopt. Sprache sind Predigten zum Lebendigen Evangelium oder Lesetexte aus ihm in dem noch unveröffentlichten Codex PBerol. 15995 erhalten (vgl. A. Böhlig, Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums: ders., Mysterion u. Wahrheit [1968] 222/7; ders., Gnosis aO. 45_{135}). Briefe Manis sind in dem größtenteils nach dem letzten Krieg verloren gegangenen Codex PBerol. 15998 (ders., Mysterion aO. 184; ders., Gnosis aO. 46f) enthalten, ebenso im Kölner Mani-Codex (64, 3/65, 22; vgl. A. Henrichs/ L. Koenen: ZsPapEpigr 19 [1975] 64f; dies.: ebd. 5 [1970] 108f). Manis Leben u. die Entwicklung seiner Kirche werden beschrieben in den Manichäischen Homilien (42, 9/85, 34 Polotsky: Bericht über die Passion Manis u. das Schicksal der manichäischen Kirche unter Manis Nachfolgern Sisinnios u. Innaios) sowie im Kölner Mani-Codex, der den Titel Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ, ‚Über das Werden seines Leibes', trägt (A. Henrichs/H. Koenen: ZsPapEpigr 5 [1970] 103 Taf. Vb u. VI; dies., Der Kölner Mani-Codex [P. Colon. inv. nr. 4780]: ebd. 19 [1975] 1/85; 32 [1978] 87/199; 44 [1981] 201/318; 48 [1982] 1/59; R. Merkelbach: Manichaica: ebd. 56 [1984] 45/8; 57 [1984] 73/7). Die Kephalaia (PBerol. 15996 u. Chester Beatty Codex C) wollen nach einer mündlichen Tradition aufgezeichnete Lehrvorträge Manis sein (Böhlig, Gnosis aO. 50). Das Psalmbuch ist eine Sammlung von Hymnen für den liturgischen Gebrauch, die ins Kopt. übersetzt worden sind (vgl. ebd. 51).

2. *Das gnostische Schrifttum.* In der 1945 bei Nag Hammadi gefundenen Bibliothek (vgl. o. Sp. 117) befinden sich gnostische Werke, die kein christl. Gedankengut enthalten. Umstritten ist noch, ob dieses Fehlen als Beleg für eine vorchristl. Gnosis angesehen werden kann oder ob in diesen Schriften eine Entchristlichung früherer christl.-gnostischer Texte vorliegt (vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 543. 608f), wozu vor allem R. McL. Wilson (Gnosis u. NT [1971]) neigt. Während weitgehend Übereinstimmung herrscht, daß der nichtchristl. Eugnostosbrief die Vorlage für die christl. Sophia Jesu Christi ist (M. Krause, Das literar. Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 215/23; zu Eugn. [NHC III, 3; V, 1] vgl. Colpe 5, 131f, zu Soph. J. C. [NHC III, 4; PBerol. 8502, 3] ebd. 132/7) ist für andere Schriften ohne christl. Gedankengut eine vorchristl. Entstehungszeit umstritten. Zu diesen Schriften gehört die Adamapokalypse (NHC V, 5). Gegen eine vorchristl. Entstehung erhebt neuerdings G. M. Shellrude Bedenken (The Apocalypse of Adam. Evidence for a Christian Gnostic provenance: Gnosis and Gnosticism = NHStudies 17 [1981] 82/91; zu Apc. Adae vgl. auch Colpe 4, 163/5). Während F. Wisse (The redeemer figure in the Paraphrase of Shem: NovTest 12 [1970] 130/40, bes. 140) den vorchristl. Ursprung der Paraphrase des Sêem (NHC VII, 1) betont, hält K. M. Fischer sie für ein ‚gnostisches Spätprodukt' (Die Paraphrase des Sêem: Essays on the Nag Hammadi Texts, Festschr. P. Labib = NHStudies 6 [Leiden 1975] 266. 267_1; zu Paraphr. Seem vgl. auch Colpe 2, 106. 109/16). Auch der Verweis des Zostrianos (NHC VIII, 1) zu den nichtchristl.-gnostischen Schriften durch J. H. Sieber: J. M. Robinson (Hrsg.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden 1977) 368 wird vom ‚Berliner Arbeitskreis' (K.-W. Tröger [Hrsg.], Gnosis u. NT [1973] 65f) insofern angezweifelt, als zwei Sätze der Schrift als ‚christliche Reflexe' deutbar seien, die auch ‚sekundäre Glossen' sein könnten (ebd. 66; zu Zostr. vgl. auch Colpe 6, 150/9). Eine Erarbeitung des nichtchristl. Bestandteiles dieses Hss.fundes ist noch im Gange.

3. *Klassische griechische Literatur.* Erstaunlich ist, daß eine Reihe antiker griechischer Literaturwerke, vor allem philosophische Schriften, ins Koptische übersetzt, wenn dabei auch überarbeitet wurden. Erhalten sind Teile des Diogenes Laertios mit christl. Zusätzen (W. Till, Griech. Philosophen bei den Kopten: MémInstFrançArchOr 67 [1934] 165/75). Auch Platons ‚Staat' 9, 588b/589b ist als 5. Schrift in NHC VI in kopt. Sprache erhalten, wenn auch in gnostischer Überarbeitung (T. Orlandi, La traduzione copta di Platone, resp. IX, 588b–589b: RendicAccLincei 32 [1977] 45/62 [mit Lit.]).

e. *Schriftsteller. 1. Drittes Jh.* Vom 3. Jh. an sind uns aus Ä. gebürtige, griechisch schrei-

bende Schriftsteller häufiger namentlich bekannt. Zu ihnen gehört der eigentliche Begründer des Neuplatonismus *Plotinos, der iJ. 205 in Lykonpolis geboren wurde u., nach seinem Studium bei **Ammonios Sakkas (H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins = VortrDüsseldorf G 260 [1983]) in Alexandria, vor allem in Rom gewirkt hat. Dorthin zog es um 244 auch seinen Mitschüler Origenes den Platoniker, der in Rom sein Werk Περὶ δαιμόνων u. unter *Gallienus die Schrift "Οτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς veröffentlichte (Porph. vit. Plot. 20, 45; 3, 31; vgl. K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker [1962] 20f. 24). Als neuplatonischer Philosoph ist uns *Alexander v. Lykonpolis bekannt, von dessen Schrifttum ein gegen die Manichäer gerichteter, um 300 geschriebener Traktat erhalten ist. Von philosophischen Schriften eines zeitgenössischen alex. Peripatetikers Heliodoros weiß Longinos, Schüler des Ammonios u. des Origenes (περὶ τέλους praef.: Porph. vit. Plot. 20, 35f; Christ/Schmid[6] 2, 2, 834). – Eingehend über ägypt. Rechenmethoden handelt in der 2. H. des 3. Jh. Diophantos v. Alex. Von den 13 Büchern seines Hauptwerks 'Αριθμητικά sind 6 erhalten (A. Allard, Diophante d'Alexandrie. Les Arithmétiques. Histoire du texte grec, édition critique, traductions et scolies, Thèse Louvain [1980]; R. Rashed, Les travaux perdus de Diophante: RevHistSc 27, 2 [1974] 97/122; 28, 1 [1975] 3/30; R. Böker, Art. Diophantos nr. 4: KlPauly 2, 86/8; zur vermuteten Christlichkeit s. F. Hultsch, Art. Diophantos nr. 18: PW 5, 1 [1903] 1052f). Als Diophantos' Schüler betrachtet Michael Psellos (ep.: P. Tannery, Diophanti Alex. opera omnia 2 [1895] 38f) den Peripatetiker u. späteren Bischof von Laodikaia Anatolios v. Alex. (dazu s. u. Sp. 72f). Der unter Diokletian u. Konstantin am Museion lehrende Mathematiker u. Geograph Pappos verfaßte neben Ptolemaios- u. Eukleides-Kommentaren unter dem Titel Συναγωγή acht Abhandlungen mit Nachrichten über die griech. Mathematiker seit dem 4. Jh. vC. u. Referaten ihrer Schriften (ed. F. Hultsch [1875/78]; K. Ziegler, Art. Pappos nr. 2: PW 18, 3 [1949] 1084/106). Zu seinem geographischen Hauptwerk Χωρογραφία s. Wolska-Conus aO. (o. Sp. 28) 190f. – Im späten 3. Jh. wurden in Oxyrhynchos Dichterwettstreite veranstaltet, deren Siegern Steuerbefreiung winkte (POxy. 2338; vgl. Cameron 485). Gegen Ende dieses Jh. schuf in Alexandria (vgl. Vit. Alex. M. 1, 31, 4 [42 van Thiel]) ein Unbekannter aus älteren Quellen (alex. Alexanderbiographie, Briefroman, kleinere Einzelschriften) u. volkstümlicher Überlieferung die griech. Urfassung des sog. Alexanderromans, der, vielfach umgestaltet u. übersetzt, zu einem der weitestverbreiteten Werke der Weltliteratur werden sollte (H. E. Stier, Art. Alexander d. Gr.: o. Bd. 1, 263; R. Merkelbach, Die Quellen des griech. Alexanderromans[2] [1977]; H. van Thiel, Leben u. Taten Alexanders v. Maked. [1974] XI/XLVIII; K. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman [1976]). – Aus Naukratis in Ä. stammt Athenaios, Verfasser einer verlorenen Schrift über die Könige u. des zitatenreichen (zT. aus alex. Sammelwerken?) u. vielbenutzten ‚Sophistenmahles' (vgl. J. Martin, Art. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 660/2; H. Fuchs, Art. Enzyklopädie: o. Bd. 5, 505; L. Nyikos, Athenaeus quo consilio quibusque usus subsidiis Dipnosophistarum libros composuerit, Diss. Basel [1941]).

2. Viertes Jh. Der in den Prozeß von Skythopolis (359) verwickelte Andronikos aus Hermupolis, später außerhalb Ä.s tätig, wird von Zeitgenossen als Dichter von Dramen, Epen u. Dithyramben gerühmt (O. Seeck, Die Briefe des Libanius = TU 30, 1f [1906] 70; Cameron 487/9; R. v. Haehling: JbAC 21 [1978] 91f). Etwa 160 Epigramme sind von Palladas erhalten, der in der 2. H. des 4. Jh. in Alexandria lebte, darunter ironische Angriffe auf Erzbischof Theophilos (Anth. Pal. 9, 393; 10, 90f) u. das christl. Mönchtum (11, 384; R. Keydell: KlPauly 4, 430 [mit Lit.]; Al. Cameron, Palladas and Christian polemic: JournRomStud 55 [1965] 17/30; direkte Kenntnisse des AT versucht nachzuweisen D. Fogazza, Pallada, Anth. Pal. 10. 58 e il VT: RivFilolIstrCl 108 [1980] 317/9). Zu Claudius Claudianus, der seine Jugendwerke vor 395 in Alexandria schuf, s. W. Schmid, Art. Claudianus I: o. Bd. 3, 152/67; Al. Cameron, Claudian (Oxford 1970). Gegen Ende des Jh. beginnt sein Wirken der später in Kpel erfolgreiche Theotimos aus Kyrene. Seine Gedichte sind vollständig untergegangen (D. T. Runia, Another wandering poet: Historia 28 [1979] 254/6). – Von wiederaufblühender *Astrologie (Amm. Marc. 22, 16, 17) zeugt die nach 378 abgefaßte ‚Einführung in die Sterndeutekunst' (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν) des Paulos v. Alex. (ed. E. Boer [1958]). Sein Werk vermittelt Einblick

in älteste Systematiken vorwiegend der vulgären Astrologie (‚die weisen Ägypter‘) u. genoß in der wissenschaftlichen Astronomie der folgenden Jhh. großes Ansehen (W./H. G. Gundel aO. 236/9). Um 381 schrieb *Hephaistion v. Theben ein astrologisches Werk, das auch längere wörtliche Zitate aus den Werken älterer Astrologen enthält (ed. D. Pingree [1973/74]). Der Mathematiker u. Astronom Theon, Vater der *Hypatia, veranstaltete in der 2. H. des 4. Jh. eine Eukleides-Edition u. kommentierte Ptolemaios, so dessen Almagest u. Κανόνες (K. Ziegler, Art. Theon nr. 15: PW 5A, 2 [1934] 2075/80; A. Tihon, Le Petit Commentaire de Théon d'Alex. aux Tables faciles de Ptolémée = StudTest 282 [Città del Vat. 1978]). Da auch mit Astrologie u. Mantik befaßt, ist er vielleicht mit dem gleichnamigen Erklärer der Phainomena des Aratos identisch (E. Maaß, Comment. in Aratum reliquiae [1898] XXXIf. LVII/LXIV; dagegen Ziegler aO. 2079f). – Die Tradition der Hippokrateskommentare setzt der Iatrosophist Magnos aus Nisibis, Schüler u. Nachfolger des von Kaiser Julian nach Alexandria zurückberufenen (ep. 58, 426c [1, 2^2, 67 Bidez]) Archiatros Zenon v. Kypros, fort (O. Temkin, Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum: Kyklos 4 [1932] 41_6; zu Zenon s. F. Kudlien: PW 10A [1972] 147). Aus Zenons alex. Schule gingen gleichfalls hervor der dichtende Arzt Jonikos aus Sardes (Eunap. vit. soph. 22, 1f [89f Giangr.]) u. Oreibasios aus Pergamon, seit 355 Leibarzt Julians, auf dessen Wunsch er eine medizinische Exzerptensammlung Ἰατρικαὶ συναγωγαί in 70 Büchern veranstaltete (erhaltene Teile: CMG 6, 1f), aus der er später ein Lehrbuch medikamentöser u. diätetischer Therapie (synops.: CMG 6, 3) u. ein Eunapios gewidmetes Hausarzneibuch (ebd.) auszog (Hunger 2, 293f). Nicht genauer zu datieren ist der Archiater Theon aus Alex., dessen Werk Ἄνθρωπος Photios mit der Synopsis des Oreibasios vergleicht (bibl. cod. 220 [3, 139f Henry]; K. Deichgräber, Art. Theon nr. 17: PW 5A, 2 [1934] 2082). Vgl. I. Bloch, Griech. Ärzte des 3. u. 4. (nachchristl.) Jh.: Neuburger/Pagel aO. (o. Sp. 35) 481/92. Der Arzt Didymos v. Alex. verfaßte im 4./5. Jh. neben einer medizinischen Kompilation ein landwirtschaftliches Werk Γεωργικά in 15 Büchern, das ‚die Landwirtschaft u. ihre Lehre mystifizierte u. mit abergläubischen Manipulationen u. Prophezeiungen verband‘ (E. G. Schmidt, Art. Geoponica: KlPauly 2, 757; M. Wellmann, Art. Didymos nr. 7: PW 5, 1 [1903] 445). – Der Grammatiker Helladios aus Antinoupolis am Nil schrieb im 1. Viertel des 4. Jh. in jambischen Trimetern eine ‚Chrestomathie‘ (Prosa-Frg.: Phot. Bibl. cod. 279 [8, 170/87 Henry]) u. andere Schriften, darunter Νεῖλος, Αἰγύπτιος u. Πόλις Ἀντινόου, aber auch Ῥώμη u. Ἀθῆναι (ebd. [8, 187]; A. Gudeman, Art. Helladios nr. 2: PW 8, 1 [1912] 98/102). Ein Athanasios v. Alex. erstellte um die Jh.-Mitte Aristeides-Scholien u. Prolegomena zur Statuslehre des Hermogenes (F. W. Lenz, Aristeidesstudien [1964] 18. 91; Hunger 1, 75. 80). Grammatische Schriften, darunter eine verbreitete Ὀρθογραφία, veröffentlichte Eudaimon aus Pelusion (gest. nach 392; Suda s.v. Εὐδαίμων [2, 444, 9/11 Adler]; Seeck aO. 131; W. v. Strzelecki, Art. Orthographie: PW 18, 2 [1942] 1443f). Ein zweiter Helladios, Priester des Zeus in Alexandria, hatte die Stadt nach den Auseinandersetzungen dJ. 390 zu verlassen u. war dann als Grammatiklehrer, u. a. des Kirchenhistorikers Sokrates (Socr. h. e. 5, 16 [PG 67, 605A]), in Kpel tätig, wo er iJ. 425 zum comes primis ordinis (Cod. Theod. 6, 21, 1) aufstieg (Schriften: Phot. bibl. cod. 145 [2, 110 Henry]; vgl. A. Gudeman, Art. Helladios nr. 3: PW 8, 1 [1912] 102f). In den letzten Jahren des 4. Jh. wurde in Phainebythis bei Panopolis Horapollon d. Ä. geboren, der unter Theodosios II als Grammatiker vornehmlich an der Universität Alexandria wirkte (Suda s. v. Ὡραπόλλων [3, 615 Adler]; Maspero 181). Er widmete sich vor allem den Werken Homers u. Sophokles'. – Vgl. auch F. Schemmel, Die Hochschule von Alexandria im 4. u. 5. Jh. p. Ch. n.: NeueJbb 24 (1909) 438/57.

3. Fünftes Jh. Horapollon hatte zwei Söhne, Asklepiades u. Heraiskos, um 425 geboren, die noch stärker an der altägypt. Religion hingen u. gleichzeitig der antiken Bildung verpflichtet waren. Beide waren an der Universität Alexandria tätig, Asklepiades als Professor der Philosophie. Er schrieb ein Werk Περὶ Αἰγυπτίων Ὠγυγίων (Maspero 183). Sein Sohn, wegen seines gleichnamigen Großvaters Horapollon d. J. genannt, setzte das Werk seines Vaters fort. Er schrieb das Buch Πάτρια Ἀλεξανδρείας (Phot. bibl. cod. 279 [8, 187 Henry]; vgl. Maspero 190). Er gilt auch als Verfasser der beiden Bücher Ἱερογλυφικά (ebd. 191f; Ausgabe von F. Sbordone [Napoli 1940]) oder von Teilen des

Werkes (J. Osing, Art. Horapollon: LexÄgypt 2 [1977] 1275 [mit Lit.]), das angeblich in ägypt. Sprache verfaßt worden sein soll, aber nur griechisch erhalten ist. Zu dieser Gruppe bewußt heidnischer Gelehrter, die sich an der Universität Alexandria um Philosophen scharten (eine parallele Erscheinung stellen wir an der Universität Athen fest; vgl. Rémondon 63/78), gehörte auch der 440 in Panopolis geborene Dichter Pamprepios (R. Keydell: PW 18, 3 [1949] 409/15). Nach Studien in Alexandria u. Athen, einem Aufenthalt in Byzanz, wo er vielleicht bis zum Consul aufstieg (R. Asmus, Pamprepios, ein byz. Gelehrter u. Staatsmann des 5. Jh.: ByzZs 22 [1913] 320/47; R. v. Haehling: JbAC 23 [1980] 92/4), ging er 483/84 nach Ä., um die Heiden für Illos zu gewinnen. Ende Nov. oder Anfang Dez. 484 starb er mit dem Rebellen. Er gilt als letzter heidn. Dichter. Nach der Suda schrieb er 'Ετυμολογιῶν ἀπόδοσις u. 'Ισαυρικὰ καταλογάδην (4, 13, 26f Adler). Beide Werke sind verloren. Erhalten haben sich Bruchstücke einer Beschreibung eines Spätherbsttages u. ein Enkomion auf den Patrizier Theagenes (ed. H. Livrea [1979]; ebd. IXf umfass. Lit.-Verz.) in Hexametern, die den Hexametern des Nonnos nachgebildet sind. – *Nonnos v. Panopolis ist der bedeutendste Epiker nicht nur des 5. Jh., sondern der ganzen Kaiserzeit. Er wurde um 400 geboren, verfaßte im 2. Viertel des 5. Jh. (R. Keydell: PW 17, 1 [1936] 905) die ‚Dionysiaka', das größte Epos der griech. Literatur in 48 Büchern. Darin schildert er die Geschichte des Dionysos von seiner Geburt bis zur Apotheose, besonders ausführlich den Feldzug nach Indien, in Hexametern. Er gestaltet die kallimacheische Form des Hexameters (vgl. P. Maas, Griech. Metrik² [1929] § 90/100; Keydell aO. 912f) in die nonnianische um, die bei anderen Schriftstellern bis ins 7. Jh. nachweisbar ist. Während die Dionysiaka Nonnos als synkretistischen Heiden ausweisen, ist die Μεταβολὴ τοῦ κατὰ 'Ιωάννην εὐαγγελίου ἁγίου (Clavis PG 5641), eine Paraphrase des Johannesevangeliums in nonnianischen Hexametern, wohl als Alterswerk des Nonnos nach seinem Übertritt zum Christentum anzusehen. Er hat eine Reihe von Dichtern beeinflußt, die nicht nur in seiner Heimatstadt Panopolis geboren wurden wie der bereits genannte Pamprepios u. die noch zu nennenden Epiker Triphiodor, der die 'Ιλίου ἅλωσις, ein Epos über die Eroberung Trojas in 691 Hexametern, u. die nicht erhaltene 'Οδύσσεια λειπογράμματος schrieb (R. Keydell: PW 7A, 1 [1939] 178/80), u. der in Lykonpolis geborene Kolluthos. Während Triphiodor nur allgemein in die 2. H. des 5. Jh. gesetzt werden kann, war Kolluthos ein Zeitgenosse des Kaisers Anastasios (491/518). Er schrieb u. a. das 394 Hexameter umfassende Epos 'Αρπαγὴ 'Ελένης (W. Weinberger/W. Kroll: PW 11, 1 [1921] 1098f). Auch die zZt. Justinians wirkenden Johannes v. Gaza u. *Paulus Silentiarius sind ebenso wie *Musaios, der in einem Kleinepos die Liebe Leanders zu Hero darstellt (R. Keydell: PW 16, 1 [1933] 767/9; G. Schott, Hero u. Leander bei Musaios u. Ovid, Diss. Köln [1957]; zur Datierung u. [christl. ?] Konfession des Musaios s. M. Minniti Collona: Vichiana NS 5 [1976] 62/86), von Nonnos beeinflußt (P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Silentiarius [1912]). Im 5. Jh. lebte auch der in Panopolis geborene Epigrammatiker Kyros, der zu hohen Ämtern in Kpel aufstieg, unter Anklage des Heidentums von Theodosios II abgesetzt u. als Bischof nach Kotyaion in Phrygien verbannt wurde (Anth. Pal. 9, 136), aber dieses Amt wieder verlor (seine nicht nur wegen ihrer Kürze [rund 30 Wörter] bemerkenswerte Weihnachtspredigt behandelt E. Gregory: GreekRomByzStud 16 [1975] 317/24; Gedicht auf Daniel Stylites: Anth. Pal. 1, 99). Anscheinend aus christlicher Familie stammt Christodoros v. Koptos (Cameron 475). Er schrieb 491/518 ein Gedicht Περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου (Joh. Lyd. mag. 3, 26), ein Epos über den Isaurierfeldzug (497/98) des Kaisers Anastasios, Gedichte auf Geschichte u. Altertümer Kpels, Thessalonikes, Milets, Tralles' u. Aphrodisias' (Suda s. v. Χριστόδωρος [4, 827 Adler]) sowie eine *Ekphrasis auf Statuen im Kpler Gymnasium des Zeuxippos (Anth. Pal. 2; vgl. R. Stupperich, Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen: IstMitt 32 [1982] 210/35). – Neben den Dichtern sind Grammatiker wie Orion v. Theben, ein Nationalägypter aus priesterlichem Geschlecht, der neben anderen Schriften ein fast bis zum Verlöschen der byz. Kultur beliebtes Etymologikon verfaßte (C. Wendel, Art. Orion nr. 3: PW 18, 1 [1939] 1083/7; s. auch u. Sp. 48), u. der Geschichtsschreiber Olympiodor v. Theben zu nennen. Er schrieb ein 22 Bücher umfassendes, Kaiser Theodosios II gewidmetes Geschichtswerk, das die Jahre 407/35 behandelt u. auch auf eigenen Erleb-

nissen (zB. mit den Blemmyern in Nubien) beruhte (G. Moravcsik, Byzantino-Turcica[2] 1 [1958] 468/70; V. A. Sirago, Olimpiodoro di Tebe e la sua opera storica: Ricerche in mem. di C. Barbagallo 2 [Napoli 1970] 1/25; B. Baldwin, Olympiodorus of Thebes: AntClass 49 [1980] 212/31). Die Deklinations- u. Konjugationsregeln, die Theodosios v. Alex. (Anfang 5. Jh.; vgl. Synes. ep. 5 [26, 5 Garzya]) veröffentlichte, wurden zu einem der meistverwendeten Grammatik-Lehrbücher der christl.-byz. Schule (Hunger 2, 11f mit Hinweis auf spätere christl. Kommentatoren). Oros v. Alex., ‚ein vorzüglicher Kenner der grammatischen Literatur' (Erbse aO. [o. Sp. 23] 280), schrieb in Kpel vor 450 ein attizistisches Lexikon u. seine Hauptwerke Περὶ ὀρθογραφίας u. Περὶ ἐθνικῶν (C. Wendel, Art. Oros nr. 4: PW 18, 1 [1939] 1177/83; K. Alpers, Das attizistische Lexikon des Oros = Sammlung griech. u. lat. Grammatiker 4 [1981]). Als Grammatik-Lehrer in Kpel wirkte bis zu seiner Verbannung durch Kaiser Leon (457/74) auch Hyperechios v. Alex. Von seinen Schriften (Suda s. v. Ὑπερέχιος [4, 653 Adler]) haben sich keinerlei Bruchstücke erhalten (G. Funaioli: PW 9, 1 [1914] 281; v. Strzelecki aO. 1444f). – Mit *Hypatia (gest. 415), Tochter des Mathematikers Theon (s. o. Sp. 43), kam die alex. Richtung des Neuplatonismus zur Blüte (dazu s. A. C. Lloyd, The later Neoplatonists: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy[2] [Cambridge 1970] 314/22; E. Evrard, À quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?: RevÉtGr 90 [1977] 69/74). Etwas später begann seine Lehrtätigkeit in Alexandria der nach Athener Studien in seine Heimatstadt zurückgekehrte Neuplatoniker *Hierokles (N. Aujoulat, Sur la vie et les œuvres de Hierocles: AnnUnivToulouse NS 12, 3 [1976] 19/30). Er schrieb ‚Über die Vorsehung' (hrsg. von seinem Schüler Theosebios; frg.: Phot. bibl. cod. 214. 251) u. einen Kommentar zum sog. Goldenen Gedicht (ed. F. W. Koehler [1974]). In Athen verblieb hingegen als Mitarbeiter u. Nachfolger Plutarchs (Marin. vit. Procl. 11/3 [9/11 Boiss.]) der Alexandriner Syrianos, der zahlreiche Kommentare, u. a. zu Homer, Aristoteles u. Platon, vorlegte (Schriftenverzeichnis: Suda s. v. Συριανός [4, 478f Adler]; dazu K. Praechter: ByzZs 26 [1926] 253/64 bzw. ders., Kl. Schriften [1973] 222/33; vgl. ders., Art. Syrianos: PW 4A, 2 [1932] 1728/75). Erhalten sind seine Erläuterungen zur aristotelischen Metaphysik (Comm. in Aristot. Gr. 6, 1) u. zu den rhetorischen Schriften des Hermogenes v. Tarsos (ed. H. Rabe [1892/93]). Sein Schüler u. Nachfolger in der Leitung der Athener Akademie *Proklos studierte zuvor um 425 in Alexandria Mathematik bei Heron, Philosophie bei Olympiodoros d. Ä., der Aristoteles-Vorlesungen hielt, u. Grammatik beim oben gen., später in Kpel u. Kaisareia wirkenden Orion aus Theben (Marin. vit. Procl. 8f [7f Boiss.]). Die neuplatonische Philosophie vertrat in Alexandria ferner der dort geborene, aber in Athen von Syrianos ausgebildete Hermeias (K. Praechter, Art. Hermeias nr. 13: PW 8, 1 [1912] 732/5). Auf seine Athener Studienzeit geht der Kommentar zu Platons Phaidros zurück, der im wesentlichen nur eine Syrian-Vorlesung nachschreibt (ed. P. Couvreur [Paris 1901]). Leibliche Söhne des Hermeias sind die Proklos-Schüler Ammonios Hermeiu u. Heliodoros. Letzterer wandte sich stärker der Astronomie zu u. verfaßte einen Kommentar zur Εἰσαγωγή des Paulos v. Alex. (ed. E. Boer [1962]; vgl. o. Sp. 42) sowie eine Ἀστρονομικὴ διδασκαλία (F. Boll, Art. Heliodoros nr. 13: PW 8, 1 [1912] 18f; W./H. G. Gundel aO. [o. Sp. 33] 239). Sein älterer Bruder übte als Lehrer u. Schriftsteller seit der 2. H. des 5. Jh. (Lloyd aO. 316) beträchtlichen Einfluß aus. Seiner Schule entstammen bedeutende Neuplatoniker u. Aristoteles-Kommentatoren der Folgezeit, so Damaskios u. Simplikios, die ihn in Alexandria hörten (Damasc.: Phot. bibl. cod. 181 [2, 192 Henry]; Simplic. in Aristot. cael. 2, 8 [Comm. in Aristot. Gr. 7, 462, 20f]). Von Ammonios' eigener Hand besitzen wir den Kommentar zu Aristoteles' Περὶ ἑρμηνείας (Comm. in Aristot. Gr. 4, 5) sowie Schülerausgaben seiner Erläuterungen zur Aristoteles-Einleitung des Porphyrios (ebd. 4, 3), zu den aristotelischen Kategorien (ebd. 4, 4) u. zum Buch I der ersten Analytik (ebd. 4, 6; zu anderen Werken, Nachschriften des Joh. Philoponos u. Zitaten s. Zeller 3, 2, 894_1; L. G. Westerink, Anonymous prolegomena to Platonic philosophy [Amsterdam 1962] X/XIII; zu Ammonios' Verhältnis zum Christentum s. ebd. XIIf). Der Proklos-Schüler u. Arzt Asklepiodotos d. Ä. aus Alex., der von seiner karischen Wirkungsstätte Aphrodisias aus den Kult der Göttermutter auch in seine Heimatstadt verpflanzt haben soll (Damasc. vit. Isid. frg. 204

Zintzen), schrieb einen untergegangenen Timaios-Kommentar (Olympiod. in Aristot. meteor. 4, 8 [Comm. in Aristot. Gr. 12, 2, 321, 28]; vgl. Ueberweg/Praechter 644f). Als weiterer gebürtiger Alexandriner leitete die Athener Akademie um 490 für kurze Zeit der Proklos-Schüler Isidoros, der sonst vornehmlich in Alexandria lehrte. Sein von Damaskios verfaßtes Lebensbild (dazu H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 277/9) rühmt ihn als Kenner u. Freund der Literatur, der sich sogar ‚ein wenig' als Dichter versuchte; doch mußten andere die unbeholfenen Verse seiner Hymnen ‚nachträglich in die richtige Form bringen' (Damasc. vit. Isid.: epit. Phot. 61; frg. 112f Zintzen).

4. Sechstes/siebtes Jh. Ein Kompendium antiker astrologischer Literatur stellte in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh. der unter Anastasios (491/518) in Kpel praktizierende Ägypter Rhetorios zusammen (W./H. G. Gundel aO. 249/51; zum religiösen Bekenntnis des Vf. s. F. Cumont, Astrologues romains et byzantins: MélArchHist 37 [1918/19] 53f). – Über die Schließung der Athener Akademie (529) hinaus wurden in Alexandria von Heiden öffentlich philosophische Vorlesungen gehalten u. aus diesem Unterricht erwachsene Schriften verfaßt (Al. Cameron, The last days of the Academy at Athens: ProcCambrPhilolSoc NS 15 [1959] 7/29). Vermutlich noch hier, nicht erst in Athen, erstellte der aus Kilikien zu Ammonios Hermeiu (s. o. Sp. 48) gereiste Simplikios seinen Epiktet-Kommentar mit Kritik an christlichen Positionen u. scharfer Polemik gegen den Manichäismus (K. Praechter, Art. Simplicius: PW 3A, 1 [1927] 206). Sein Studienkollege, der als Aristoteles-Kommentator u. Naturwissenschaftler bekannte *Johannes Philoponos war oder wurde Christ. Ammonios-Schüler der letzten Generation ist Olympiodoros d. J., der, trotz der Heidenverfolgungen von 545/46 u. 562, bis nach 565 in Alexandria neuplatonische Philosophie unterrichtete. In Gestalt von Kollegnachschriften sind uns erhalten seine Erläuterungen zu den Kategorien (Comm. in Aristot. Gr. 12, 1) u. zur Meteorologie des Aristoteles (ebd. 12, 2) sowie zu den platonischen Dialogen Alkibiades (ed. L. G. Westerink [Amsterdam 1956]), Gorgias (ed. ders. [1970]) u. Phaidon (ed. W. Norvin [1913]; der Olympiodor zugeschriebene Philebos-Kommentar ist ein Werk Damaskios': L. G. Westerink, Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus [Amsterdam 1959] XV/XX). Spätere Vertreter dieser Aristoteliker-Schule, David, Elias, Stephanos v. Alex., sind Christen (s. u. Sp. 78f). Im Umkreis Olympiodors könnten die ps-aristotelischen Problemata inedita mit ihrem die Hippokratesdeutung der spätantiken Medizin zusammenfassenden Prooemium entstanden sein (H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung: Hermes 90 [1962] 402/18). Von einem vielleicht aus Athen gebürtigen Stephanos, der zwischen 550 u. 650 als Lehrer der Medizin u. der Philosophie in Alexandria tätig gewesen ist, haben sich Nachschriften einer Vorlesung über das Prognostikon des Hippokrates (CMG 11, 1, 2) u. Kommentare zu den hippokratischen Aphorismen (Auszüge: F. R. Dietz, Apollonii Citiensis, Stephani, Palladii, Theophili, Meletii, Damascii, Ioannis, aliorum scholia in Hippocratem et Galenum 2 [1834] 236/544) sowie zu Galens Therapeutik (ebd. 1, 233/344) erhalten. Allein sein Name könnte auf einen Christen hinweisen. P. Kunitzsch meint, daß noch bis 719 Medizin u. Philosophie an der Universität Alexandria gelehrt wurde (Über das Frühstadium der Aneignung antiken Geistes: Saeculum 26 [1975] 272f). Zwei in arab. Übersetzung erhaltene spätantike (4./7. Jh.) alexandrinische Kommentare zum hippokratischen Περὶ γυναικείων bespricht M. Ullmann: MedizinhistJourn 12 (1977) 245/62.

III. Lateinische Literatur über Ägypten. Die Abschnitte über Ä. im Geschichtswerk des Livius sind verloren. Im Corpus Caesarianum erhalten ist hingegen das Bellum Alexandrinum; vgl. ferner das Carmen de Augusti bello Aegyptiaco (Poet. Lat. Min 1, 212/20 Baehrens) u. Lucan. 8, 463/872. Seneca (4/65 nC.) bereiste Ä. u. schrieb ein nicht erhaltenes De situ et sacris Aegyptiorum (Schanz/Hosius 2, 706f) sowie in seinen Naturales quaestiones ein Buch über den Nil. Pomponius Mela veröffentlichte 40/41 nC. De chorographia libri tres. Buch 1 Kap. 9 ist Ä. gewidmet (Ball 70/2; F. Gisinger: PW 21, 2 [1952] 2360/411). C. Plinius Secundus (23–24/79 nC.) hat in den 37 Büchern seiner Naturalis historia, in der er nach der Lektüre von 2000 Büchern auch 20000 Einzelergebnisse mitteilen will, in Buch 5 u. 6 auch Ä. beschrieben (W. Kroll u. a.: PW 21, 1 [1951] 271/439; Ball 72/84). Auch in den Itineraria (W. Kubitschek: PW 9,2 [1916] 2308/66; Schanz/Hosius 4, 1, 112/5) wird Ä. behandelt. Es sind zu nennen das

Itinerarium Antonini Augusti aus der Zeit Diokletians (Kubitschek aO. 2344/52; Schanz/Hosius 4,1, 112/5; Ball 138/51), die Peutingersche Tafel, eine Kopie des 12./13. Jh. einer Straßenkarte aus dem 3. Jh. nC. (Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat [Graz 1976] mit Kommentar von E. Weber [ebd. 1976]; Ball 151/60) u. die Notitia dignitatum mit Angaben vE. des 4. Jh., um 430 redigiert (E. Polaschek: PW 17, 1 [1936] 1077/116; Ball 160/2; A. H. M. Jones, The later Roman empire [Oxford 1964]). Zur Behandlung Ä.s in der lat. Literatur vgl. R. Meyer, Die Bedeutung Ä.s in der lat. Literatur der vorchristl. Zeit, Diss. Zürich (1961).

C. Jüdisch. I. Die jüdische Minderheit in Ägypten. Erste Spuren jüdischer Einwanderer reichen bis in die Zeit unmittelbar nach der Eroberung u. Zerstörung Jerusalems iJ. 587 (568 ?) vC. (vgl. Jer. 26, 21f; 41, 1; 46, 14; Aristeas 13 u. die semitischen Personennamen der Elephantine-Papyri aus dem 5. Jh.: A. Cowley, Aramaic papyri of the 5th cent. B. C. [Oxford 1923]; B. Porten, Archives from Elephantine [Berkeley/Los Angeles 1968] u. bes. M. H. Silverman, Biblical name-lists and the Elephantine Onomasticon: Orientalia 50 [1981] 265/331). In den Eroberungskriegen Ptolemaios' I Soter (323/283) gegen Palästina kamen unter den Kriegsgefangenen auch zahlreiche Juden nach Ä. (Aristeas § 13 spricht sicher weit übertrieben von 100000). Enge wirtschaftliche u. militärische Verflechtungen mit der Besatzungsmacht verstärkten in der Folgezeit das jüd. Bevölkerungselement im Nillande ständig weiter. Als Palästina iJ. 198 vC. in der Schlacht bei Panion (im Quellgebiet des Jordan) an die Seleukiden fiel, büßte das reiche, vergleichsweise hoch entwickelte Ä. nichts von seiner Anziehungskraft für jüdische Einwanderer ein, die sich in mehr oder weniger geschlossenen Siedlungen von ‚der Senke nach Libyen bis an die Ränder Äthiopiens' (Philo Flacc. 43) mit deutlicher Massierung im Großraum der makedonischen Stadt Alexandria niederließen (Liste aller von Juden bewohnten Ortschaften Ä.s: Tcherikover/Fuks 3, 197/209). – Verteidigung des ἰουδαισμός (2 Macc. 2, 21) u. Kampfansage an den ἑλληνισμός (ebd. 4, 13) in Palästina (zu Bedeutung u. Tragweite dieser Vorgänge s. J. Goldstein, Jewish acceptance and rejection of Hellenism: Sanders 64/88 mit Anm. 318/26) führten unter Ptolemaios VI Philometor (181/45 vC.) auch hochgestellte Flüchtlinge u. Auswanderer (wie zB. den Sohn des in Jerusalem hingerichteten Hohenpriesters Onias III mit offenbar großem Anhang [Joseph. b. Iud. 1, 3; c. Ap. 2, 49]) an den Nil. Dieser Onias IV verstand es durch geschicktes Taktieren bei Hofe, sich u. einen Teil der ägypt. Judenschaft als die zuverlässigste ‚Stütze' des angefochtenen Thrones einzuführen, so daß er selbst eine Art Lehensgebiet erhielt, den jüd. Stadtteilen Alexandrias (zu Philons Zeiten 2 der 5: Flacc. 55) aber Privilegien u. der gesamten im Lande ansässigen Judenschaft der Bau des Tempels in Leontopolis gewährt wurde. Als Philometors Nachfolger Ptolemaios VIII Euergetes II (145/11 vC.), dessen Herrschaft zahllose Greueltaten gegen einstige Widersacher begleiteten (1 Macc. 15, 16/21), bald nach seinem endgültigen Regierungsantritt auch gegen die Juden Front machte (3 Macc. 5f verlegt das sicher stark übertriebene, schließlich nur um so wunderbarer vereitelte Massaker gegen die Juden [vgl. Joseph. c. Ap. 2, 53/5] bereits in die Zeit Ptolemaios' IV Philopator [221/04 vC.]), verfestigte sich das anscheinend besonders in der griech.-makedonischen Bevölkerungsgruppe schon länger unterschwellig vorhandene Mißtrauen merklich, so daß es in den zahllosen Konflikten, die der schleichende Zusammenbruch der Ptolemäerdynastie im Gefolge hatte, namentlich in Alexandria immer wieder zu Querelen u. anderen judenfeindlichen Aktionen kam (J. N. Sevenster, The roots of pagan antisemitism in the Ancient World [Leiden 1975] 184/8 zum Antijudaismus der Ägypter). Dennoch hielt der Zuzug aus Palästina auch im letzten vorchristl. Jh. anscheinend unvermindert an, so daß die Juden zZt. Philons mit schätzungsweise 200000 Bewohnern die stärkste ethnische Minderheit der Weltstadt Alexandria darstellten. Der Ethnarch regierte ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς (Strab.: Joseph. ant. 14, 117; S. Applebaum, The organisation of the Jewish communities in the diaspora: Safrai/Stern 1, 473/7; zum Rechtsstatus der ägypt. Juden allgemein A. Kasher, The Jews in Hellenistic and Roman Egypt = Publications of the Diaspora Research Institute 23 [Tel Aviv 1978] [hebr., mit engl. summary IX/XXII] mit beachtlichen Neuinterpretationen des papyrologischen Materials im Vergleich zur bisher maßgebenden Sicht [zB. U. Wilckens/V. A. Tcherikover u. a.]). – Da Au-

gustus nach anfänglichem Wohlwollen die Ethnarchenwürde abschaffte (zu den röm. Reformen der jüd. Selbstverwaltungsorganisation s. Kasher aO. 155/76. 277/90; M. Stern, The Jewish diaspora: Safrai/Stern 1, 124f; S. Applebaum, The legal status of the Jewish communities in the diaspora: ebd. 1, 434/40), wirkte sich die mit der Machtübernahme durch die Römer in ganz Ä. feststellbare Verschlechterung der Beziehungen zwischen Griechen u. Juden u. der Rechtslage der letzteren in Alexandria bes. drastisch aus u. führte mit Billigung, vielleicht sogar auf Anstiften des röm. Stadthalters unter Gaius Caligula (37/41 nC.) zur ersten blutigen Judenverfolgung im Reich (Einzelheiten Tcherikover/Fuks 1, 61/74; V. A. Tcherikover, The decline of the Jewish diaspora in Egypt in the Roman period: JournJewStud 14 [1963] 1/33). Doch trotz ständig wachsender Feindseligkeiten, nicht zuletzt aufgrund der bis zum äußersten gespannten Lage in Palästina, beherbergte das Nilland bis zu Trajans Zeiten die größte Diaspora (anders Joseph. b. Iud. 7, 4) u. mit etwa 1000000 (Philo Flacc. 43) nicht viel weniger Juden als das paläst. Mutterland (Schätzungen der Einwohnerzahl werden von der auf 40000 Mann bezifferten Streitmacht des Hasmonäers Jonatan [1 Macc. 12, 41] ausgehen müssen; Hekataios' angeblich 120000 Bewohner Jerusalems [Joseph. c. Ap. 1, 197] sind ebenso heillos übertrieben, wie König Ptolemaios' angeblich 100000 jüd. Kriegsgefangene; vgl. Safrai/Stern 1, 119f). – Die große Revolte in Trajans letzten Regierungsjahren (116/17 nC.) dezimierte diese große Volksgruppe am Nil u. verurteilte das hellenisierte Judentum bes. im Großraum Alexandria fortan zur Bedeutungslosigkeit. Zur wahrscheinlichen Bedeutung des ländlichen, bes. oberägypt. Judentums s. u. Sp. 55.

II. Jüdische Literatur. a. Allgemein. Die schriftliche Hinterlassenschaft der Juden auf ägyptischem Boden umfaßt literarische u. nichtliterarische Quellen, welch letztere von alltäglicher Korrespondenz über geschäftliche Unterlagen (zu den Elephantine-Papyri, zumeist Korrespondenz einer jüd. Militärkolonie dieser Nilinsel, doch darunter auch Bruchstücke der aus Mesopotamien stammenden Achikar-Erzählung s. Cowley aO.; Porten aO., zu den in der Diaspora in griechischer Sprache gesammelten 520 jüd. Papyri u. Ostraka, allergrößtenteils aus Ä., aber nur wenige von Juden selbst [Safrai/Stern 2, 1046] vgl. Tcherikover/Fuks; van Haelst; zur Problematik der Kriterien, speziell literarische Papyri als jüdisch einzustufen, zuletzt C. H. Roberts, Manuscript, society and belief in early Christian Egypt [London 1979] 74/8) bis zu Inschriften u. *Graffiti verschiedener Art reichen (von den 683 griech. Inschriften stammen gut 100 aus Ä., davon allein 80 von einem Friedhof bei Leontopolis, heute Tell-el Yehudieh [Safrai/Stern 2, 1043]). – Die vielfältigen Probleme, die diese neben Mesopotamien größte jüd. Minderheit ihrer Zeit in einem fremden, zusehends ablehnend eingestellten Kulturlande bewegten, u. die Bedürfnisse einer sicher beachtlichen Zahl von Sympathisanten u. Interessierten müssen auch ein reiches Schrifttum hervorgebracht haben (zur Einschätzung als Missions- oder Propaganda-Lit. s. u. Sp. 60). Manches davon war auch außerhalb Ä., anscheinend sogar in Rom, zugänglich, wo Alexandros Polyhistor (FGrHist 273F 19 mit Komm. 248/60. 268/70) im 1. Jh. vC. wohl bald nach Unterwerfung Judäas durch Pompeius (63 vC.) seine Exzerpte anfertigte. Dennoch hat sich aus der Ptolemäerzeit gerade nur soviel erhalten, daß der überragende Repräsentant jüdisch-hellenistischer Schriftstellerei, Philon v. Alex., nicht wie vom Himmel gefallen erscheint. – Wie die nichtchristl. griechischsprachige Lit. Ä.s vom 2. vor- bis zum 2. nachchristl. Jh. (s. o. Sp. 24f), wurde auch die jüd. größtenteils anonym oder pseudepigraph in Umlauf gesetzt. Deshalb fehlen bei vielen jüd.-hellenist. Werken eindeutige Zeugnisse, daß sie in Ä. verfaßt, übersetzt oder auch nur für Ä. geschrieben wurden; ebenso unsicher ist der ägypt. Ursprung jüdischer Werke in griechischer Sprache, die außerhalb Ä.s, zB. in Palästina, umliefen. Schließlich überdeckt die ausnahmslos christl. Überlieferungsgeschichte (dazu u. Sp. 59.67 u. J. H. Charlesworth, Christian and Jewish self-definition in light of the Christian additions to apocryphal writings: Sanders 2, 27/30) bei einigen sogar den ursprünglich jüd. Kern.

b. Sprachenproblem. Die ersten jüd. Einwanderer nach Ä. eigneten sich hier das Aramäische als Verkehrssprache an (vgl. E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine[3] [1912] 19; anders C. H. Gordon: JournNearEastStud 14 [1955] 56f). Aramäische Papyri u. Ostraka (vgl. zB. CIJ 2, 1437f. 1424) stammen aus der Zeit bis in die Mitte des 2. Jh. vC. Neben den 80 griech. Inschriften, die von die-

ser Zeit bis ins 1. Jh. nC. reichen, wurde in Tell-el Jehudieh (s. o. Sp. 54) keine einzige in Hebräisch oder Aramäisch gefunden (Safrai/Stern 2, 1043). Daraus wird gefolgert, daß sich Griechisch ab etwa 150 vC. auch im ägypt. Judentum als Alltagssprache durchsetzte. Dabei dürften allerdings deutliche Unterschiede zwischen Stadt u. Land geherrscht haben. So ist damit zu rechnen, daß Juden in ländlichen Gebieten, die von griechischen Einflüssen weniger berührt wurden, weiter das Aramäische u. in nachchristl. Zeit sogar das mischnische Hebräisch (früheste Belege: Kupferrolle aus Qumran u. in Privatkorrespondenz Bar Kochba-Briefe; vgl. ebd. 2, 1017f) benutzten oder die ägypt. Landessprache übernahmen (vgl. Dummer aO. [o. Sp. 20] 19/22). Völlig aufgegeben wurden semitische Idiome als Verkehrssprache wahrscheinlich nie, denn noch aus dem 4. Jh. nC. sind 2 Bruchstücke hebräischer Briefe erhalten (Safrai/Stern 2, 1047). Doch als Literatursprache gewann das Griechische bereits seit Ende des 3. Jh. vC. die Oberhand. Die christl. Überlieferungsgeschichte des größten Teils der hellenist.-jüd. Lit. Ä.s gestattet kein Urteil, ob die semitischen Idiome dadurch so vollständig verdrängt wurden, wie es heute den Anschein hat. Bes. die Aramäismen im kopt. AT werden auf Einflüsse der mündlichen jüd. Exegese (Targume) zurückgehen u. könnten jüdischen Ursprung der Übertragung zumindest eines Teiles der atl. Bücher ins Koptische andeuten. Die Schöpfer des Koptischen als Literatursprache wären dann im Judentum (wohl hauptsächlich Oberägyptens) u. nicht, wie vielfach vermutet, in christlichen Landgemeinden zu suchen (vgl. L. Th. Lefort, Eimêti dans le NT sahidique: Muséon 61 [1948] 153/70, bes. 169f; A. Guillaumont, Copte meh mooy = ,puiser de l'eau': RevÉgyptologie 24 [1972] 80/3).

c. Die LXX. Ausgangspunkt u. Grundlage der jüd. Lit. Ä.s ist die LXX. Sie reicht bis Ptolemaios II Philadelphos (283/47 vC.) zurück. Nach Aristeas §§ 11. 120/7. 172/86. 301/11 (s. u. Sp. 62; **Aristeasbrief) wurde sie im Auftrag des genannten Königs mit dem Pentateuch durch eigens dazu bestellte Schriftgelehrte aus Jerusalem in Alexandria begonnen u. stand im Rahmen der wahrscheinlich auch staatsrechtlich für die Gewährung von Privilegien an abweichende Formen der Gottesverehrung in Angriff genommenen Erfassung in griechischer Sprache bisher nicht zugänglicher heiliger Schriften von Untertanen des Ptolemäerreiches (vgl. B. H. Stricker, De brief van Aristeas. De hellenistische codificaties der praehelleense godsdiensten = VerhAmsterdam NF 62, 4 [1956], bes. 75/7). Ob dieser aus zeitlichem Abstand verfaßte legendäre ,Bericht' nicht letztlich dahingehend zu verstehen ist, daß aus einer Vielzahl umlaufender griech. Pentateuchübersetzungen lediglich eine, eben unsere LXX, als die angeblich älteste u. von höchsten Stellen legitimierte durchgesetzt werden sollte, gehört zu den nach wie vor kontroversen Grundfragen der LXX-Forschung. Entsprechend umstritten ist, inwiefern die griech. Übersetzung, ähnlich wie die aramäischen Targume (zum Übersetzungsverfahren vgl. Neh. 3, 8), aus dem Bedürfnis des Diaspora-Judentums entstanden u. die überlieferte LXX deswegen nur die mehr oder weniger zufälligen Überreste örtlich u. zeitlich verschiedener, voneinander unabhängiger Teil- oder Einzelübersetzungen darstellt. – Schon der jüd. Geschichtsschreiber Demetrios (nicht wie Joseph. c. Ap. 1, 218 mit dem griech. Leiter der Alexandrinischen Bibliothek Demetrios v. Phaleron zu verwechseln; vgl. u. Sp. 57f) setzt eine griech. Fassung des Buches Genesis voraus (N. Walter: JüdSchrHRZ 3, 2, 281_{6f}; B. Z. Wacholder, Biblical chronology in the hellenistic world chronicles: HarvTheolRev 61 [1968] 452/8). Bis zum Ausgang des 2. Jh. vC. wurde außer Torah u. Propheten auch ein Teil der ,Schriften' griechisch übersetzt (vgl. Sir. [Vorwort des Übersetzers]), einige, wie zB. Ester (das Kolophon spricht von einem Lysimachos, dem Sohn eines in Jerusalem ansässigen Ptolemaios, u. daß diese Übersetzung im 4. Regierungsjahr von Ptolemaios [IX] u. Kleopatra [d. h. iJ. 77 vC., nach anderen schon iJ. 114 vC.] nach Ä. gebracht wurde), vielleicht sogar in Palästina (vgl. Hengel, Judentum 186/90. 292). Vielfach weichen diese Übersetzungen von der Fassung ab, in der die Schriften später in den hebr. Kanon aufgenommen wurden. So sind, um den religiösen Charakter u. die Aktualität des Berichteten zu erhöhen, dem Buch Ester 6 Zusätze eingefügt (kurz analysiert von Nikkelsburg 172/5). Wie diesen Zusätzen, so liegen wahrscheinlich auch einigen der später nicht im hebr. Kanon vertretenen LXX-Schriften, wie zB. dem Buche Jesus Sirach (nach dem Vorwort von dem um 130 vC. nach Ä. gekommenen Enkel des Verfassers ins

Griechische übertragen), semitischsprachige Vorlagen zugrunde. Anderes, wie das Gebet Manasses (erstmals bezeugt Didasc. Apost. 2, 22, 12/6 [1, 84/8 Funk]), wurde nur in lockerer Anlehnung an solche Vorlagen oder, wie das Buch der Weisheit (allenfalls bis auf die ersten 6 Kapitel) u. das 2. Makkabäerbuch (bis auf 1, 1/2, 18), nur unter Verwendung biblischen Materials direkt in Griechisch abgefaßt (zu Einzelheiten vgl. die Einleitungen, zB. kurz Rost, bes. 47/50. 69f. 41/4. 58/61. 77/82), wobei aber jeweils enge Berührung zu palästinischen Traditionen unverkennbar ist. Möglicherweise entstammt auch der Erzählkreis um Habakuk u. Daniel dem Alexandria des 2. vorchristl. Jh. (s. A. Strobel, Art. Habakuk: o. Bd. 13, 216).

d. Literatur außerhalb der LXX. Durch die LXX lernten die meisten jüd.-hellenist. Schriftsteller Ä.s die Traditionen ihres Glaubens kennen. Daneben muß aber reger Austausch mit Palästina bestanden haben; denn ganz im Gegensatz zu der lange Zeit beliebten scharfen Trennung zwischen paläst. u. hellenist. Judentum weist auch die griechischsprachige jüd. Lit. Ä.s, die nicht, oder zumindest nicht dauerhaft u. allgemein, zu den Bestandteilen jüdischer Sammlungen heiliger Schriften gehörte, genauso vielfältige Berührungen mit Palästina auf (vgl. bes. für den halachischen Bereich S. Belkin, The Alexandrian halakah in apologetic literature of the 1st cent. C. E. [Philadelphia 1936] u. ders., Philo and the oral law [Cambridge, Mass. 1940]), wie umgekehrt seit dem 3. Jh. vC. eine bislang weniger beachtete geistige Ausstrahlung der ägypt. Diaspora auf Jerusalem u. Palästina nicht zu übersehen ist (vgl. A. B. Mare, The influence of Egypt on Hebrew literature: AnnArchAnthrLiv 19 [1922] 3/26; Hengel, Judentum 331f). Der griech. Charakter dieser jüd. Lit. Ä.s liegt deshalb mehr in Sprache u. äußerer Form als im Gehalt.

1. Autorenliteratur. Im Gegensatz zu Palästina, wo jüdische Lit., von Josephus abgesehen, fast nur anonym oder pseudepigraph umlief, sind aus Ä. verschiedene Autoren exegetischer, poetischer u. historischer Werke namentlich bekannt.

a. Mit richtigen Verfasserangaben. aa. Bibelauslegungen. Der älteste datierbare Autor aus dem jüd. Alexandria ist Demetrios. Von seinen Erläuterungen der Torah (ob auch zu den drei letzten Büchern, ist unbekannt) hat Alexandros Polyhistor in seinem Werk ,Über die Juden', das Eusebios v. Kaisareia ausführlich exzerpiert hat (FGrHist 273 F 19), fünf Frg. erhalten (A.-M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca = ders./M. de Jonge [Hrsg.], Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3 [Leiden 1970] 175/9; dt. Übers.: N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: JüdSchrHRZ 3, 2 [1975] 284/92), ein kurzes sechstes hat Clemens v. Alex. (strom. 1, 141, 1f) einer unbekannten Quelle entnommen (Denis aO. 179; Walter, Exegeten aO. 292). Daraus geht hervor, daß Demetrios wohl unter Ptolemaios IV Philopator I (221/04 vC.) geschrieben hat. Außer der Benutzung der LXX u. Berührungen mit den hermeneutischen Methoden hellenistischer Schriftauslegung (vgl. ebd. 281f) deutet seine Verwendung der ptolemaischen Ära auf Alexandria als Heimat oder Wirkungsstätte. – Benutzung der LXX ist auch das einzige Indiz, daß ein sonst unbekannter Jude Aristeas (Vf. des sog. Aristeasbriefes wird als Grieche vorgestellt), von dem Eus. praep. ev. 9, 25, 1/4 das einzige Frg. erhalten hat (Denis aO. 195; Walter, Exegeten aO. 295 [mit seiner Einleitung aO. 293f]), in Ä. oder Alexandria gelebt hat. – Dagegen stellt Aristobulos (wohl um die Mitte des 2. Jh. vC.; Bezeichnung ,Lehrer des Königs Ptolemaios' [2 Macc. 1, 10; Clem. Alex. strom. 1, 150, 1; vgl. 5, 97, 7; Eus. praep. ev. 8, 9, 38; chron. ab Abr. 1841] wohl auf Ptolemaios VI Philometor [181/45 vC.] bezogen, aber lediglich aus seinem Werk erschlossen u. deswegen historisch nicht zwingend; zur Datierung Walter, Exegeten aO. 261f u. ders., Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 35/51) nach der inzwischen am besten fundierten Auffassung (zur immer wieder bestrittenen Echtheit der Fragmente ebd. 52/123 u. ders.: JüdSchrHRZ aO. 264/6) mit seiner allegorischen, von stoischem Geist durchdrungenen Auslegung anthropomorphistischer Züge im biblischen Gottesbild den Anfang jener jüd.-alex. *Hermeneutik dar, die dann in Philon v. Alex. (13 vC./45–50 nC.) ihren Höhepunkt erreichen sollte (s. u. Sp. 62). Bis auf zwei kurze Zitate bei Clemens v. Alex. entstammen die erhaltenen Fragmente aus Aristobulos' Werk Eusebios (Denis aO. 217/28; Walter, Exegeten aO. 269/79).

bb. Dichter. Epische oder dramatische Gestaltungen biblischer Stoffe sind nur mit einigen Vorbehalten für Ä. oder Alexandria in

Anspruch zu nehmen. Von den beiden Epikern Philon u. Theodotos (zu Werk u. wahrscheinlicher Herkunft Denis 270/3) u. dem Dramatiker Ezechiel (vgl. Eus. praep. ev. 9, 28, 1 u. Clem. Alex. strom. 1, 155, 1), deren Werk in kleinen Bruchstücken erhalten ist, könnte man mit B. Snell (Ezechiel's Moses-Drama: ders., Szenen aus griech. Dramen [1971], bes. 171), nur bei letzterem wegen der Erwähnung des Vogels Phönix (254/69 [Denis aO. 216 bzw. TrGF 1, 301], vgl. auch Fraser 1, 707; zur Lokalisierung der Tradition einer Erscheinung dieses Vogels beim Exodus in Ä. s. R. van den Broek, The myth of the Phoenix according to classical and early Christian traditions [Leiden 1972], bes. 44/7; P. W. van der Horst, De joodse toneelschrijver Ezechiel: NedTheolTijdschr 36 [1982] 111f) an Alexandria als Wirkungsstätte denken; außerdem wird Samaria (Denis 276), Palästina (M. Hadas, Hellenist. Kultur [1963] 121), Kyrene (Y. Gutman, Hasifrut ha-Jedudit ha-Hellenistit 2 [Jerusalem 1963] 66/8) genannt oder jede eindeutige Zuweisung für ganz unsicher angesehen (P. Dalbert, Die Theologie der hellenist.-jüd. Missions-Literatur unter Ausschluß von Philo u. Josephus [1954] 55). Für Stil, Metrik u. Wortwahl war Euripides Ezechiels Vorbild (vgl. H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 [1965/66] 252; zu Gestalt u. Wirkung des Dramas vgl. van der Horst, Ezechiel aO. 97/112).

cc. Geschichtliche Darstellungen. Auch die spärlichen Reste der historischen Lit. jüdischer Hellenisten aus den beiden letzten vorchristl. Jhh. sind fast ausschließlich durch Exzerpte der Kirchenväter aus Alexandros Polyhistors genanntem Buch über die Juden erhalten. Nur die wenigsten der FGrHist 273 F 19 (vgl. ebd. 722/37) Genannten sind eindeutig mit Ä. u. Alexandria in Verbindung zu bringen. Dazu gehört der (wahrscheinlich) ägypt. Jude Artapanos, der wohl um 100 vC. in seiner romanhaften Gestaltung der biblischen Moses-Erzählung (Ex. 1/7; für die Fragmente FGrHist 726; Denis aO. 186/95; dt. Übers. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker: JüdSchrHRZ 1, 2 [1980] 127/36) Moses nach hellenistischem Vorbild als mit Hermes = ägyptischer Thot gleichgesetzten Kulturheroen darstellt, der, von der Prinzessin Merris adoptiert, das Nilland später als Erwachsener mit allerlei nützlichen Dingen beschenkt (frg. 3, 3/6 [ebd. 129; Denis aO. 187]) u. sogar die Tierverehrung eingeführt habe (frg. 3, 12 [ebd. 190; Walter, Historiker aO. 130f]). – Wenig später verfaßte ein gewisser Philon (d. Ä.; nach Walter, Historiker aO. 113 [mit Anm. 5] u. a. nicht mit dem gleichnamigen, wahrscheinlich paläst. Epiker [FGrHist 729] zu verwechseln) ein Werk über die ‚Könige der Juden‘ (Clem. Alex. strom. 1, 141, 3), ob in Ä. oder nur durch eine in Alexandria entstandene unbekannte Quelle erwähnt, muß offenbleiben (vgl. Walter, Historiker aO. 112/4 [Lit.]).

β. Unter falschen nichtjüdischen Autorennamen. In der Gefolgschaft von Hieronymus (vir. ill. 38 [27 Bern.]) wird die jüd.-hellenist. Lit. (auch die außerhalb Ä.s) gern als apologetische oder sogar missionarische bezeichnet (nach Walter, Historiker aO. 97_5 bildete das propagandistische Motiv schon die Absicht, ‚in der Clemens von Alexandrien u. Eusebios diese Texte zitierten‘). Auch V. A. Tcherikover (Jewish apologetic literature reconsidered: Eos 48, 3 [1956] 169/93) wollte die apologetische Absicht nur graduell, nicht jedoch grundsätzlich ausschließen. In der ägypt.-alex. Diaspora indes haben jüdische Schriftsteller höchstens die anerkannten griech. Autoren oder Autoritäten unterschobenen projüdischen Bekenntnisse (zB. des biblischen Gottesglaubens, der Abhängigkeit der Griechen von Moses u. dgl.) primär oder ausschließlich zur Abwehr judenfeindlicher Angriffe oder zu propagandistischen Zwecken verfaßt (anders Speyer 155/60, wo bes. 158f zwischen der nach innen, an die griechisch sprechenden Juden gerichteten Neben- u. der nach außen, für Nichtjuden gemeinten Hauptabsicht unterschieden wird). So wurde dem ersten griech. Schriftsteller, der in seinem Ä.werk (FGrHist 264 F 21/3) ausführlich u. positiv über die Juden berichtete, *Hekataios v. Abdera (nicht Milet; vgl. FGrHist 264 F 6 mit Komm.; zu Person u. Werk F. Jacoby, Art. Hekataios nr. 4: PW 7, 2 [1912] 2750/69 u. FGrHist 264 F 21/4 mit Komm.) ein Buch unbekannten Titels über die Juden (vgl. Joseph. c. Ap. 1, 183/214; 2, 43) u. ein weiteres mit dem Titel ‚Über Abraham u. die Ägypter‘ (Clem. Alex. strom. 5, 113, 1f; vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 159a. 154/68; Fragmente: Denis aO. 199/202; dt. Übers. Walter, Historiker aO. 154/60; zu den Echtheitsfragen allgemein u. zur Abgrenzung von PsHekataios I u. PsHekataios II ebd. 144/51 u. M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism [Jerusalem 1976] 1, 21/5 [Lit.]

sowie bes. B. Schaller, Hekataios v. Abdera über die Juden: ZNW 54 [1963] 15/31 u. Sanders 453 s. v. Hecataeus of Abdera; B. Z. Wacholder, Eupolemos. A study of Judaeo-Greek literature [Cincinnati u. a. 1974] 262/73 erschließt aus Joseph. c. Ap. 2, 43f einen dritten PsHekataios) zugeschrieben u. wohl doch nur aufgrund unbewiesener Prämissen von angeblich professionellen jüd. Fälschern, ja ‚Fälscherbande(n)' (vgl. H. Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch: ArchGeschPhil 3 [1890] 471 bzw. ders., Kl. Schriften [1969] 286) auch Berosos sowie den großen griech. Chronographen Apollodoros u. Eratosthenes heute verlorene chronographische Werke unterschoben (gegen die Speyer 165_3 genannten Autoren; vgl. Hengel, Anonymität 236f). Dagegen wurde unter dem Namen des Spruchdichters Phokylides (6. Jh. vC.) eine im Geiste der Weisheitstradition gehaltene ethische Spruchsammlung (P. W. van der Horst, The sentences of Pseudo-Phocylides [Leiden 1978]; zum Pseudonym ebd. 59/63) in Umlauf gesetzt. Dem legendären Pythagoras u. Klassikern wie *Hesiod, Aischylos, Euripides u. Sophokles legten Juden Bekenntnisse des einen wahren Gottes in den Mund (Frg. der pseudonymen Tragikerverse TrGF 2, 169/73 Kannicht/Snell u. allgemein Denis aO. 161/74; vgl. ders. 223/30). Von den verschiedenen jüd. Dichtungen, die an den Namen des Orpheus geknüpft sind, blieben ein Hymnus (Orph. frg. 284 Kern) u. das sog. Vermächtnis des Orpheus (ebd. 245/7) erhalten. Was von den genannten u. anderen diskutierten jüd. Fälschungen jener Zeit tatsächlich ägyptisch-alexandrinischen Ursprungs ist, muß offenbleiben. Auch was von den höchstwahrscheinlich bereits jüdischen Sammlungen gefälschter Dramatiker- u. Dichterverse, die noch den christl. Apologeten u. Kirchenschriftstellern bis hin zu Clemens v. Alex. u. Eusebios vorgelegen haben müssen (zu diesen Gnomologien u. Florilegien im einzelnen Walter, Thoraausleger 179/87. 200f, bes. 183_1), auf Alexandria zurückgeht, ist eindeutig nicht mehr auszumachen. Dagegen gilt die Herkunft unseres heutigen 3. u. von Teilen zumindest des 5. Buches der weit verbreiteten Oracula Sibyllina aus dem alex. Judentum spätestens des letzten vorchristl. Jh. als sicher (V. Nikiprowetzky, La troisième Sibylle = Études Juives 9 [Paris/La Haye 1970] 227/67, zur Datierung ebd. 195/225; kurz zu den Sibyllinen insgesamt Denis 111/22; Conzelmann 211/7). – Zweifellos steht auch hinter dem Brief des Aristeas (**Aristeasbrief) an seinen Bruder Philokrates (SC 89; dt. Übers. N. Meisner: JüdSchrHRZ 2, 1 [1973]) ein Jude, obwohl sich der Schreiber als Heide (15f) u. sonst unbekannter hoher Hofbeamter Ptolemaios' II Philadelphos (283/47 vC.) ausgibt. Von den bisher erwähnten Fälschungen unterscheidet sich das als Privatbrief fingierte Pseudepigraphon auch dadurch, daß es wohl so gut wie ausschließlich für die jüd. Gemeinde selbst bestimmt war u. im Kern lediglich eine bereits bestehende u. später unabhängig vom PsAristeasbrief weiterwirkende Legende zu einer Gründungsurkunde des alex. Judentums ausbaut. Die darin gebotene Entstehungslegende der LXX erweckte später das besondere Interesse der Christen.

γ. Philon. Durch die Vielseitigkeit seines literarischen Schaffens u. die umformenden Neuinterpretationen der Torah bezeichnet der reiche, als Leiter der Gesandtschaft der (alex.) Juden an Kaiser Caligula iJ. 40 nC. auch politisch einflußreiche Alexandriner Philon Höhepunkt u. Abschluß der jüd.-hellenist. Literatur Ä.s. Seine Quellen u. damit seine Originalität sind noch nicht abschließend erforscht, gehen aber deutlich über das hinaus, was uns von der jüd. Literatur des Nillandes erhalten ist. Unbekannt ist auch, wie repräsentativ Philons Gedankenwelt für das alex. Judentum ist. Seine prinzipiell jüd. Ausrichtung erhellt aus seiner fast ausschließlichen Beschäftigung mit der Erklärung der Bibel, insbes. des Pentateuch, in Gestalt der als inspiriert geltenden LXX (nur 5 Titel seines umfangreichen Werkes [dazu L. Cohn, Einteilung u. Chronologie der Schriften Philons: Philol Suppl. 7 (1899) 385/436 u. L. Massebieau/É. Bréhier, Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de Philon: RevHistRel 53 (1906) 25/64. 164/85. 267/89; zu nur dem Namen nach bekannten Schriften Schürer 3^4, 687] wenden sich nicht-exegetischen Themen zu) u. aus den Kriterien, die seine Übernahme heidnischen Bildungsgutes leiteten (vgl. I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung [1932]; zu Philon allgemein H. L. Goodhard/E. R. Goodenough, A general bibliography of Philon Judaeus: E. R. Goodenough, The politics of Philon Judaeus [New Haven 1938] 127/321 u. außer den Standardwerken von É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex-

andrie[3] [Paris 1950] u. H. A. Wolfson, Philon 1/2 [Cambridge, Mass. 1947] jetzt AufstNiedergRömWelt 2, 21, 1 [1984]). Der Liber antiquitatum biblicarum (SC 229f) wurde mit Philon zusammen überliefert u. ihm deswegen zugeschrieben, dürfte aber palästinischen Ursprungs sein.

2. Anonyme u. pseudepigraphe Literatur. Die übrige von Juden in Ä. griechisch verfaßte oder in diese Sprache übersetzte Lit. ist unter den Namen berühmter Männer hauptsächlich aus der Geschichte Israels erschienen. Dabei handelt es sich überwiegend um erbaulich-seelsorgliche Schriften, die aktuelle Probleme von Gemeinden u. einzelnen im Lichte der biblisch-jüd. Tradition behandeln (zu Besonderheiten in der Auslegung der Ä. betreffenden Teile des Exodus in den jüd. Gemeinschaften von Memphis, Leontopolis oder Daphne J. Schwartz, Le ,cycle de Petoubastis' et les commentaires égyptiens de l'Exode: BullInstFrançArchOr 49 [1950] 67/83, bes. 75/82) u. diese dadurch entfalten u. weiterbilden. Verbindungen mit der fremden Kultur beschränken sich im großen u. ganzen inhaltlich, wie zB. in der Jeremiasvita der Prophetenleben (Th. Schermann: TU 31, 3, 81/5; zu den Prophetenlegenden insgesamt Denis 85/90), auf die Übernahme von Motiven, hier der Alexandersage (vgl. F. Pfister, Alexander d. Gr. in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner u. Christen [1956] bzw. ders., Schriften aO. [o. Sp. 42] 319/22. 324. 339), oder formal auf Beziehungen zu Literaturgattungen, wie zB. im ,Leben von Joseph u. Aseneth' (Philonenko) zum antiken Roman (C. Burchard, Der 13. Zeuge [1970] 59/86).

a. Novellen u. Romane. Außer der genannten Prophetenvita (zum jüd.-ägypt. Ursprung s. Denis 89f) gehören die am Nil übersetzten u. zu ihrer heutigen Form redigierten Bücher Ester (s. o. Sp. 56) u. 1 (3 Vulg.) Esra zu dieser Gruppe. Auch die Exemplifikation der Proselytenfrage an dem hervorragendsten ägypt. Juden Joseph u. der hochgestellten ägypt. Proselytin Aseneth in dem Buch, das ihrer beider Namen trägt, geht wahrscheinlich auf einen ägypt. Juden aus der Zeit zwischen dem Beginn des 1. Jh. vC. u. dem des 2. Jh. nC. zurück (Begründung: C. Burchard, Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth [1965] 140/51). Aus dem letzten Viertel des letzten vorchristl. Jh. (V. A. Tcherikover, The third book of Maccabees as a historical source: ScriptHieros 7 [1961] 11/8) oder sogar schon aus dem ersten (vgl. kurz Nickelsburg 172 [Lit.]) stammt das 3. Makkabäerbuch. Trotz bombastischer Sprache, einer im Gegensatz zum literar. Geschmack der nichtjüd., griech. Umwelt unverkennbaren Vorliebe für **Aischylos u. starker Betonung der Gegensätze zwischen Juden u. Heiden sind in dieser pathetischen Erzählung von Verfolgung, Unterdrückung u. wunderbarer Errettung Ähnlichkeiten zu Aristeas, Ester u. verschiedene Parallelen zum Buch der Weisheit nicht zu übersehen (Einzelheiten ebd. 169/72, bes. 172).

β. Weisheitsschriften. Wie in Palästina wurden auch in Ä. Weisheitsschriften unter Salomons Namen verfaßt: neben der Weisheit Salomons (LXX; zu Charakter, ägyptischer Herkunft u. Abfassungszeit Nickelsburg 175/85, bes. 184) der wahrscheinlich ursprünglich griech. Kern des Testamentum Salomonis (1f. 20/5 Mc Cown; vgl. Denis 67), dessen spätere christl. Bearbeitungen Salomons Ruf als Magier u. Zauberer voraussetzen u. veranschaulichen (zum ps-salomonischen magischen Schrifttum K. Preisendanz, Art. Salomo: PW Suppl. 8 [1956] 660/704). Außer Jesus Sirach (= Weisheit Sirachs; vgl. o. Sp. 56f) wurden auch die aus pharisäischem Geist stammenden Psalmen Salomons (Nickelsburg 203/12, bes. 212) in Ä. übersetzt (Denis 60/6, bes. 63). Zur weisheitlichen Lit. gehören schließlich das stark stoisch gefärbte 4. Makkabäerbuch, das um 40 nC. unter dem Eindruck der Versuche Caligulas, seine Statue im Jerusalemer Tempel errichten zu lassen, allerdings auch in Antiochien in Syrien abgefaßt sein könnte (vgl. Nickelsburg 223/7, bes. 226; Rost 80/2), u. eine Tob. 1, 21/3; 14, 10 vorausgesetzte, nicht erhaltene jüd. Fassung des schon aus Akkad bekannten Achikar (Denis 208).

γ. Testamente. Eigenständig wurde in Ä. auch die Gattung des Vermächtnisses gepflegt (zu biblischen Grundlagen u. bevorzugter Gliederung vgl. Nickelsburg 231f). So könnten die Testamente der zwölf Patriarchen (de Jonge), trotz der in ihrer heutigen Form eindeutig christlichen Ausrichtung (dazu Charlesworth: Sanders 35/41), nach neueren Forschungen (J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen [Leiden 1969] 129/58; ders.: JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 17/27; anders zB. Rost 108f) auf ein in Ä. entstandenes Original zurückgehen u. die abweichenden aramäischen Fragmente des Test. XII Levi (aus der Geniza in Kairo [R. H. Charles

(Hrsg.), The apocrypha and pseudepigrapha of the OT in English 2 (Oxford 1913) 245/56] u. 4Q [J. Milik, Le testament de Levi en araméen: RevBibl 62 (1955) 398/406]) sowie das späte hebr. Test. XII Naph. (vgl. Charles aO. 239/44) mit einigen qumranischen Parallelen lediglich auf der gleichen Tradition fußen. Wahrscheinlich entstammt auch das apokalyptisch ausgerichtete Testamentum Abrahae (James) jüdischem, wenn nicht gar erst judenchristlichem Milieu Ä.s (vgl. Nickelsburg 253 mit Anm. 46f [Lit.]). Umstritten ist die Herkunft des Testamentum Job (zu Anlage u. verwandten Überlieferungen ebd. 241/8). Obgleich Job als König Ä.s eingeführt wird u. Anlehnung an charakteristische LXX-Details festzustellen ist, ist doch aufgrund des lexikographischen Befundes auch außerägyptischer Ursprung in aramäischer Sprache nicht auszuschließen (vgl. Denis 103). Noch ungewisser sind Ursprung u. Hauptverbreitungsgebiet der ins Jubiläenbuch (zB. Kap. 20/2) u. in die Henochbücher eingestreuten Vermächtnisse.

δ. Apokalypsen. Auch über Sinn u. Ziel der Geschichte hat die ägypt. Diaspora in eigenen Schriften nachgedacht. Dabei stützte sie sich auf die heidn. Orakelliteratur (zB. Oracula Sibyllina; vgl. o. Sp. 61) u. auf die im hellenist. Raum vor dem Hintergrund der Großreiche sehr verbreitete ‚politische Prophetie' (Hengel, Judentum 340f). Neben Vorbildern aus Palästina (bes. Dan.) trugen aber auch ursprünglich ägypt. Motive u. Vorstellungen (vgl. C. C. McCown, Hebrew and Egyptian apocalyptic literature: HarvTheolRev 18 [1925] 357/411 u. o. Sp. 24f) Frucht, so daß Alexandria u. Ä. wahrscheinlich mit eigenen Produkten auch auf diesem Gebiet auf Jerusalem zurückwirkten (Hengel, Judentum 331f). So sprechen nach allgemeiner Auffassung Anklänge an Motive ägyptischer Mythologie u. an Philonstellen (vgl. U. Fischer, Eschatologie u. Jenseitserwartung im hellenist. Diasporajudentum: BiblZs 44 [1978] 40f) für eine Herkunft des nur noch Slawisch erhaltenen Henochbuches (Hen. slav.) in der kurzen Version (Vaillant) aus dem Alexandria des 1. Jh. nC. (vgl. Denis 28f; Rost 82/4; Nickelsburg 188). Bei den übrigen Apokalypsen sind jüdischer Kern (vgl. Charlesworth: Sanders 27/55) u. genaue Herkunft nur schwer u. selten eindeutig zu bestimmen. Von den ganz oder größtenteils erhaltenen gehören aber die mit Problemen der Zerstörung Jerusalems ringenden zu den zumindest in griechischer Übersetzung am Nil verbreiteten: die syr. Baruchapokalypse (SC 144/45; vgl. H. Schmidt/W. Speyer, Art. Baruch: JbAC 17 [1974] 179/82. 187f; Denis 182/6), der jüd. Kern der griech. Baruchapokalypse (Picard; Denis 79/84; vgl. Schmidt/Speyer aO. 182/4. 188f), 4 Esr. (GCS 18; vgl. W. Schneemelcher, Art. Esra: o. Bd. 6, 599/604; Denis 195/200, bes. 199f), die Abrahamsapokalypse (Box; vgl. Denis 37f; kurze Besprechung der gen. Schriften Nickelsburg 280/302). Dasselbe gilt wahrscheinlich von der Assumptio Mosis (dazu Denis 128/36), dem jüd. Kern einer griech. Esra- (ebd. 91/6) u. der nur koptisch erhaltenen Elia-Apokalypse (zu den umstrittenen Fragen, wieweit diese mit der von den Vätern benutzten griech. Elia-Apokalypse identisch ist u. wie sich die hebr. zu beiden verhält ebd. 163/6 u. W. Schrage, Die Elia-Apokalypse: JüdSchrHRZ 5, 3 [1980] 196/201) sowie den nur fragmentarisch erhaltenen Sedrach- u. Sophoniasapokalypsen (vgl. Denis 97/9. 192f). Von der Vielzahl der nur dem Titel nach bekannten oder in kurzen Bruchstücken erhaltenen Apokalypsen oder apokalypse-ähnlichen Werke, zB. der paenitentia der beiden ägypt. Erzzauberer *Jambres u. Jannes (vgl. ebd. 146/9) ist über jüdisch-ägyptische Herkunft u. Verbreitung wenig Verläßliches auszumachen. Die Analyse der in Nag Hammadi gefundenen gnostischen Adam-Apokalypse (ebd. 13) bestätigt aber, daß auch die in Palästina so reich gepflegte Adamliteratur (zum paläst. Ursprung der lateinisch überlieferten Vita Adae et Evae u. der großenteils parallelen, aber griechisch erhaltenen Apokalypse des Moses vgl. Rost 115, zur Stellung innerhalb des Adamzyklus Denis, bes. 14) ihren Weg nach Ä. gefunden hat.

e. Nachwirkung u. Bedeutung. Welcher Erfolg der aus Alexandria u. Ä. stammenden Literatur dort selbst beschieden war, ist im einzelnen nicht bekannt. Selbst bei Philon ist diese Frage für seine Zeit nicht zu beantworten. In heidnischen Schriften könnten die ägypt.-jüd. Autoren der ptolemäischen Ära u. ihre Werke größere Beachtung gefunden haben als heute nachzuweisen. Das Beispiel Alexandros Polyhistor zeigt, daß im Zusammenhang mit der Unterwerfung Palästinas anscheinend großes Interesse an jüdischen Fragen bestand u. jüdische Schriften in griech. Sprache auch außerhalb ihrer Ursprungsgebiete u. Zielgruppen, zB. in Rom, greifbar waren (s. o. Sp. 54). Später wurden

neue Informationen aus dem ägypt.-alex. Raum weniger zur Kenntnis genommen (eine Auswertung aller Zeugnisse griechischer u. lateinischer Autoren über das Judentum [Stern aO. 1/2] speziell auf die ägypt. Juden steht noch aus); schon Philon wird überhaupt nicht mehr erwähnt (B. Schaller, Art. Philon nr. 10: KlPauly 4, 774). Obwohl die ägypt.-jüd. Literatur in enger Verbindung mit Palästina entstanden, eine strenge Scheidung zwischen palästinischem u. hellenistischem Judentum für die zwischentestamentliche Zeit deshalb verfehlt ist (M. Smith, Palestinian Judaism in the 1st cent.: M. Davis [Hrsg.], Israel. Its role in civilisation [New York 1956] 68/71; Hengel, Judentum 567), wird selbst Philon in antik-jüdischen Schriften, zB. von Josephus (ant. 18, 259f), nur am Rande erwähnt. Der Zerstörung Jerusalems, aus der das pharisäisch-rabbinisch geleitete Judentum als alleiniger Gewinner hervorging, u. den Massakern in Ä. selbst ist es zuzuschreiben, daß die Diasporaliteratur in dem bald rein semitischsprachigen jüd. Schrifttum der Rabbinen keine Erwähnung fand, so daß eine nachweisbare Wirkungsgeschichte der jüd. Literatur Ä.s erst in der christl. Kirche beginnt. Diese übernahm die jüd. Sammlung heiliger Schriften in griechischer Sprache u. bereicherte sie um ursprünglich jüdische Teile u. Passagen, wie das 3. u. 4. Makkabäerbuch, die im Judentum selbst anscheinend noch kein kanonisches Ansehen erlangt hatten. Pseudepigraphen der zwischentestamentlichen Zeit wurden christlich überarbeitet (Charlesworth [Lit.]) u. erst durch Übersetzung in Sprachen alter Kirchenprovinzen vor dem Vergessen bewahrt. Die christl. Apologeten des 2. Jh. nC. erklärten Übereinstimmungen zwischen griechischer Weisheit u. Bibel u. wiesen Anschuldigungen, die Christen führten auf religiösem Gebiet Neuerungen ein, mit Altersbeweisen u. Plagiatstheorien zurück, die alex. Juden (s. o. Sp. 60) im 2. Jh. vC. in ähnlichen Situationen vorgetragen hatten (N. Zeegers-Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s. [Louvain 1972] bes. 180/6 [Lit.]). Später knüpften Clemens v. Alex. u. Origenes direkt an Philons allegorische Schriftauslegung an (P. Heinisch, Der Einfluß Philons auf die älteste christl. Exegese [1909]). Hieronymus (vir. ill. 11 [14 Bern.]) nahm ihn unter die Kirchenschriftsteller auf, u. Ambrosius' Exegese lehnte sich so eng an ihn an, daß ihn C. Schenkl (CSEL 32, 1, XXV) als ‚Philo Christianus' bezeichnen konnte. Und da nicht nur der Prolog eines Sammlers der bis dahin anscheinend nur verstreut vorhandenen sibyllinischen Orakel (vgl. Orac. Sib. 1, 8/11) von der sog. Tübinger Theosophie (185/200 Erbse) abhängig ist, sondern ausdrücklich zB. auch der Ἀριστόβουλος ὁ ἐξ Ἑβραίων . . . φιλόσοφος (168, 26 E.) genannt wird, dürfte es kein Zufall sein, daß noch diese Tübinger Theosophie um 500 nC. gerade von einem alex. Christen geschaffen wurde (ebd. 3; vgl. u. Sp. 70).

D. Christlich. I. Griechisch. a. Literatur über Ägypten. Eine Reihe griechischsprachiger u. abendländischer Christen bereiste Ä., um vor allem das ägypt. Mönchtum aus eigener Anschauung kennenzulernen. Ihre Berichte bzw. Werke enthalten wertvolle Angaben über Ä. An erster Stelle ist hier (zu den Lateinern s. u. Sp. 80) *Evagrius Ponticus (345/99) zu nennen, der seit 387 bis zu seinem Tode unter den Mönchen der Nitria, später in der Kellia, lebte (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 265/7. 601f). Sein Verständnis des Mönchtums weicht sehr von dem Pachoms ab (H. Bacht, Zur Typologie des kopt. Mönchtums. Pachom u. Evagrius: Wessel aO. [o. Sp. 21] 142/57). Sein Schüler Palladios (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 238f. 595), der spätere Bischof v. Helenopolis in Bithynien (gest. vor 431), lebte 388/99 als Mönch in Ä. Er verfaßte nach dem literarischen Vorbild der Vita Antonii des Athanasios die Historia Lausiaca, die später mit einer verwandten, über eine Reise zu ägypt. Mönchen iJ. 394/95 berichtenden Schrift, der Historia monachorum in Aegypto (Clavis PG 5620; Übers. S. Frank, Mönche im frühchristl. Ägypten [1967]), zusammengearbeitet wurde. Beide Werke wurden in andere Sprachen, auch ins Lat., übersetzt. Wesentlich kürzer war der Ä.-Aufenthalt des *Basilius v. Caesarea (um 330/79; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 290/8. 606/9) u. des *Gregor v. Naz. (329–30/um 390; vgl. ebd. 298/303. 609f). Auch *Epiphanius v. Salamis (315/403; vgl. ebd. 315/8. 614f) weilte in seiner Jugend kurze Zeit in Ä. bei den Mönchen. Er verstand auch Koptisch (nach Hieron. adv. Rufin. 2, 22; 3, 6). In seinem 374/77 geschriebenen Panarion berichtet er auch über Gnostiker in Ä., die er aus eigener Anschauung kannte (haer. 26, 17). Im 6. Jh. lebte *Severos v. Ant. nach seiner Amtsenthebung (518) bis zu seinem Tode (538) in Ä.; ein Teil seiner Werke ist auch

koptisch erhalten (Clavis PG 7022/81; Altaner/Stuiber Patrol.[8] 505/7). Mit Severos kam 518 *Julianos v. Halikarnassos nach Ä. Wegen seiner aphthartodoketischen Lehren kam es zum Bruch mit Severos (ebd. 507). Nach 604 besuchte Johannes Moschos (ebd. 241f. 596) mit Sophronios, dem späteren Patriarchen von Jerusalem (ebd. 242), die ägypt. Mönche. Mehrfach weilte auch Leontios v. Neapolis (ebd. 242. 596) im 1. Viertel des 7. Jh. in Ä.

b. Apokryphe Literatur. Das Christentum gelangte über das griech.-sprachige Alexandria nach Ä. Griechisch war die Kirchensprache Ä.s u. die der dort gelesenen heiligen Schriften nach Ausweis der in Ä. gefundenen Bibelhandschriften (zB. p 52. 66. 75; van Haelst nr. 462. 426. 406) u. Papyri von heiligen Schriften, die im 4. Jh. nicht in den Kanon aufgenommen wurden u. als apokryph (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 117) gelten (gesammelt bei Hennecke/Schneem.[3] Bd. 1; van Haelst nr. 568/620). Wir unterscheiden: 1) nichtgnostische u. 2) gnostische Evangelien, 3) Apostelgeschichten u. 4) Apokalypsen.

1. Evangelien nichtgnostischer Herkunft. Fragmente unbekannter Evangelien sind erhalten mit den Papyri PEgerton 2 (vor 150; mit johanneischen Einschlägen; Hennecke/Schneem.[3] 1, 58/60), POxy. 840 (in synoptischem Stil; ebd. 1, 57f), POxy. 1224 (ebd. 72f) u. PCairo 10735 (6./7. Jh., vielleicht Rest einer Predigt; ebd. 1, 73f; zu den gen. Frg. s. Ph. Vielhauer, Gesch. der urchristl. Lit. [1975] 635/41). Judenchristlich sind die im 2. Jh. in Ä. bezeugten Hebräer- (ebd. 656/61; Hennecke/Schneem.[3] 1, 104/8) u. Ägypterevangelien (ebd. 1, 109/17; Vielhauer aO. 662/5). In Ä. (Achmim) gefunden, aber wohl Mitte des 2. Jh. in Syrien entstanden, ist das Petrusevangelium (ebd. 641/8; Hennecke/Schneem.[3] 1, 118/24). Auch das kürzlich entdeckte geheime Markusevangelium ist hierher zu rechnen (M. Smith, Clement of Alex. and a secret gospel of Mark [Cambridge, Mass. 1973]; H. Köster, Einführung in das NT [1980] 604).

2. Gnostische Evangelien. Auch sie sind in griechischen Fragmenten erhalten. Zu ihnen gehören zB. Teile des Thomasevangeliums (POxy. 1, 654f; Hennecke/Schneem.[3] 1, 61/72), des Evangeliums der Maria (PRyl. 463; vgl. dazu H. Ch. Puech: Hennecke/Schneem.[3] 1, 251f), der Sophia Jesu Christi (POxy. 1081; vgl. dazu Puech aO. 170). In vollem Wortlaut sind die drei genannten Schriften in kopt. Übersetzung in den nach Mitte des 4. Jh. geschriebenen Nag-Hammadi-Texten bzw. im Berliner Gnostischen Papyrus (PBerol. 8502) erhalten (vgl. u. Sp. 81f). Sie sind zugleich Belege für das gnostische Christentum im Ä. dieser Zeit.

3. Apostelgeschichten. In der 1. H. des 2. Jh. soll in Ä. das Kerygma des Petrus entstanden sein (Hennecke/Schneem.[3] 2, 58/63; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 133f). In Ä. gefunden, aber wohl in Kleinasien 185/95 entstanden, sind die Paulusakten (ebd. 136f; Hennecke/Schneem.[3] 2, 221/70; Vielhauer aO. 699/705).

4. Apokalypsen. In Achmim wurde 1886/87 das griech. Frg. einer Petrusapokalypse gefunden, die im Osten u. Westen weit verbreitet war u. in der 1. H. des 2. Jh. in Ä. entstanden sein soll (Hennecke/Schneem.[3] 2, 468/83; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 141f; Vielhauer aO. 507/13). In der Zeit 240/50 soll in Ä. die Fassung der Paulusapokalypse (Visio s. Pauli) geschrieben worden sein, deren 2. Rezension in die Zeit 420/31 verwiesen wird (Hennecke/Schneem.[3] 2, 536/67; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 142f).

c. Unbekannte Schriftsteller. Nicht bekannt ist der Vf. des zwischen dem 2. u. 4. Jh. nC. in Alexandria entstandenen Physiologos (B. E. Perry: PW 20, 1 [1949] 1074/129; O. Hiltbrunner: KlPauly 4, 840f; F. Sbordone, Rassegna di studi sul Physiologus [1936–1976]: RivFilolIstrClass 105 [1976] 496/500). Von ihm gibt es auch koptische Übersetzungen (A. van Lantschoot, À propos du Physiologos: Coptic studies, Gedenkschr. W. E. Crum = BullByzInst 2 [1950] 339/63). Die Sprüche des Sextus sollen zwischen 180 u. 210, vermutlich in Alexandria, von einem christl. Kompilator bearbeitet worden sein (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 78f). Von den Übersetzungen in christlich-orientalische Sprachen sind auch Reste einer koptischen erhalten (NHC XII, 1; vgl. Colpe 3, 115/9; P. Poirier, À propos de la version copte des Sentences de Sextus, Sent. 3. 20: Laval théol. et philos. 36 [1980] 317/20). Unbekannt ist auch der vermutlich alex. Autor, der in den letzten Dezennien des 5. Jh. eine Schrift Theosophia zur Verteidigung des Christentums verfaßt hat, die unter dem Namen ‚Tübinger Theosophie' bekannt ist (H. Erbse, Frg. griech. Theosophien [1941]; weitere Lit.: R. van den Broek: VigChr 32 [1978] $118f_1$; s. auch o. Sp. 68). Von ihr sind auch vier kopt. Fragmente erhalten (van den Broek aO. 118/42).

d. Liturgien. Eine (Oster-?)Liturgie aus dem 3. Jh. ist auf dem aus dem 6./7. Jh. stammenden PBalaizah erhalten (van Haelst nr. 737). Zum Euchologion angeblich des Serapion v. Thmuis vgl. u. Sp. 74 u. M.-D. Dufrasne, Les tendances ariennes et pneumatomaques de l'Eucologe du Pseudo-Sérapion, Diss. Louvain-la-Neuve (1981). Am wichtigsten ist die alex. Markos/Kyrillos-Liturgie, deren Anfänge in das 4. Jh. zurückreichen (vgl. H. Brakmann: JbÖsterrByz 30 [1981] 239/48 [mit Lit.]). Die ,ägypt.' Basileios-Liturgie ist wohl eine (ältere) Kurzfassung des gleichnamigen byz. Formulars (ders.: OrChrist 66 [1982] 119 [mit Lit.]). Auch die Liturgie Gregors v. Naz. ist in Ä. bekannt (A. Gerhards, Die griech. Gregoriosanaphora [1984]). Vgl. Beck 240f (mit Lit.); H. Quecke, Zukunftschancen bei der Erforschung der kopt. Liturgie: R. McL. Wilson (Hrsg.), The future of Coptic studies (Leiden 1978) 164/96. – Zur liturgischen Weihe des steigenden *Nils s. H. Engberding: OrChrist 37 (1953) 56/88. Beispiele griech. liturgischer Dichtung bei O. Stegmüller, Fragmente frühchristlicher Poesie zum Epiphaniefestkreis, Diss. Freiburg i. Br. (1941).

e. Schriftsteller. 1. Zweites Jh. Außer den anonymen gnostischen Schriften kennen wir eine Reihe gnostischer Schriftsteller in Ä. oder Alexandria im 2. Jh. mit Namen: *Basilides, der in der 1. H. des 2. Jh. in Alexandria wirkte (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 100. 563), seinen Sohn u. Schüler Isidorus (ebd. 100f), ferner Epiphanes, der Sohn des *Karpokrates (ebd. 101). *Valentin, aus Alexandria nach Rom ziehend, gründete eine Schule, die sich in zwei Zweige teilte (ebd. 101). Dem westlichen gehörten an Ptolemäus (Vf. des ,Briefes an Flora' [SC 24bis]), Secundus, Herakleon (exegesierte Evangelien, vor allem Joh.) u. Florinus. Zum östlichen zählten Theodoros (GCS Clem. Alex. 3, 103/33. 135/55) u. Markos. Zu den Vf. erhaltener antignostischer Literatur gehört der vor 215 verstorbene *Clemens Alexandrinus (Clavis PG 1375/99; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 190/7. 585/87). Vermutlich in seinem Umkreis entstanden die apologetische Ziele verfolgenden Acta des Apollonios (H. Paulsen, Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22: ZNW 66 [1975] 117/26). Alexandria wird oft als Abfassungsort der apologetisch-protreptischen Schrift an Diognet (Clavis PG 1112) genannt, die in vorkonstantinischer Zeit, frühestens Ende des 2. Jh., entstand (K. Wengst [Hrsg.], Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet = Schr. d. Urchristentums 2 [1984] 305/9; Lit. ebd. 283f).

2. Drittes Jh. Gegen die allegorische Schriftauslegung des 203/31 in Alexandria wirkenden großen Gelehrten *Origenes (gest. 253; Clavis PG 1410/525; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 197/209. 587/90) richtet sich die Exegese des in der Mitte des 3. Jh. lebenden Bischofs Nepos v. Arsinoë (J. Kirchmeyer: LThK[2] 7 [1962] 878). Dieser verfaßte liturgische Hymnen u. den nicht erhaltenen Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, in dem er u.a. die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes vertrat (Eus. h.e. 7, 24f), was Bischof Dionysios v. Alex. (gest. 264/65) in zwei Büchern ,Über die Verheißungen' bestritt (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 210f). Von den Hieron. vir. ill. 57 (35 Bern.) genannten Schriften des Origenes-Schülers Tryphon ist nichts erhalten (A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit.[2] 1 [1958] 405f). Ebenfalls untergegangen sind die Werke des alex. Christen Ammonios (Eus. h.e. 6, 19, 9f mit dem Platoniker **Ammonios Sakkas gleichgesetzt; vgl. Harnack aO. 1, 407f), darunter seine Abhandlung De consonantia Moysi et Iesu (zur Benutzung durch Eusebios s. J. E. Bruns, The agreement of Moses and Jesus in the Demonstratio evangelica of Eusebius: VigChr 31 [1977] 117/25). Verloren sind weithin auch die origenistisch gefärbten Hypotyposen in 7 Büchern, die der Vorsteher der ,Alex. Katechetenschule' (dazu A. Kehl, Der Psalmenkommentar von Tura [1964] 47_{43}) Theognostos zwischen 250 u. 280 in Alexandria schrieb (Clavis PG 1626; Harnack aO. 1, 437/9; G. Anesi, La notizia di Fozio sulle Hypotyposeis de Teognosto: Augustinianum 21 [1981] 491/516). Von den Predigten u. Exegesen seines Nachfolgers Pierios haben sich gleichfalls nur Fragmente erhalten (Clavis PG 1630; Harnack aO. 1, 439/41). Anatolios aus Alex., dort in der 1. H. des 3. Jh. Gründer einer Schule für aristotelische Philosophie, später Bischof in Syrien, hat die Eus. h.e. 7, 32, 13/20 genannten mathematischen u. theologischen Schriften (Clavis PG 1620/4) wohl noch in seiner Heimatstadt verfaßt (Bardenhewer 3, 191/5; Christ/Schmid[6] 2, 2, 1343f; G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Diss. Berlin [1905]). Er gilt als Begründer des alex. Osterzyklus' (A. Strobel, Ursprung u. Geschichte des frühchristl. Osterkalenders = TU 121

[1977] 134; zum Liber Anatholi de ratione Paschali s. ders., Texte zur Geschichte des frühchristl. Osterkalenders [1984] 1/42). Der christl. Brief (eines alex. Bischofs?) PRyl. 469 vE. des 3. Jh. (van Haelst nr. 700) ist das früheste antimanichäische Dokument.

3. Viertes Jh. Von den Werken Petros' I, seit 300 Bischof von Alex. (gest. 311), sind in der griech. Originalsprache nur Frg. erhalten (Clavis PG 1635/62; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 212f. 591; vgl. u. Sp. 83). Spätestens in der 1. H. dieses Jh. revidierte der Ägypter, wahrscheinlich Alexandriner, Hesychios den Text der griech. Bibel (Hieron. praef. in Paralip.; in Hss. bisher nicht eindeutig nachgewiesen, vgl. H. Dörrie, Zur Geschichte der LXX im Jh. Konstantins: ZNW 39 [1940] 60. 65f. 69. 105f). Von Bischof Alexander v. Alex. (gest. 328) besitzen wir neben Predigten einige Briefe, die sich auf den Streit mit Areios beziehen (Clavis PG 2000/21). Zu dessen Werken (ebd. 2025/8) vgl. G. Gentz, Art. Arianer: o. Bd. 1, 648f. Anonyme u. pseudonyme arianische Schriften, Homilien u. Frg. eines Geschichtswerks: Clavis PG 2080/5. Neben *Athanasius v. Alex. (um 295/373; zu ihm G. Gentz: o. Bd. 1, 860/6; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 271/9. 603f; Werke: Clavis PG 2090/309), dessen Vita Antonii (M. Tetz, Athanasius u. die Vita Antonii. Literarische u. theol. Relationen: ZNW 73 [1982] 1/30) auch literarisch einen großen Einfluß auf die Abfassung von Mönchsviten ausübte u. der auch koptisch schrieb, ist der aus Leontopolis wohl um 300 (J. Kraus: LThK[2] 5 [1960] 321) gebürtige gnostisierende Enkratit Hierakas zu nennen. Nach dem Zeugnis des Epiphanios (haer. 67, 3) schrieb er sowohl in griechischer als auch in koptischer Sprache viele (verlorene), vor allem exegetische Schriften (S. Morenz: RGG[3] 3 [1959] 319). Für das Frg. einer antiheidn./-manichäischen Abhandlung vielleicht aus athanasianischer Zeit s. L.-Th. Lefort: SbBerlin 1929, 429f. Ein gnostischer Christ war der vermutlich im 4. Jh. lebende Zosimos v. Panopolis. Als erster persönlich faßbarer christl. Alchemist schrieb er nach der Suda (s.v. Ζώσιμος [2, 515, 6/8 Adler]) 28 Bücher Χημευτικά, von denen außer dem vollständigen 24. Buch nur Bruchstücke erhalten blieben (W. Gundel, Art. Alchemie: o. Bd. 1, 246f; F. Krafft, Art. Zosimos: LexAltWelt [1965] 3346; H. M. Jackson, Zosimos of Panopolis. On the letter omega [Missoula 1978]). Serapion, Klosterabt u. seit 339 Bischof v. Thmuis in Unter-Ä. (gest. nach 362), war der Vf. von Briefen u. liturgischen Gebeten (Echtheit umstritten; s. o. Sp. 71) u. schrieb eine Streitschrift gegen die Manichäer (Clavis PG 2485/95; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 280). Eine Schrift Contra Manichaeos schrieb auch **Didymos der Blinde (313/98), von dessen großem, weithin verlorenen Schrifttum u.a. der Papyrusfund von Tura 1941 (vgl. o. Sp. 17) einige exegetische Schriften erhalten hat (Clavis PG 2544/72; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 280f. 604f; Nachträge zur Ausgabe des Psalmenkommentars M. Gronewald: ZsPapEpigr 46 [1982] 97/111). Zugrundegegangen sind der Hieron. vir. ill. 126 (55 Bern.) genannte Adv. Apollinarium u. der Hiob-Kommentar eines Didymos-Schülers Ambrosios v. Alex. (A. Jülicher, Art. Ambrosios nr. 8: PW 1, 2 [1894] 1814f). Von Erzbischof Petros II v. Alex. (373/80) sind in Griechisch Briefe u. ein Predigt-Frg. überliefert (Clavis PG 2515/7). Schriften seines arianischen Gegenbischofs Lukios nennt Hieron. vir. ill. 118 (53 Bern.). Dem Petros-Bruder u. -Nachfolger Timotheos I (380/85) werden kanonistische Entscheidungen u. Festpredigten zugeschrieben (Clavis PG 2520/30; vgl. u. Sp. 83). Der Kyniker Heron-Maximos aus Alex. dichtete um 380 Verse gegen *Gregor v. Naz., seinen Rivalen im Streit um den Kpler Bischofsstuhl (PG 37, 1339A/44A), u. verfaßte einen verschollenen De fide adv. Arianos (Hieron. vir. ill. 127 [55 Bern.]; vgl. M. M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Naz. = Theophaneia 13 [1960] 119/21; J. Mossay, Note sur Héron-Maxime, écrivain ecclésiastique: AnalBoll 100 [1982] 228/36). – Von den echten Märtyrerberichten (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 90) seien die Acta des Bischofs Phileas v. Thmuis aus dem J. 306 genannt (ebd. 93; Clavis PG 1672). – Ein bemerkenswertes Dokument christlicher Bildung ist ein ägypt. Papyrus-Codex des 4. Jh., heute Barcelona, Fundació ,Sant Lluc Evangelista', mit heidnischen (Cicero; mythologische Hexameter) wie christlichen (lat. **Abecedarius, griech. Liturgica) Texten in lateinischer u. griechischer Sprache (R. Roca-Puig, Ciceró. Catilinàries [I et II in Cat.]. Papyri Barcinonenses [Barcelona 1977], dazu A. Marastoni: Aegyptus 58 [1978] 310/5; R. Roca-Puig, Alcestis. Hexàmetres llatins. Papyri Barcinonenses, Inv. nº 158–161 [Barcelona 1982], dazu W. D. Lebek: ZsPapEpigr 52

[1983] 1/29, J. P. Parsons/R. G. M. Nisbet/ G. O. Hutchinson: ebd. 31/6 u. D. R. Shackelton Bailey: ebd. 55 [1984] 1f; R. Roca-Puig, Himne a la Verge Maria. ‚Psalmus responsorius'. Papir llatí del segle IV² [Barcelona 1965], dazu W. Speyer, Der bisher älteste lat. Psalmus abecedarius: JbAC 10 [1967] 211/6 u. A. Emmett, The subject of Psalmus responsorius P. Barc. 149b–153: MusPhilolLond 2 [1977] 99/108; R. Roca-Puig, Frases ‚extra textum' en P. Barc. inv. 154b–157: Proceed. of the 12th Intern. Congr. of Papyrology [Toronto 1970] 473f; ders., La ‚Creació' a l'Anàfora de Barcelona [Barcelona 1979]). Von der Tätigkeit christlicher Grammatiker zeugt der Papyrus Chester Beatty Libr. acc. No. 1499 (4. Jh.) mit einem Lexikon zu paulinischen Briefen (Wouters aO. [o. Sp. 33] 17 [mit Lit.]).

4. Fünftes Jh. Vom umfangreichen literarischen Nachlaß des Patriarchen Theophilos v. Alex. (gest. 412) hat sich vieles nur in Übersetzungen erhalten (Clavis PG 2580/684; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 281; vgl. u. Sp. 83). Zu den Schriften seines Neffen *Cyrill v. Alex. s. G. Jouassard: o. Bd. 3, 499/516 u. Altaner/ Stuiber, Patrol.⁸ 283/8. 606. Vielleicht tatsächlich von Cyrill initiiert wurde der in Alexandria entstandene Archetypus des sog. Kyrillos-Lexikons mit Erklärungen zu heidnischen, biblischen u. christlichen Texten (Hunger 2, 37/9). Cyrills Nachfolger Dioskoros (iJ. 451 durch das Konzil v. Chalkedon abgesetzt; gest. 454 zu Gangra) hat keine größeren Werke hinterlassen (Briefe: Clavis PG 5452/61; vgl. u. Sp. 84). Seine Vita verfaßte um 455 in der ägypt. Pentapolis der alex. Diakon Theopistos (Clavis PG 5470). Der verbannte Nestorios schrieb um 450 in Ober-Ä. eine Verteidigung seiner Lehre u. seines Lebens in Form eines Dialogs mit einem Ägypter Sophronios (ebd. 5751). Das vornehmlich kontroverstheologische Schrifttum der antichalkedonisch gesinnten alex. Patriarchen Timotheos Ailuros (gest. 477) u. Petros Mongos (482/90) ist bis auf einige griech. Frg. nur in orientalischen Übersetzungen auf uns gekommen (ebd. 5475/89 bzw. 5495/9; vgl. u. Sp. 84). Die unter dem Namen eines angeblichen Cyrill-Nachfolgers Eusebios v. Alex. umlaufenden 22 Predigten (ebd. 5510/ 32) dürften zusammen mit der Eusebios-Vita eines Mönchs Johannes (ebd. 5553) gegen Ende des 5. Jh. gefälscht worden sein (G. Lafontaine, Les homélies d'Eusèbe d'Alex., Mémoire lic. Louvain [1966]; ders.: Muséon 95 [1982] 99_{1f} [Lit.]). – Aus dem Kreis um *Hypatia (s. o. Sp. 47) ist der auch als Schriftsteller bemerkenswerte Bischof *Synesios v. Kyrene hervorgegangen (gest. um 414; Werke: Clavis PG 5630/40). Bei *Isidor v. Pelusion (gest. um 435; Clavis PG 5557f; Altaner/ Stuiber, Patrol.⁸ 267f. 602) fällt nicht nur die immense Briefsammlung auf, sondern auch ihr Inhalt, der zT. aus den Hypotyposen des Clemens v. Alex. stammt u. für eine Fälschung spricht. Zu Claudian, Nonnos u. Kyros s. o. Sp. 42. 45f. – Von griechischen Schriften aus ägyptischen Mönchskreisen sind vor allem die verschiedenen Apophthegmen-Sammlungen zu nennen (Clavis PG 5560/615; *Apophthegma; J. C. Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum² = Subs. hag. 36 [Bruxelles 1984]; nützliche Indizes: L. Regnault, Les sentences des pères du désert 3 [Solesmes 1976] 201/381). Neben solchen Apophthegmata werden dem Mönch Arsenios, einem Römer aus senatorischer Familie, biblische Scholien u. ein Epigramm auf den ‚Propheten' David zugeschrieben (Clavis PG 5545/52; vgl. J. David: DictHistGE 4 [1930] 745/7). Der ägypt. Mönch Isaias v. Sketis (oder Gaza) ist Vf. eines weitverbreiteten Asketikons (Clavis PG 5555f; vgl. L. Regnault, Art. Isaïe de Scété: DictSpir 7, 2 [1971] 2083/95). – Einen versöhnenden Ausgleich zwischen heidnischer u. christlicher *Chronologie versuchen die beiden verlorenen Weltchroniken des unter Theophilos wirkenden alex. Mönchs Panodoros u. des etwas späteren Annianos, aus denen Georgios Synkellos u. andere Chronographen schöpfen (O. Seel, Art. Panodoros: PW 18, 3 [1949] 632/5; G. L. Huxley, On the erudition of George the Synkellos: ProcRIrishAcad 81 C [1981] 217_{78}; Clavis PG 5535/7). Eine mit Illustrationen ausgestattete alex. Weltchronik aus dem Anfang des 5. Jh. ist bruchstückhaft erhalten im PGoleniščev 310 (ebd. 5540; van Haelst nr. 631). Ein ganz ähnliches Werk bildete die Vorlage der lat. Übersetzung, die als Excerpta Barbari bekannt wurde (Clavis PG 5539; F. Jacoby, Art. Excerpta Barbari: PW 6, 2 [1909] 1566/76). Vgl. A. Bauer, Alexandrien u. die Verbreitung christl. Weltchroniken: Zs. des Histor. Vereins für Steiermark 15 (1917) 1/6.

5. Sechstes/siebtes Jh. Etwa unter den Regierungen des Anastasios bis Justinian wirkte der Grammatiker Hesychios v. Alex., der auf

der Grundlage von Diogenians Περιεργοπένητες sein umfangreiches Lexikon schuf (ed. K. Latte [Hauniae 1953]; Hunger 2, 35f). Um 530 unternahm Kosmas der Indienfahrer (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 517. 659; Wolska-Conus aO. [o. Sp. 28] 185/9) von Alexandria aus Reisen nach Arabien, Ostafrika u. wohl auch Ceylon u. schrieb später als Mönch um 550 zwölf Bücher Χριστιανικὴ τοπογραφία, in denen er nicht nur das ptolemäische Weltsystem bekämpft, sondern auch wertvolle kulturhistorische, geographische, naturkundliche u. kirchengeschichtliche (Osterfestbriefe des Athanasios) Nachrichten überlieferte. Antiken Themen u. Kunstwerken gewidmet sind zT. die 70 erhaltenen Epigramme des zZt. Justinians in Kpel wirkenden ägypt. Christen Julianos (Av. u. Al. Cameron, The Cycle of Agathias: JournHellStud 86 [1966] 12/4; K. V. Hartington, Julian the Egyptian: Eranos 73 [1975] 43/54). Von etwa 520 bis kurz nach 585 lebte der im oberägypt. Aphrodito geborene Anwalt u. Dichter Dioskoros (R. Keydell: PW Suppl. 6 [1935] 27/9 [mit Lit.]; Verzeichnis der Papyri seines Archivs: B. Kramer/D. Hagedorn, Griech. Papyri der Staats- u. Universitätsbibl. Hamburg [1984] 185f [mit Lit.]). In seiner kopt. Muttersprache schrieb er Urkunden (zB. PLond. V 1709; vgl. O. Montevecchi, La papirologia [Torino 1973] 260 nr. 87) u. ein griech.-kopt. Glossar (H. I. Bell/W. E. Crum: Aegyptus 6 [1925] 177/226). Seine literarischen Werke in griech. Sprache sind nur als Konzepte mit ,mehreren Varianten erhalten u. das letzte Erzeugnis der ägypt. Dichterschule' mit ,völligem Verfall von Metrik, Grammatik u. Gedankenfolge' (Keydell aO. 27). Er schrieb Enkomien auf hochgestellte Personen, den Dux der Thebais, sowie auf Kaiser Justin II, Hochzeitsgedichte u. behandelte auch noch mythologische Themen. Seine Hexameter sind den Dionysiaka des Nonnos entlehnt, dessen Metabole er ebenso kannte wie Claudians Gigantomachie u. Apollinaris' Psalmen-Metaphrase. In seinen jambischen Lobgedichten ahmte er seine Vorläufer Andronikos v. Hermupolis u. Kyros v. Antaiupolis (Phot. bibl. cod. 279 [8, 187f Henry]) nach. An die Tragödie, alte Komödie u. Menander erinnern seine unmetrischen Jamben, die oft, aber nicht immer die vorletzte Silbe betonen (Keydell aO. 28). – Die Schriften der alex. Patriarchen des 6. Jh. sind nachhaltig von den innerkirchlichen Auseinandersetzungen geprägt u. fast nur bruchstückhaft oder in Übersetzungen erhalten. Timotheos IV: Clavis PG 7090/6; Theodosios: ebd. 7130/59; Theodoros: ebd. 7236; Petros IV: ebd. 7238; Damianos: ebd. 7240/5; Eulogios: ebd. 6971/6. Dieser schrieb das letzte, vielleicht auch größte Werk gegen die Novatianer (H. J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 [1968] 284/7). Die alex. Bibelexegese führten der Presbyter Ammonios (Clavis PG 5500/9; J. Reuss, Der Presbyter Ammonios v. Alex. u. sein Kommentar zum Joh.-Evangelium: Biblica 44 [1963] 159/70) u. der von Joh. Nikiotes (505/15–16) geweihte Diakon Olympiodoros v. Alex. fort, der als Kommentator atl. Schriften hervortrat (Clavis PG 7453/64; U. u. D. Hagedorn [Hrsg.], Olympiodor, Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob = PTS 24 [1984]). In der 1. H. des 7. Jh. betätigten sich zwei chalkedonisch gesinnte Patriarchen von Alexandria als Hagiographen: Johannes der Barmherzige verfaßte eine Vita Tychons (Clavis PG 7977), Georgios eine Chrysostomos-Vita (ebd. 7979). Von Kyros, alexandrinischer Patriarch zZt. der arab. Eroberung u. zugleich kaiserlicher Präfekt, haben sich nur 3 Briefe u. ein dogmatischer Pakt mit Theodosianern erhalten (ebd. 7610/3). – Die philosophische Lehrtätigkeit in Alexandria wird nach dem Tod des Heiden Olympiodoros (s. o. Sp. 49f) von Christen fortgeführt (R. Vancourt, Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote [Lille 1941]; Westerink, Prolegomena aO. [o. Sp. 48]). Zu *Joh. Philoponos s. o. Sp. 49. Wahrscheinlich als Nachfolger Olympiodoros' amtierte Elias, von dem sich Kommentare zur *Eisagoge des Porphyrios (Comm. in Aristot. Gr. 18, 1, 1/104) u. zu den aristotelischen Kategorien (ebd. 105/255) sowie der Anfang dessen zur Ersten Analytik erhalten haben (L. G. Westerink, Elias on the Prior Analytics: ders., Texts and studies in Neoplatonism and Byz. literature [Amsterdam 1980] 67/72). Auf ihn oder einen Christen seiner Umgebung gehen anonyme Prolegomena philosophiae Platonicae zurück (ders., Prolegomena aO. XLIXf). Auf Elias folgt David aus Thessalonike (ders., Texts aO. 87; nicht: aus Armenien), von dem auf Griechisch nur der Kommentar zur Eisagoge mit der wie gewöhnlich vorangehenden Einführung in die Philosophie überliefert ist (Comm. in Aristot. Gr. 18, 2; zur Nachwirkung Davids ,des Unbesiegten' im armenischen Christentum s. M. van den Ou-

denrijn: LThK² 3 [1959] 179). Zunächst im heimatlichen Alexandria, wo ihn um 610 (H. Gelzer, Leontios' v. Neapolis Leben des hl. Joh. des Barmherzigen [1893] 117f; Hinweis A. Lumpe) Joh. Moschos u. Sophronios v. Jerus. hörten (Joh. Mosch. prat. 77 [PG 87, 3, 2929D]), lehrte der οἰκουμενικός διδάσκαλος Stephanos, der, um 612 von Kaiser Herakleios nach Kpel berufen, zu einem wichtigen Bindeglied zwischen antik-alex. u. mittelalterlich-byz. Gelehrsamkeit wurde (H. Usener, Kl. Schriften 3 [1914] 247/322; A. Lumpe, Stephanos v. Alex. u. Kaiser Herakleios: Classica et Mediaevalia, Festschr. F. Blatt [København 1973] 150/8). Er verfaßte Erläuterungen zu Aristoteles' De interpretatione (Comm. in Aristot. Gr. 18,3) u. De anima (3. Buch erhalten: ebd. 15, 446/607). Reste eines Kommentars zur Eisagoge des Porphyrios haben sich in einer syr. Enzyklopädie erhalten (A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jh. 1 [1900] 181/210). Ihm ist auch eine Erklärung des Kommentars des Theon zu den Handtafeln des Klaudios Ptolemaios (ed. Usener aO. 295/319; vgl. o. Sp. 43) zuzuschreiben u. wohl gleichfalls, trotz Usener aO. 255/7, das alchemistische Werk De magna et sacra arte (ed. I. L. Ideler, Physici et medici Graeci minores 2 [1842] 199/253 u. F. Sherwood Taylor, The alchemical works of Stephanos of Alex.: Ambix 1 [1937] 116/39; 2 [1938] 38/49 mit engl. Übers., Komm. u. Lit.; Lumpe aO. 158; zur Förderung der Alchemie durch Herakleios s. Gundel, Alchemie aO. [o. Sp. 35] 259). Offensichtlich gefälscht ist die unter Stephanos' Namen gehende astrologische Schrift über die Schicksale der Araber (ed. Usener aO. 266/89). – Auch als Vf. medizinischer Schriften treten mit dem 6. Jh. Christen in Erscheinung. Ein exzerptenreiches Sammelwerk in 16 Büchern veröffentlichte der in Alexandria ausgebildete (Aet. Med. 1, 131; 2, 3 [CMG 8, 1, 65, 4f. 154, 9f]) Arzt u. Christ Aetios aus Amida, unter Justinian Comes obsequii in Kpel (M. Wellmann, Art. Aetios nr. 8: PW 1, 1 [1893] 703f; Hunger 2, 292. 294). Im Rahmen des alex. Lehrbetriebes wirkte in der 2. H. des 6. Jh. Palladios, dessen Vorlesungen zu Galens De sectis u. zu hippokratischen Traktaten in Nachschriften erhalten sind (W. Bräutigam, De Hippocratis epidemiarum libri sexti commentatoribus, Diss. Königsberg [1908] 34/45; H. Diller, Art. Palladios nr. 8: PW 18, 3 [1949] 211/4; D. Irmer, Palladius. Kommentar zu Hippokrates ,De fracturis' u. seine Parallelversion unter dem Namen des Stephanus v. Alex. [1977]; dazu F. Kudlien, Rez.: ByzZs 74 [1981] 367f). In der 1. H. des 7. Jh. verfaßte Johannes v. Alex. seine Kommentare zum 6. Buch der hippokratischen Epidemien (C. D. Pritchet, Ioh. Alex. commentaria in sextum librum Hippocratis epidemiarum [Leiden 1975]), zu De natura pueri (Cod. Laurent. plut. LIX 14 chart.) u. Galens De sectis (C. D. Pritchet, Ioh. Alexandrini commentaria in librum De sectis Galeni [Leiden 1982]). Vgl. Bräutigam aO. 45/56. Zur Zeit der arab. Eroberung praktizierte in Alexandria Paulos v. Aigina, letzter namhafter Arzt der alex. Schule. Sein Hauptwerk, ein Repertorium für Ärzte in 7 Büchern (CMG 9, 1f), wurde zu einem medizinischen Standardwerk des MA. Für das Weitere s. M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen u. medizinischen Unterrichts bei den Arabern = SbBerlin 1930, 389/429.

II. Lateinische Literatur über Ägypten u. lat. Übersetzungen. Die zu den Städten des Heiligen Landes pilgernden Christen reisten oft über Ä., um dort das Mönchtum kennenzulernen. Später berichteten sie in den Itineraria über ihre Erlebnisse (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 244f). Zu ihnen gehören die Klosterfrau Egeria (ebd. 245. 597), die Ende des 4., Anfang des 5. Jh. auf ihrer Reise auch Ä. bereiste. Eine Pilgerin, die vornehme Römerin Melania d. Ä., begleitete Rufin (ebd. 392/4. 632) iJ. 371 nach Ä. Dieser war mehrere Jahre Schüler **Didymos' des Blinden u. durch ihn ein Anhänger des *Origenes. Rufin hat auch viele griech. Werke ins Lat. übersetzt. Auch Joh. Cassianus (um 360/430–35; Altaner/Stuiber, Partol.⁸ 452/4. 647) lebte zehn Jahre bei den Mönchen in Ä. u. warb im Westen für die Verbreitung des Mönchtums. *Hieronymus (um 347/419–20; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 394/404. 632/4) reiste u.a. nach Alexandria zu einem 30tägigen Besuch bei Didymos u. in die Nitria zu den ägypt. Mönchen, bevor er sich iJ. 386 in Bethlehem niederließ. Im J. 404 übersetzte er nach einer griech. Vorlage (eine verwandte griech. Hs. ist im Cod. W. 145 der Chester Beatty Library erhalten; Quecke aO. [o. Sp. 21] 97/110) Pachoms kopt. Regel, Briefe u. anderes pachomianisches Schrifttum ins Lat. (Boon aO. [o. Sp. 21]). Ein Teil dieser Quellen ist nur in der lat. Übersetzung erhalten geblieben (vgl. o. Sp. 21).

III. Koptisch. Erst nachdem das Koptische gegen Ende des 3. Jh. literaturfähig geworden war, wurde es neben dem Griech. zur Literatursprache des christl. Ä. (vgl. o. Sp. 19f). Es wurden *Heilige Schriften u.a. Literaturwerke, vor allem aus dem Griech., ins Kopt. übersetzt, bevor wir Schriftsteller kennenlernen, die ihre Werke in kopt. Sprache abfaßten. Wir unterscheiden daher a) Übersetzungen ins Koptische u. b) kopt. Originalliteratur.

a. Übersetzungen ins Koptische. Übertragen wurden das AT (Krause 696f), atl. Apokryphen (ebd. 697f) u. Pseudepigraphen (698) u. jüd. Literatur (698f) sowie das NT (699f) u. eine Vielzahl von ntl. Apokryphen u. Pseudepigraphen, die zT. nur in kopt. Übersetzung erhalten sind: Evangelien (700/2) u. Berichte über das Leben Jesu (702). Auch die apokryphen Apostelakten sind ins Kopt. übersetzt worden (703f) sowie Apokalypsen (704/6), die Oden Salomons (706f), eine Geschichte des atl. Joseph (707) u. die Apostolischen Väter (ebd.). Auch Auszüge aus den Werken griechischer Kirchenväter u. nichtägyptischer Autoren in kopt. Übersetzung sind erhalten (707_{114}; Orlandi, Elementi 115/24). Von besonderer Wichtigkeit, weil fast nur koptisch erhalten, sind die manichäischen (vgl. o. Sp. 38f) u. gnostischen Texte. Außer den nichtchristl.-gnostischen Schriften (vgl. ebd. 39f) u. den in griech. Sprache erhaltenen Resten christl.-gnostischer Evangelien (vgl. ebd. 69f), die in kopt. Übersetzung vollständig erhalten sind, sind weitere, bisher nur in kopt. Sprache überlieferte Werke zu nennen. Die den Schriften beigegebenen Titel nennen diese zwar Evangelien, Apokalypsen u.a., ein Vergleich mit den literarischen Gattungen des NT zeigt aber, daß diese Bezeichnungen oft nicht zutreffend sind. So ist zB. das ‚Evangelium der Wahrheit' (NHC I, 3) eine Homilie. Auch die als Apokalypsen bezeichneten Schriften gehören nur zT. zum Genre der Apokalypsen (M. Krause, Die literar. Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi: D. Hellholm [Hrsg.], Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East [Tübingen 1983] 621/37). Strittig ist bei einigen Schriften auch, ob sie ursprünglich nichtchristl.-gnostische Texte waren, die erst durch christliches Gedankengut, vor allem eine christl. Rahmenhandlung, verchristlicht wurden wie die Sophia Jesu Christi u. das Apokryphon des Johannes (vgl. M. Krause, The Christianization of gnostic texts: The NT and the Gnosis, Festschr. R. McL. Wilson [Edinburgh 1983] 187/94), oder ob sie als christl.-gnostische Schriften verfaßt wurden wie zB. das Thomasevangelium. In manchen Traktaten, wie zB. der Petrusapokalypse (NHC VII, 3) u. im Testimonium Veritatis (NHC IX, 3), polemisieren die Gnostiker gegen die Großkirche (K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum [Leiden 1978]; vgl. Colpe aO. [o. Sp. 39f 642f). Nach den Titeln enthält der Fund das ‚Evangelium der Wahrheit' (NHC I, 3; vgl. Colpe 7, 131/46), Thomas- (II, 2; vgl. Colpe 4, 145/9. 151f), Philippus- (II, 3; vgl. Colpe 4, 149/52) u. Ägypter-Evangelium (III, 2; IV, 2; vgl. Colpe 5, 127/31), das Apokryphon des Johannes (II, 1; III, 1; IV, 1 u. PBerol. 8502, 2; vgl. Colpe 5, 120/8), das Apokryphon des Jakobus (NHC I, 2; vgl. Colpe 7, 127/31), das Thomasbuch (II, 7; vgl. Colpe 4, 159), die Akten des Petrus u. der 12 Apostel (VI, 1; vgl. Colpe 1, 8/11), den Brief des Petrus an Philippus (VIII, 2; vgl. Colpe 6, 159/61), die Apokalypsen des Paulus (V, 2; vgl. Colpe 4, 159f), Jakobus (V, 3 u. 4; vgl. Colpe 4, 161/3) u. Petrus (VII, 3; vgl. Colpe 2, 107. 119/21) u. weitere Schriften (vollständiges Verzeichnis: J. M. Robinson [Hrsg.], The Nag Hammadi Library in English [Leiden 1977] V/VII; Lit. bei D. Scholer, Nag Hammadi bibliography [ebd. 1971]; Nachträge: ders., Bibliographia Gnostica. Suppl. I: NovTest 13 [1971] 322/36, zuletzt Suppl. XII: ebd. 25 [1983] 356/81). Für die Schriften des PBerol. 8502 s. M. Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin (Paris 1984).

b. Koptische Originalliteratur. Sie beginnt im 4. Jh. Nur wenige ägypt. Schriftsteller besaßen die Fähigkeit, in koptischer u. in griechischer Sprache Literaturwerke zu schreiben. Zu diesen soll Hierakas (vgl. o. Sp. 73) gehört haben, von dem keiner seiner Bibelkommentare u. Psalmen erhalten geblieben ist, u. die Erzbischöfe von Alexandria, deren Koptisch-Kenntnisse bisher nur in Einzelfällen nachweisbar sind (vgl. o. Sp. 20). Ihnen wird eine Vielzahl koptischer Enkomien u. Predigten zugeschrieben, von denen bereits einige als unecht erkannt worden sind. Vf. der kopt. Literaturwerke sind (soweit uns ihre Namen erhalten sind) in der Hauptsache Bischöfe u. Mönche.

1. Schriftsteller. a. Viertes Jh. Die Reihe koptischer Schriftsteller, deren Literatur-

werke, wenn auch oft nur teilweise, erhalten sind, beginnt mit dem Begründer des Eremitentums, Antonios (251/356). Von ihm sind Reste koptischer Briefe erhalten (Krause 710_{187}). Eine Katechese wird dem Bischof v. Psoi, Psote, zugewiesen. Er erlitt unter Diokletian das Martyrium. Erzbischof Petros v. Alex. (300/11) werden Predigten, Briefe u. Katechesen zugeschrieben (ebd. 710_{172}), seinem Nachfolger Alexander (311/28) Predigten (711_{174}) u. ein unechtes Enkomium auf seinen Vorgänger (711_{175}). Athanasius (328/73) hat ein größeres Œuvre hinterlassen ($711_{177/82}$). Während die Osterfest- u. Pastoralbriefe echt sind, wird die Echtheit der kopt. Predigten u. Kanones angezweifelt. Pachom, der Begründer des koinobitischen Mönchtums (um 320 Gründung des Klosters von Tabennisi; bei seinem Tode iJ. 346 hinterließ er einen Ordensverband von 8 Männer- u. 2 Frauenklöstern), schuf die erste Mönchsregel, die an die röm. Kommandosprache erinnert u. in Resten in kopt. Sprache, vollständig in lat. Übersetzung erhalten ist. Von seinen 11 Briefen, 2 in Geheimsprache, sind Reste der kopt. Originale erhalten, ebenso in einer griech. Übersetzung. Eine vollständige lat. Übersetzung ist erhalten ($711_{184/8}$). Von seinen Katechesen ist eine vollständig, mehrere in Resten erhalten (CSCO 159/Copt. 23, 1/30). Von seinem 2. Nachfolger, Horsiese (gest. um 380), sind kopt. Briefe, Katechesen, Exzerpte u. Anordnungen erhalten (Krause $711_{190/2}$). Sein Stellvertreter Theodor (gest. 368) hinterließ je einen Osterfest- u. Erlaßbrief, Reste von 3 Katechesen u. Exzerpte (ebd. $711_{193/5}$). Die Zuschreibung einer Prophezeiung über das Ende des pachomianischen Mönchtums an Karour, einen Zeitgenossen Theodors, ist wohl falsch (711_{196f}). Nur Reste des Schrifttums Timotheos' v. Alex. (379/84) sind erhalten. Außerdem besteht noch Unklarheit darüber, ob Homilien von ihm oder seinem gleichnamigen späteren Nachfolger verfaßt worden sind (711_{198}). Predigten hinterließ auch Theophilos v. Alex. (385/412), ebenso eine Sammlung von Wundern des Märtyrers Menas ($711_{199/201}$). Der in der Sketis lebende Mönch Pambon (2. H. 4. Jh.) soll eine Biographie der Tochter des Kaisers Zenon, Hilaria, u. des Anachoreten Kyros verfaßt haben (713_{231f}).

β. Fünftes Jh. Zahlreiche Predigten, Exegesen u. Enkomien werden Cyrill v. Alex. (412/44) ebenso wie ein unechtes Streitgespräch zugeschrieben (Krause $711_{202/4}$). Auch seine Haltung zur altägypt. Religion auf Grund seiner hinterlassenen Schriften ist untersucht worden (E. Drioton, Cyrille d'Alex. et l'ancienne religion égyptienne: Kyrilliana. Spicilegia edita s. Cyrilli Alex. XV recurrente saeculo [Kairo 1947] 231/46). Enkomien u. Briefe seines Nachfolgers Dioskoros (444/54), darunter einer an Schenute gerichtet, sind erhalten (Krause 712_{205f}; ein Enkomion auf den Bischof Makarios v. Tkow: CSCO 415/Copt. 41). Der bedeutendste kopt. Schriftsteller war *Schenute, seit 385 Abt des Weißen Klosters bei Sohag (gest. 451 oder 466), dessen reiches Schrifttum bisher erst etwa zur Hälfte veröffentlicht ist (Krause $712f_{207/19}$; vgl. auch P. J. Frandsen/E. Richter-Ære, Shenoute. A bibliography: Studies Polotsky aO. [o. Sp. 21] 147/70). Seine Briefe, Abhandlungen, Predigten, Katechesen behandeln nicht nur das Mönchtum, sondern auch dogmatische Fragen. Er bekämpft das Heidentum seiner Heimat in Tat u. Wort, auch den altägypt. Jenseitsglauben (S. Morenz, Altägypt. u. hellenist.-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute: MittInstOrientforsch 1 [1953] 250/5). Sein Schüler u. Nachfolger als Klosterabt, Besa (gest. nicht vor 474), schrieb eine Vita Schenutes, viele Predigten u. Briefe (Krause $713_{220/3}$). In der Sketis lebte Paphnute, der nach dem Tode Makarios' d. Gr. kurz vor 390 ,Vater der Sketis' wurde. Ihm werden eine Vita des Anachoreten Onnophrios u. eine Geschichte der Mönche zugeschrieben (ebd. $713_{224/6}$). Ebenfalls Schüler des Makarios war der um 400 in der Sketis lebende Mönch Isaias, von dem Briefe u. Katechesen erhalten sind (713_{227f}). Erhalten ist auch eine Predigt des Bischofs Makarios v. Tkow (Antaiupolis; 713_{229}). Mehrere Werke, zT. mit gnostischen Einflüssen, werden Timotheos II v. Alex. (457/77) zugewiesen (713_{230}).

γ. Sechstes Jh. Zu den bedeutendsten kopt. Schriftstellern des 6. Jh. gehört Konstantin, Bischof v. Lykonpolis (587/604), der mehrere Enkomien u. Predigten geschrieben hat (Krause $714_{240/7}$; R.-G. Coquin, S. Constantin, évêque d'Asyūt: StudOrChristColl 16 [1981] 151/70). Ein Zeitgenosse war Rufus, Bischof v. Hypsele (Shotep), der Kommentare über die Evangelien in Form zusammenhängender Predigten schrieb (Krause $714_{248/50}$). Erzbischof Theodosios v. Alex. (533/66) soll je 2 Predigten u. Enkomien geschrieben haben (ebd. $713_{233/7}$). Sein Zeit-

genosse Phoibammon, Bischof v. Chmin, hat ein Enkomium verfaßt ($713f_{238}$). Bis zur Wende des 6. Jh. war Damian Erzbischof von Alexandria (576/605). Von ihm sind eine Predigt u. ein Synodalschreiben erhalten (714_{251f}). Zu den von ihm konsekrierten Bischöfen zählen Johannes, Bischof v. Hermupolis, der zwei Enkomien geschrieben hat ($714_{260/2}$), Johannes, Bischof v. Parallos, von dessen Schrifttum nur eine Predigt in kopt. Sprache erhalten ist ($714_{257/9}$), u. Pesyntheos, Bischof v. Koptos (568/632), von dem ein Enkomion erhalten ist ($714_{253/6}$).

δ. Siebtes Jh. Eine Vita des Pesyntheos schrieb sein Schüler Johannes (Krause 714_{263}). Er dürfte auch der Vf. der Vita des Pesyntheos sein, die Moses, Bischof v. Koptos, fälschlich zugewiesen wird (ebd. 714_{264}; vgl. G. G. Abdel Sayed, Untersuchungen zu den Texten über Pesynthius, Bischof v. Koptos [569–632] [1984]). Nur in arab. Übersetzung ist ein prophetischer Brief Samuels v. Qalamun (597 oder 603/695 oder 701) erhalten, in dem die Eroberung Ä.s durch die Araber angekündigt wird (Krause $714f_{266}$). Über die damit verbundenen Ereignisse berichtet die Chronik des Joh. v. Nikiu (Clavis PG 7967). Von Erzbischof Benjamin v. Alex. (626/65) sind Predigten erhalten (Krause $715_{267/9}$; vgl. auch H. Brakmann: Muséon 93 [1980] 299/309). Weitere kopt. Schriftsteller bis zum 9. Jh. sind genannt bei Krause $715_{270/90}$.

2. Anonyme Werke. Neben den Literaturwerken, deren Vf. uns bekannt sind, gibt es eine Reihe von Texten, deren Autoren unbekannt sind. Zu ihnen gehören späte koptische apokryphe Evangelien (Krause $700/2_{85/91}$), Texte über die Eltern Jesu (ebd. $702f_{92}$), den Tod Marias (703_{93}), das Leben u. Sterben Josephs, die um 400 entstandene Geschichte von Joseph dem Zimmermann, in der viele altägypt. Vorstellungen, vor allem im Jenseitsglauben, weiterleben (703_{94}). Auch späte kopt. Apostelakten sind wohl ebenso zur kopt. Originalliteratur (704_{100f}) zu rechnen wie späte kopt. Apokalypsen (705f). Zu ihnen gehören auch Teile der Mönchsliteratur: Lebensbeschreibungen von Mönchen (715_{291}) u. die Apophthegmata patrum Aegyptiorum (vgl. o. Sp. 76), die das mönchische Milieu der Sketis vom Ende des 4. Jh. bis zur 1. H. des 5. Jh. schildern (Krause 715_{292f}). Einzelne Apophthegmata werden oft als Topoi in den Viten koptischer Mönche verwendet. Eine auffallende Häufung (15 Apophthegmata) stellte Th. Hopfner (Über die kopt.-sa'idischen Apophthegmata patrum Aegyptiorum [1918] 36) in der Vita des Johannes Kolobos fest, die dem um 700 lebenden Zacharias, Bischof v. Xois, zugeschrieben wird, der auch Vf. mehrerer Predigten sein soll (C. D. G. Müller, Die alte kopt. Predigt, Diss. Heidelberg [1954] 23f. 61/71). Vor allem aber sind hier die kopt. Märtyrerlegenden (Krause 716) zu nennen, die durch Th. Baumeister (Martyr invictus [1972]) gut erforscht sind. Besonders der Vergleich mit den griech. Märtyrerlegenden (ebd. 87/148) ergab eine Reduzierung der Motive der kopt. Märtyrerlegenden u. eine Konzentration auf die Legende vom unzerstörbaren Leben (ebd. 149f), die zur Normalform der kopt. Märtyrerlegende wurde, weil sie dem Hauptanliegen der ägypt. Christen entsprach. Außerdem wurden Märtyrerlegenden zu Kultaitiologien u. sicherten bestimmten Orten einen Märtyrerkult. Eine parallele Untersuchung der kopt. Märchen steht noch aus (Krause 716_{304}). Auf die kopt. Kirchenpoesie (ebd. 717) kann nur verwiesen werden, weil die dem 9. u. 10. Jh. angehörenden Hss. in die Zeit nach der arab. Eroberung Ä.s gehören. Ihre Vorbilder sind zwar die byzantinischen, sie sind aber keine bloßen Kopien, weil ‚weder Rhythmus noch Anlage, weder Sprechweise noch Stoffbehandlung genau ... dieselben' sind (H. Junker, Kopt. Poesie des 10. Jh.: OrChrist 6 [1906] 400; vgl. auch A. Böhlig, Aus kopt. Kirchenpoesie: KairMitt 24 [1969] 63/72). Aus demselben Grunde kann nur auf die in jungen Hss. überlieferten überwiegend religiösen Hymnen verwiesen werden (Krause 717).

An der Dokumentation der alexandrinischen Literatur hat H. Brakmann (Bonn) mitgewirkt.

Altaner/Stuiber, Patrol.[8] (1978). – J. Ball, Egypt in the classical geographers (Cairo 1942). – A. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients 1 = Slg. Göschen (1911) 106/29. – H.-G. Beck, Kirche u. theol. Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959). – Al. Cameron, Wandering poets. A literary movement in Byz. Egypt: Historia 14 (1965) 470/509. – Christ/Schmid/Stählin[6] 2, 1/2 (1920/24). – C. Colpe, Heidnische, jüdische u. christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 1/10: JbAC 15 (1972) 5/18; 16 (1973) 106/26; 17 (1974) 109/25; 18 (1975) 144/65; 19 (1976) 120/38; 20 (1977) 149/70; 21 (1978) 125/46; 22 (1979) 98/122; 23 (1980) 108/27; 25 (1982) 65/101. – H. Conzel-

MANN, Heiden-Juden-Christen = Beitr. Hist. Theol. 62 (1981). – A. M. DENIS, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT = Studia in VT Pseudepigrapha 1 (Leiden 1970). – P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria 1/3 (Oxford 1972). – Y. GUTMAN, The beginnings of Jewish-Hellenistic literature (hebr.) 1/2 (Jerusalem 1958/63). – J. VAN HAELST, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (Paris 1976). – M. HENGEL, Anonymität, Pseudepigraphie u. ‚literarische Fälschung' in der jüd. hellenist. Literatur: EntrFondHardt 18 (1971) 231/308; Judentum u. Hellenismus = Wiss. Unters. zum NT 19 (1969). – H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1/2 = HdbAltWiss 12, 5, 1/2 (1978). – M. R. JAMES, The lost apocrypha of the OT (London/New York 1920). – M. KRAUSE, Art. Koptische Literatur: LexÄgypt 3 (1980) 694/728. – J. LEIPOLDT, Geschichte der kopt. Literatur: G. Brockelmann u. a., Geschichte der christl. Literaturen des Orients (1907) 131/82. – J. MASPERO, Horapollon et la fin du paganisme égyptien: BullInstFrançArchOr 11 (1914) 164/95. – S. MORENZ, Die kopt. Literatur: HdbOriental 1, 2[2] (Leiden 1970) 239/50. – P. NAGEL (Hrsg.), Probleme der kopt. Literatur = Wiss. Beitr. Univ. Halle/Wittenberg 1968 nr. 1 (K 2). – G. W. E. NICKELSBURG, Jewish literature between the Bible and the Mishnah (Philadelphia 1981). – DE LACY O'LEARY, Art. Littérature copte: DACL 9, 2, 1599/635. – T. ORLANDI, Elementi di lingua e letteratura copta (Milano 1970); The future of studies in Coptic biblical and ecclesiastical literature: R. McL. Wilson (Hrsg.), The future of Coptic studies = Coptic Studies 1 (Leiden 1978) 143/63. – R. A. PACK, The Greek and Latin literary texts from Graeco-Roman Egypt[2] (Ann Arbor 1965). – R. RÉMONDON, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (5e/7e s.): BullInstFrançArchOr 51 (1952) 63/78. – L. ROST, Einleitung in die atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen (1971). – S. SAFRAI/M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the 1st cent. = Compendia Rerum Judaic. ad NT 1, 1/2 (Assen 1974/76). – E. P. SANDERS, Jewish and Christian self-definition 2 (Philadelphia 1981). – SCHÜRER 3 (1909), bes. 188/716. – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971), bes. 150/68. – F. SUSEMIHL, Geschichte der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit 1/2 (1891/92). – H. J. THISSEN, Art. Graeco-ägyptische Literatur: LexÄgypt 2 (1977) 873/8. – V. A. TCHERIKOVER/A. FUKS, Corpus papyrorum Judaicarum 1/3 (Cambridge, Mass. 1957/64). – UEBERWEG/PRAECHTER 1[12] (1926). – N. WALTER, Frühe Begegnungen zwischen jüd. Glauben u. hellenist. Bildung in Alexandrien: E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt 1 (1964) 367/78; Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 (1964). – ZELLER 3, 1/2[5] (1923).

(1984) *Martin Krause (A. B. D)*
Karl Hoheisel (C).

Aeneas.

A. Nichtchristlich. I. Griech. Mythos. Name u. Stellung in der Ilias weisen A. als Führer einer thrako-illyrischen, in die Troas eingewanderten Völkergruppe aus. Der Sohn des Rinderhirten Anchises u. der Göttin Aphrodite, deren Begegnung im ätiologischen größeren Aphroditehymnus geschildert wird (Hymn. Hom. Ven. 52/291, bes. 196/201; vgl. Il. 2,820f; 5, 247f. 313. 377; 20,208f; Hesiod. theog. 1008/10), wird als ebenso tapfer wie Hektor gerühmt (Il. 5, 467; 17, 513). Dies u. die Andeutung einer zwischen ihm und König Priamos bestehenden Spannung (Il. 13, 460f) ist politisch zu verstehen. – A. spielt in der Ilias lediglich in den Aristien des Diomedes u. des Achill eine Rolle als ein beiden nicht ebenbürtiger Gegner. Er ist auf göttlichen Beistand angewiesen. Vor Diomedes retten ihn seine Mutter u. Apollo durch *Entrückung (Il. 5, 445/50) u. Schaffung seines Trugbildes. Im Kampf mit Diomedes wird er durch einen Steinwurf verwundet u. von Aphrodite bewußtlos aus der Schlacht getragen (ebd. 5, 302/18). Auch in den Kämpfen im achäischen Lager müssen ihn Poseidon u. Zeus retten (ebd. 20,325/39). Dabei prophezeit ihm Poseidon, er werde den Tod nicht von der Hand eines Achäers finden (ebd. 339).

II. Aeneas u. Rom. Während A. eine Randfigur der Ilias bleibt, hat der spätere Mythos, wohl ausgehend von der Prophezeiung des Poseidon, die Geschichte der Irrfahrten des A. geschaffen. Sie ist im gewissen Sinne das Gegenstück der Nosten, der Sagen von der Heimkehr der Griechen aus Troja: die Suche des Heimatlosen nach einer neuen Heimat. In den

erhaltenen Fragmenten des epischen Kyklos ist sie noch nicht nachzuweisen. Erst Stesichoros versetzt A. nach Sizilien (dazu zB. Büchner 1443). Wann u. wie die Italiker mit der A.-Sage bekannt wurden u. den eingewanderten troischen Helden zu ihrem Ahnvater erhoben, ist umstritten. F. Bömer hat die älteren Theorien darüber nochmals überprüft u. die Übernahme im 6. Jh., durch Phokäer u. Etrusker vermittelt, mit einleuchtenden Argumenten verfochten. Ihm schließt sich K. Schauenburg aufgrund einer vollständigen Durchsicht des Bildmaterials der Vasenmalerei an (umfassende Bibliographie zur etruskischen Vermittlung des A. bei E. Meyer, Röm. Staat u. Staatsgedanke² [1961] 467f). – Die röm. A.-Sage (zB. bei den Annalisten, Fabius Pictor, Cato, Naevius in seinen Punica) erzählt mit verschiedenen Varianten, für welche man die Untersuchungen von Schur, Boas u. Rousseau vergleichen mag, die Irrfahrten des A. von Troja nach Latium. Besondere Bedeutung hatte sein Aufenthalt in Karthago (dazu vgl. A. Stuiber, Art. Dido: o. Bd. 3, 1013f). Ankunft u. Landnahme in Latium gelingt nicht kampflos; nachdem A. seinen Feind u. Mitbewerber um die Hand der Königstochter besiegt hat, regiert er als König in Latium u. wird aufgrund seiner wunderbaren Entrükkung als Gott verehrt. Dabei ist seine Gleichsetzung mit Iuppiter indiges oder den di novensides (novensiles) erst sekundär (dazu K. Latte, Röm. Religionsgesch. [1960] 43/5. 44_1. 45_1).

III. Aeneas bei Vergil. Der landsuchende Anführer eines geschlagenen Volkes, der Wahrer der troischen Penaten, der den Brand der Vaterstadt überlebt u. seinen alten Vater auf den Schultern aus Troja herausträgt, ist von Vergil, der damit an die Tradition anknüpft, zum Exponenten des röm. Sendungsbewußtseins erhöht. A. verbindet die innerfamiliäre Tugend der pietas mit der Treue gegen die Fata. So ist er nur scheinbar ein Suchender, in Wirklichkeit läßt er sich von seinen Geschicken leiten. Die Aeneis ist die Geschichte der Bewährung der göttlichen Sendung, des schicksalverliehenen Auftrags der Gründung Roms, gegen Götterzorn u. menschliche Verstrickungen, wie sie in der Begegnung mit Dido u. im Kampf mit dem Rutulerkönig Turnus auftreten. A. bleibt in allen Situationen der pater, der pius, für seine Gefährten sorgend, Vater u. Sohn beschützend. – Im Rahmen dieses Art. kann es sich weder um eine erneute Interpretation der A.-Gestalt in Vergils Aeneis handeln, noch soll der bekannte Verlauf dieses größten lat. *Epos nochmals nachgezeichnet werden (dazu vgl. zB. die Untersuchungen K. Büchners u. V. Pöschls). Die Eigenart des christl. A.-Bildes läßt eine eingehendere Darstellung entbehrlich erscheinen; die vorliegenden skizzenhaften Notizen genügen zur Charakteristik des heidn. Hintergrundes.

B. Christlich. I. Allgemein. Die Geschichte der A.-Gestalt bei den Kirchenvätern ist in der Hauptsache ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Vergils. Die klass. Ausprägung zum pius Aeneas blieb für die heidn. wie christl. Nachfolger des großen Augusteers verbindlich. Obwohl wir in Papyri Fragmente griech. Vergilübersetzungen besitzen (vgl. V. Reichmann, Röm. Literatur in griech. Übersetzung [1943] 28/61), die aus dem 4. bis 5. Jh. nC. stammen u. die Weiterbenützung der Aeneis im bereits christl. Schulbetrieb bezeugen, sind Erwähnungen des A. bei den griech. Kirchenvätern vereinzelt. Die Mehrzahl unserer Belege entstammt der christl. lat. Literatur. Unsere Zeugnisse sind dreierlei Art. Sie sind neutral, nämlich antiquarisch, oder negativ (in der apologetischen Polemik) oder positiv, wenn sie A. als mythologisches *Exemplum behandeln.

II. Antiquarische Notizen. Wie vertraut den Kirchenvätern die A.-Gestalt war, beweist nicht nur die Heftigkeit der Polemik, sondern mehrere en passant eingefügte Details der Sage. Diese genaue Kenntnis beruht auf der Lektüre Homers u. Vergils, die stets Schulautoren waren (vgl. Oros. hist. 1, 18, 1), aber auch auf den Antiquitates rerum divinarum Varros, aus denen die unten zu erörternde Apotheose des A. bekannt war. Aus den Stromata des Klemens v. Alex. (1,21,137,4), dem Gottesstaat Augustins (18, 19) u. dem Geschichtswerk des Orosius (hist. 1, 18, 1) sind uns chronologische Notizen faßbar, welche die Einordnung der Ankunft des A. in die Weltgeschichte, ja die Synchronisierung der röm. mit der jüd. Geschichte versuchen. Augustin setzt die Ankunft des A. in Italien gleich mit der Regierungszeit des Richters Labdon. Origenes zieht zur Rechtfertigung absurder Glaubenswahrheiten ‚Unwahrscheinlichkeiten' des Mythos heran, die dem Glauben an seine Historizität doch keinen Abbruch tun, wie die Geschichte, daß A. Sohn der Aphrodite war (c. Cels. 1, 42). Gelehrte

Vergilzitate aus der Aeneis erscheinen bei Tertullian, Hieronymus u. Orosius. Tertullian zieht zu einem derben Vergleich die Sau u. ihre 30 Ferkel heran, welche A. ein Zeichen für die Gründung von Alba Longa gab (Verg. Aen. 8, 43; vgl. R. Heinze, Virgils epische Technik[3] [1915] 92/5), um die Vielzahl der Götter der Valentinianer zu verspotten (adv. Marc. 1, 5, 1). In einem Brief vergleicht Hieronymus den Pammachius, von dem er erfahren hat, er habe in Ostia ein Xenodochium gegründet, mit A., dem röm. Ahnvater, u. erinnert an den scherzhaften Ausgang des Orakels, die Trojaner müßten aus Not ihre Tische verzehren (ep. 66, 11; Verg. Aen. 7, 115; H. Pétré, Caritas [Louvain 1948] 219_4; I. Opelt: JbAC 3 [1960] 147). In dem Protreptikos an Demetrias redet Hieronymus seine Adressatin mit den Abschiedsworten des Helenus an A. an (ep. 7, 11; Verg. Aen. 3, 435f; vgl. H. Hagendahl, Latin fathers and the classics [Göteborg 1958] 257. 307). Orosius leitet sein 4. Buch mit einer Betrachtung über die vergilischen Worte des A. ein: Forsan et haec olim meminisse iuvabit (Oros. hist. 4 praef. 1; Verg. Aen. 1, 203). Als eine seiner Jugendsünden gesteht Augustin seine Begeisterung für die Irrfahrten des A., den Brand Trojas u. ‚den Schatten Creusas' (conf. 1, 13, 21f). In echter Rhetorenmanier, ohne christl. Einschlag entwirft Ennodius die Klage der verlassenen Dido gegen A., der zum Prototyp der inclementia wird (dict. 28; vgl. J. Fontaine, Art. Ennodius: o. Bd. 5, 402f). Augustin erklärt den Ausdruck domus Aeneae (civ. D. 15, 19).

III. Kritik des Aeneas. Die christl. Kritik des A. setzte an drei Punkten an. A. erscheint ungeeignet zum Prototyp der pietas. Seine Verehrung als Gott wurde bekämpft. Im Rahmen der Angriffe gegen den heidn. Mythos werden auch Details der A.-Sage verächtlich gemacht. Bei seiner Auseinandersetzung mit der tripertita dispositio der varronischen Theologie (dazu vgl. allgemein J. Pépin, Mythe et allégorie [Paris 1958] 308/92) prüft Tertullian die sogenannten Nationalgötter der Römer, zu denen der pater indiges Aeneas gehört. Tertullian entwirft mit geistreicher Wendung sein Porträt als das eines miles numquam gloriosus, erinnert an seine unrühmliche Verwundung durch einen Stein (Il. 5, 302/18), nennt ihn Vaterlandsverräter, der an Mut Dido nachstehe, die sich ihm durch den Feuertod entzog, u. bezweifelt, daß er den Beinamen pius verdiene, weil er ja lediglich einen Knaben u. einen kraftlosen Greis gerettet habe. Seine Konsekration als baiulus parentum sei angesichts anderer Exempel stärkerer pietas ungerechtfertigt. Die Apotheose des A. beruhe lediglich auf seiner Entrückung aus der Schlacht, die Tertullian als die bei A. übliche Flucht aus dem Kampfe auslegt, wobei er wiederum auf Begebenheiten der Ilias anspielt (nat. 2, 9, 12/8; vgl. Stuiber aO. [o. Sp. 89] 1015). In diesen Gedankengängen Tertullians sind euhemeristische Argumente im Dienste der christl. Apologetik verwendet. In ähnlicher Weise kritisiert Laktanz die pietas des A., indem er Vergilverse miteinander konfrontiert, aus denen die Grausamkeit des pius Aeneas im Kampf zu ersehen ist (Verg. Aen. 11, 81 usw.; Lact. inst. 5, 10, 5). In einem auf Kontrastwirkung beruhenden höfischen Lobe vergleicht Claudian in ähnlicher Manier die vereinzelte Rache des A. an Turnus u. des Achill an Hektor, die der Dichter als vana saevitia bezeichnet, mit dem totalen Sieg des Feldherrn Stilicho über Bastarner u. Viser, wodurch die Ermordung des Promotus vollständig gerächt wurde (Claud. Stil. 1, 94/104). Euhemeristische Götterkritik, von der wir uns mit dem Claudianpassus entfernt hatten, erscheint wiederum bei Arnobius, der die Unsicherheit der Heiden über die Natur ihrer Götter am Fall der Di novensides demonstriert, zu denen nach Ansicht einiger Theologen auch A. gehören soll (nat. 3, 39). Augustinus begründet die Apotheose des A. wie Tertullian respektlos mit seinem plötzlichen Verschwinden (civ. D. 18, 19) u. erklärt ihn für einen Menschen (ebd. 18, 21; 8, 5) von der Art des Herakles, der Dioskuren, des Picus, Faunus, Aesculap, Liber (ebd. 8, 5). In einem heftigen Ausfall gegen den Mythos als die Grundlage der heidn. Bildung spottet Tertullian über den gladiatorengleichen Götterkampf u. die Entrückung des A. durch Venus (apol. 14, 2). Minucius Felix erklärt die Geschichte, wie Vulkan die Waffen des A. schmiedet, für eine jugendgefährdende Lügengeschichte (23, 6). In einem romfeindlichen Passus gegen die heidn. Behauptung, die Götter schützten Rom, verweist Cyprian auf die Tatsache, daß die Penaten von einem profugus, nämlich A., nach Rom gebracht worden u. victi penates seien (idol. 4). Auch Augustinus greift auf diesen schmählichen Ursprung der röm. Penaten durch den Aeneas fugiens zurück (civ. D. 10, 16). Die wunderbare Übertragung der Penaten sei mit christl. Wundern nicht zu

vergleichen; ja in kühner Umkehrung entwickelt Augustin aus der Erzählung Vergils die ganze Ohnmacht der Götter, die von einem Menschen gerettet, einem Sterblichen anvertraut wurden (ebd. 3, 14).

IV. Rezeption des Aeneas. Positive Bedeutung des A. bei den Kirchenvätern ist nicht sehr häufig. Die betreffenden Stellen entstammen meist der rhetorisierten christl. Dichtung. Augustinus erwähnt den ‚löblichen Schmerz' des A., weil er einen seiner Feinde getötet habe (civ. D. 3, 14; Verg. Aen. 10, 821 f). Klemens v. Alex. lobt das für Christen vorbildliche Schamgefühl der Gattin des A., welche selbst beim Brande Trojas verschleiert blieb (paed. 3, 11, 79, 5). Als Exemplum der pietas erscheint A. bei Gregor v. Naz. in einer Vater-Sohn-Lehre des Nikobulos. Er erwartet, sein Sohn werde ihm in bedrohlicher Lage helfen, so wie A. einst Anchises auf seinen Schultern aus dem brennenden Troja rettete (carm. 2, 2, 5, 83 [PG 37, 1527]). – Claudian stellt ein anderes klass. Exempel der pietas mit A. zusammen: die frommen Brüder Amphinomus u. Anapius aus Catana auf Sizilien (carm. min. 17, 37; zur Begebenheit, die durch eine Münze des J. 90 vC. bezeugt ist, vgl. Bömer 27_{41}). In einem seiner rhetorischen Übungsfälle, der Verteidigung eines Sohnes gegen die Unterhaltsklage des grausamen Vaters, ficht Ennodius die Berufung auf die pietas des A. u. ihre Anwendung auf seinen Klienten an (dict. 21, 21; vgl. Fontaine aO. [o. Sp. 91] 413). Corippus erhebt seinen Helden Johannes über A. (Ioh. praef. 7/12). Anläßlich der Schilderung der Vorbeifahrt der Flotte an Troja läßt er Petrus, den Sohn des Heerführers, gebannt vom Zauber Vergils, sich in die Rolle des Ascanius hineindenken u. ihn den Vater als A. sehen (Ioh. 1, 193/203; vgl. L. Krestan/K. Winkler, Art. Corippus: o. Bd. 3, 426). In einem Hochzeitsgedicht rühmt Sidonius Apollinaris ganz heidnisch die Schönheit der Braut, welche Pelops, A., ‚der Kriegsheld', u. Perseus umworben haben würden (carm. 11, 88/90).

A. Alföldi, Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtröm. heidn. Aristokratie in ihrem Kampf gegen das christl. Kaisertum (Budapest 1943) 57/84, bes. 59. 83. – H. Boas, Aeneas' arrival in Latium, Diss. Amsterdam (1938). – F. Bömer, Rom u. Troja (1951). – K. Büchner, Art. P. Vergilius Maro: PW 8A, 1 (1955) 1021/264; 8A, 2 (1958) 1265/486, insbes. 1337/467. – F. Castagnoli, Art. Enea: EncArteAnt 3 (1960) 339/41. – E. Diehl, Art. A.: ThesLL 1 (1900) 981/3. – R. Merkelbach, A. in Cumae: MusHelv 18 (1961) 83/99. – V. Pöschl, Vergils Dichtkunst (1950). – O. Rossbach, Art. Aineias: PW 1, 1 (1893) 1010/9. – J. Rousseau, Le personnage d'Ennée depuis Homère jusqu'à Virgile, Diss. Louvain (1947). – K. Schauenburg, A. u. Rom: Gymn 67 (1960) 176/91. – K. Schelkle, Vergil in der Deutung Augustins = TübBeitrAltWiss 32 (1939). – W. Schur, Die A.sage in der späteren röm. Literatur, Diss. Straßburg (1914). – M. van der Valk, Art. Αἰνείας: Lex. des frühgriech. Epos 2, 311/6. – E. Wörner, Art. Aineias: Roscher, Lex. 1, 1 (1884/86) 157/91.

(1961) *Ilona Opelt.*

Aethiopia.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Der Name A. (Aithiopia, Αἰθιοπία, Αἰθιοπὶς γῆ) u. ihrer Bewohner, der Äthiopen (Αἰθίοψ, Plur. -οπες u. -οπῆες; vgl. Newiger), leitet sich wahrscheinlich von ägypt. kꜣš (hebr. kūš, babyl. kūšu, assyr. kūsi, Amarna kaši, altpers. kūšā) her, das seit dem Mittleren Reich belegt ist (A. Erman/H. Grapow, Wb. der ägypt. Sprache [1926/63] 5, 109) u. sich im kopt. egōš (sa'idisch) u. ethōš (bohairisch) erhielt. Auch eine Ableitung von arab. aṭāyib (Plur. von ṭaiyibun, ‚gut'; vgl. H. Wehr, Arab. Wb. [1952] 522) ist erwogen worden (E. Hammerschmidt: ZMR 38 [1954] 281). A. ist ein historischer Begriff, der hinsichtlich seiner geographischen Lokalisierung zunächst nicht bestimmt abgegrenzt u. daher starken Schwankungen unterworfen war, bis er sich fest mit dem

heutigen Abessinien verband. – Für die antiken Autoren waren die Äthiopen auf Grund des Anklangs ihres Namens an αἴθω u. seine Ableitungen ‚Brandgesichter'. Daher der spezielle Gebrauch von αἰθίοψ in der Bedeutung ‚Neger'. Hieraus erklärt sich die Redensart: ‚einen Äthiopen weiß waschen' (Lucian. adv. ind. 28). Hieraus erklärt sich ferner, daß die Äthiopen zuweilen für Teufel gehalten wurden; denn auch der Teufel ist schwarz (F. J. Dölger, Sonne der Gerechtigkeit [1918] 54/7). Andererseits standen die Äthiopen im Rufe besonderer Frömmigkeit u. des unmittelbaren Gottesumgangs (Il. 1, 423; Od. 5, 282. 287). Sie galten als die ältesten u. fernsten Menschen der Erde (Diod. Sic. 3, 3), die alles mittagwärts zu dem Okeanos sich erstreckende Land bewohnten (Strab. 1, 57; über die Αἰθίοπες μακρόβιοι bei Herodt. 3, 23 vgl. H. Last: ClassQ 17 [1923] 35f). Die allgemeine Bezeichnung ihrer Wohnsitze bedingte eine Unterscheidung zwischen den Äthiopen des Ostens u. des Westens (Od. 1, 23); unter ersteren wurden seit den Feldzügen Alexanders d. Gr. (Arrian. Ind. 6, 9) u. vor allem in römischer Zeit auch die Inder verstanden (A. v. Gutschmid, Kl. Schriften [1889/90] 1, 38). – Eine Einschränkung des Begriffs bedeutete sein Gebrauch für den südl. Erdabschnitt (Plin. n. h. 6, 183. 197; Strab. 17, 839), insbesondere für die oberen Nilländer mit der Nordgrenze am Südende Oberägyptens, in der Gegend des ersten Kataraktes (Herodt. 2, 146; 7, 69; Strab. 1, 35. 39. 58; 2, 117; 16, 780; 17, 789. 797. 817). Damit ist jenes Gebiet bezeichnet, das im AT mit gleicher Abgrenzung (Hes. 29, 10) als Bruder (Gen. 10, 6; 1 Chron. 1, 8) u. Nachbar *Ägyptens (Jes. 20, 3/5; Hes. 30, 4; Nah. 3, 9; Ps. 68, 32) genannt wird. Die Ägypter bezeichneten es, vornehmlich in seinem südlicheren Teile, als k3š; ein anderer, seit der Pyramidenzeit belegter Name ist t3 stj (‚Nubierland'; Erman/Grapow aO. 3, 488); die Nubier heißen ägypt. stj.w. Zur Zeit des Neuen Reiches zerfällt Nubien in zwei Distrikte, die unterschiedliche Namen tragen: das Land Wawat (w3w3.t) reicht vom 1. bis 2. Katarakt, das Gebiet vom 2. bis 4. Katarakt wird mit k3š im speziellen Sinne bezeichnet. Der spätere Name Nubien wird, seit das Wort nobi (arab. nūba) die Bedeutung ‚Diener' angenommen hat, als nationale Bezeichnung im Lande vermieden, hat sich aber in diesem Sinne im Namen der nubischen Sprache (nobim bayyid) erhalten (R. Lepsius, Nubische Grammatik [1880] 372). – Auf Grund der Tatsache, daß ihr Staatsgebiet unter den umfassenderen Begriff A. fällt, haben die Aksumiten noch vor der Christianisierung ihres Reichs den Namen für ihr Land usurpiert; auf einer griech., noch aus seiner heidn. Zeit stammenden Inschrift nennt sich König 'Ēzānā ('Αειζανᾶς, im 4. Jh. nC. regierend) βασιλεὺς Αἰθιόπων (Littmann, Altabessin. Inschriften 4, 1/3). Die Übertragung des Namens A. auf das aksumitische Reich ist später von den christianisierten Bewohnern gern beibehalten worden, da diese in der LXX, der Vorlage für ihre atl. Bibelübersetzung, die Wiedergaben von kūš durch A. (außer in den Völkerstammbäumen Gen. 10 u. 1 Chron. 1) auf sich bezogen, ebenso die ntl. Erzählung vom Kämmerer der Königin Kandake (Act. 8, 26/40). So hat sich in christlicher Zeit mit dem Namen A. der Begriff des Reiches von Aksum u., nach dessen späterer Ausdehnung in südl. Richtung, der ganz Abessiniens (von arab. Ḥabašat, ‚Völkergemenge') fest verbunden; er wird bis heute in der amtlichen Bezeichnung Ityopyā gebraucht (Littmann, Abessinien 11). Die legendäre Landestradition führt den Namen u. die Stiftung des Reichs auf Aethiops, den Sohn des Kūš u. Enkel Hams, zurück (ders., Reisebericht 41); sein Grab wird bei Aksum gezeigt (ebd. 33). – Der Herrschaftsbereich des äthiop. Reichs von Aksum dürfte, wenn man neben den bisherigen Untersuchungen von Zeugnissen über Pflanzen- u. Tierwelt auch kulturelle u. religiöse Indizien berücksichtigt (Lanczkowski, Parallelmotive), mit dem auf ein südl. ostafrikanisches Gebiet weisenden ägypt. Richtungsnamen Punt (pwn.t; v. Bissing 147) bezeichnet sein (Hiltzheimer; Müller, Asien 106; J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens² [1911] 14; M. Alliot, Pount-Pwāne: RevÉgyptologie 8 [1951] 1/7; anders Wainwright, Zeberged); das Gebiet wird im Ägypt. auch ‚Gottesland' (t3 nṯr) genannt (Erman/Grapow aO. 5, 225). Möglicherweise ist auch das im AT genannte Land Ophir (1 Reg. 9, 26/10, 22; 2 Chron. 8, 17/9, 21) mit ihm identisch (R. Hennig/R. Blijstra, Raadselachtige Landen [Amsterdam 1932] 67f). – Zum Vorstehenden wie zum Folgenden vgl. die diesem Artikel beigegebenen Landkarten: Abb. 1 gibt einen Überblick über das ganze A. u. in der Nebenkarte einen Überblick über die Funde in Aksum. Abb. 2 ist eine Spezial-Karte für das wichtige nordnubische Gebiet (Unternubien); Abb. 3 soll die Angaben der Übersichtskarte (Abb. 1) für

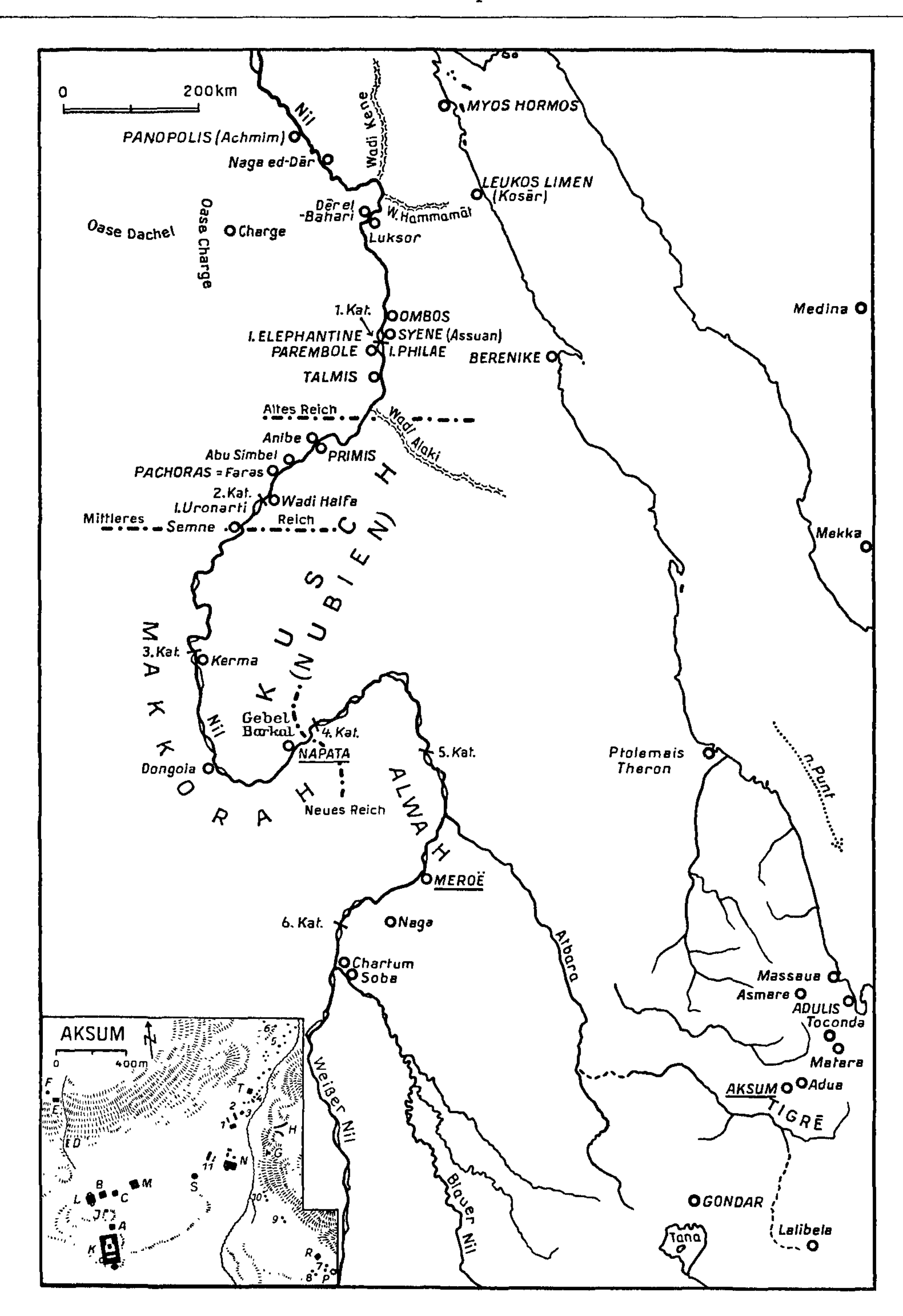


Abb. 1. Äthiopien (mit Nubien).

Nebenkarte: Aksum (A, B, C, E, F ungedeutete Gebäudereste. D Aethiops-Grab ? G Grabnische. H Felstreppen. J Statuenbasis. K Ta'akha Maryam. L Enda Sem'on. M Enda Mika'el. N Zions-Kirche. P Ehem. Kirche Mariam'Ammaq. S Ab. Ensesa-Kirche. T Emda Jesus-Kirche. 1, 2, 3 Größte Stelen. 4, 5, 6 Stelen. 7, 9, 12 Stühle. 8 Aeizanas-Stein. 11 Richterstühle u. Königsstuhl).

das südäthiop. Gebiet ergänzen. Bei Herstellung der Vorlage für Abb. 1 wurden Westermanns Atlas zur Weltgeschichte 1 (1956) 34 bzw. Deutsche Aksum-Expedition 1 (1913) Taf. 2 zugrundegelegt. Abb. 2 beruht auf Westermanns Atlas 1, 29 u. Monneret de Villard. Abb. 3 ist Doresse, Empire entlehnt. Bei der Herstellung der Vorlagen für Abb. 1 u. 2 war E. Kirsten hilfreich tätig.

II. Nubien. a. Ägypten u. Nubien bis zur Ramessidenzeit. Die ältesten u. für lange Zeit einzigen schriftlichen Zeugnisse über Nubien verdanken wir den Ägyptern. Ihr Interesse an Nubien war vorwiegend wirtschaftlich. Unternubien war durch seine Lage das Durchgangsland des innerafrikanischen Handels nach Ägypten (Kees, Ägypten 339). Die oberen Nilländer dienten den Ägyptern als Rohstofflieferanten. Sie bezogen von dort hochwertige Werkstoffe wie Elfenbein u. Ebenholz (Säve-Söderbergh 3), ferner Vieh, Weihrauch, seltene Tiere, Straußenfedern, Edelsteine u. Augenschminke. Im Neuen Reich wurde besonders das nubische Gold im angeschwemmten Schutt der Trockenwadis wie in den Adern im gewachsenen Quarz ausgebeutet (W. Helck / E. Otto, Kl. Wb. der Ägyptologie [1956] 122f). Aus Nubien sind auch Menschen nach Ägypten gebracht worden, die als Diener, Sklaven, Matrosen, Polizisten u. Soldaten verwendet wurden (Säve-Söderbergh 230/4). – Das Datum des ersten Vordringens der Ägypter nach dem Süden ist ungewiß. Eine ägypt. Festung auf Elephantine war vielleicht schon in frühdynastischer Zeit vorhanden (Junker, Kubanieh-Süd 5), sicher wohl in der 3. Dynastie (2778/2723; Borchardt 41). Auf dem ersten inschriftlichen Zeugnis erwähnt König Menes für eines seiner Regierungsjahre das ‚Schlagen von stj' (W. M. Flinders-Petrie, Royal tombs of the earliest dynasties 2 [London 1901] Taf. 3, 2; K. Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens [1905] 61). Für den Anfang der 4. Dynastie (seit 2723) meldet der Palermostein (v. 6: UrkÄgAlt 1, 236) unter König Snofru mit den Worten ‚das Nubierland zerhackt' eine Razzia gegen den Süden. Aber im wesentlichen scheinen den Ägyptern des Alten Reiches die Reichtümer Nubiens ohne machtpolitische Anstrengungen zugefallen zu sein. Man wird vor allem eine friedliche Ausbeutung, jedoch keinerlei ägypt. Kolonisation anzunehmen haben (Kees, Ägypten 344). Erst aE. der 6. Dynastie (2423/2263 vC.) verschärfte sich die Lage durch nubische Widerstände. Aus dieser Zeit haben wir erstmals ausführlichere inschriftliche Berichte über Expeditionen nach Nubien, insbesondere die des Uni (UrkÄgAlt 1, 98f), der unter König Merenrē zum ‚Grafen u. Vorsteher von Oberägypten' befördert wurde, die des Herchuf (ebd. 1, 120f), der unter Merenrē u. Phiops II Gaufürst von Elephantine war u. mehrere Reisen nach Nubien unternahm, u. die des Pepinacht (ebd. 1, 133f), der unter Phiops II starkem nubischen Widerstand begegnet u. eine regelrechte Strafexpedition durchführt. Die Schwierigkeit der Auswertung dieser Texte besteht in unserer weitgehenden Unkenntnis der damaligen Topographie Nubiens u. damit der Lokalisierung der verschiedenen Ortsnamen (Säve-Söderbergh 14; Steindorff 1, 22). – Als nach den Wirren der ersten Zwischenzeit (Herakleopolitenzeit; 2263/2040), die mit ihrer inneren Schwächung der Autorität der Zentralregierung außenpolitische Unternehmungen lähmten, Ägypten im Mittleren Reich neu gefestigt wurde, betrieben die Herrscher der 12. Dynastie (1991/1786), die möglicherweise mütterlicherseits nubischer Abkunft waren (W. Golénischeff, Les papyrus de l'Ermitage Impérial [St.-Petersbourg 1913] 25, 57f; Junker, Appearance 124_2), eine bewußte Expansionspolitik nach dem Süden.

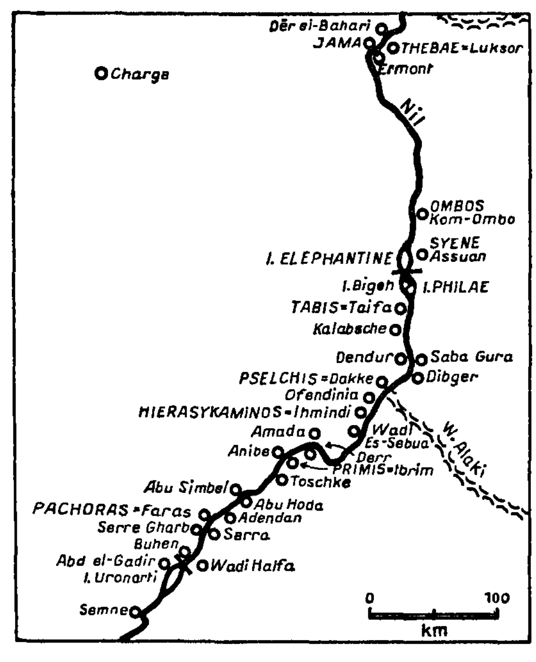


Abb. 2 Nubien zwischen dem 1. u. 2. Katarakt.

Sesostris I (1971/1928), den die ‚Geschichte des Sinuhe' als Eroberer des Südens bezeichnet (B 71f; A. H. Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe [Paris 1916] 33; H. Grapow, Untersuchungen zur ägypt. Stilistik 1 [1952] 39), hat in seinem 18. J. (G. Farina: Sphinx 21 [1924] 25f) Nubien erobert u. in Elephantine einen neuen Gaufürsten, Sarenput I (Gardiner, Inscriptions), eingesetzt. Der endgültige, in dieser Stellung auch von der 18. Dynastie gewürdigte Eroberer Nubiens ist Sesostris III (1878/43) gewesen (vgl. K. Sethe, Sesostris [1900] 17), der das Land in mehreren Feldzügen sicherte u. mit zahlreichen starken Befestigungen versah (S. Clarke: JournEgyptArch 3 [1916] 155f; Gardiner, List). In seinem 16. J. ließ er in Semne (Lepsius 2, 136h; K. Sethe, Lesestücke [1924] 83f) u. auf Uronarti (Budge 1, 490; G. Steindorff, Vorl. Ber. Reise nach der Oase Sîwe u. Nubien: SbLeipzig 52 [1900] 233; J. H. Breasted, Ancient records of Egypt [Chicago 1906/07] 1, § 654a; vgl. G. Steindorff: ZsÄgSpr 44 [1907] 96f) Stelen errichten, deren Inhalt wahrscheinlich veranlaßte, daß Sesostris III später, vor allem unter Thutmosis III, als Ortsgott verehrt wurde (Säve-Söderbergh 203); die antike Tradition hat diese göttliche Wertung Sesostris' III bewahrt (Diod. Sic. 1, 53/8). – Abgesehen von Schwächungen der ägypt. Macht in der Hyksoszeit (1730/1580) u. in der Epoche Echnatons (ca. 1370/1352) ist Nubien bis zum Ende der Ramessidenzeit (1085) ägyptischer Besitz geblieben. Verwaltungsmäßig wurde es im Neuen Reich, wahrscheinlich seit Amenophis I (1557/1530; Säve-Söderbergh 178), einem ‚Königssohn' als Vizekönig unterstellt, der seit Amenophis II den Titel ‚Königssohn von Kusch' trägt (Reisner, Viceroys; Gauthier, Fils). Das Land wird jetzt wie ein ägpyt. Kolonialbesitz verwaltet. Söhne einheimischer Fürsten werden am ägypt. Hofe erzogen, u. Nubier kommen in die Beamtenhierarchie ihres Landes. Ihre größte Ausdehnung gewinnt die ägypt. Macht unter Thutmosis III (1504/1450), der in seinem 47. Regierungsjahr die Gegend unmittelbar unterhalb des vierten Kataraktes erreicht, den Gebel Barkal u. Napata, das nun die Grenzstation bleibt (Reisner, Monuments 24f; Säve-Söderbergh 153f). Die Loslösung des zunehmend ägyptisierten Gebietes von Ägypten in der Zeit der 21. Dynastie (1085/950) ist uns in ihren einzelnen Vorgängen noch undeutlich.

b. Völker u. Kulturen. Wie die Erforschung seiner Beziehungen zu Ägypten, so hat auch diejenige der Völker u. Kulturen Nubiens entscheidende Fortschritte gemacht, als vor der Überschwemmung durch die Stauwasser des erhöhten Assuandammes ab 1907 archäologische Untersuchungen eingeleitet wurden, die, nachdem bereits früher (1842/46) die Expedition unter Lepsius die Kenntnis des Landes u. seiner Geschichte wesentlich gefördert hatte, nun vor allem von Junker, Reisner, Roeder, Steindorff, Blackman, Gauthier u. Macadam durchgeführt wurden (vgl. Kees, Ägypten 341). Um vorzeitige Bindungen an die ägypt. Chronologie zu vermeiden, haben die Ausgräber die drei in ethnischer Hinsicht markantesten nubischen Schichten zunächst nach ihrem relativen Alter als A-, B- u. C-Group bezeichnet (ebd. 342). Nach antiker Tradition waren die Äthiopen Nubiens ein älteres Volk als die Bewohner des unteren Niltals (Diod. Sic. 3, 2,1) u. ihre Kultur gegenüber der ägyptischen die ursprünglichere (ebd. 3, 3, 3); tatsächlich haben uns die neueren Ausgrabungen für die nubische A-Gruppe, die zeitlich bis in die Thinitenzeit hinein reicht, eine der ägyptischen durchaus vergleichbare Kultur mit entsprechenden Bestattungssitten gezeigt (Reisner, Cemeteries). Die Gleichartigkeit in der ägypt. u. nubischen Kultur erfährt aber einen entscheidenden Wandel, als mit dem Beginn des Alten Reiches Ägypten sich rasch zu hoher kultureller Blüte erhebt, in Nubien sich aber kein Fortschritt zeigt (Emery/Kirwan 2), vielmehr nur aus der Frühzeit Ägyptens vertrautes Gut festgehalten wird. Um diese Zeit können wir archäologisch eine Umschichtung der Bevölkerung feststellen, durch die an die Stelle der A-Gruppe die ärmere u. tieferstehende B-Gruppe tritt, die den Zeitraum vom Ausgang der Thinitenzeit bis zum Ende des Alten Reiches umfaßt; in ihren Gräbern weist sie sehr wenig ägyptische Importwaren auf, die auf einen echten Handelsaustausch schließen ließen. Als nach der ersten Zwischenzeit die Ägypter zur Wiedereroberung Nubiens schreiten, hat sich dort ein neuer Bevölkerungswechsel vollzogen (Steindorff 1, 8; Junker, Kubanieh-Nord 35f), der durch die Einwanderung der Kuschiten gekennzeichnet ist, die in Unternubien als Inhaber der C-Gruppen-Fiedhöfe auftreten u. im Süden als Träger der Kerma-Kultur um den dritten Katarakt (Säve-Söderbergh 39); die starken Befestigungen, die die Ägypter jetzt im Lande errichten, sprechen gegen die Vermutung von

Reisner (Kerma 2, 555), daß es sich um ein unkriegerisches Volk gehandelt habe. – Erst in der 18. Dynastie lernen die Ägypter in Nubien wirkliche Neger kennen (Junker, Appearance 121f; ders., Kubanieh-Nord 16; ders., Auftreten).

c. *Religion.* Als Landesgott Nubiens erscheint bereits in den Pyramidentexten der Gott Dedun (Ddwn; vgl. A. Erman, Die Religion der Ägypter [1900] 351; H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgesch. [1952] 153; Gauthier, Dieu). Sein unägypt. Name wie das Beiwort: ‚der an der Spitze von Nubien steht' (K. Sethe, Die altägypt. Pyramidentexte [1908/22] 994d) kennzeichnen ihn als einheimischen Gott. Bezeichnenderweise gilt er als Bringer des Weihrauchs (ebd. 994. 1718a), der geradezu als ‚Duft des Dedun' (ebd. 803c. 1017a) benannt wird. Auch führt er später der Königin Hatschepsut die Schätze u. Völker des Südens zu (E. Naville, The temple of Deir el Bahari 3 [London 1898] Taf. 81; Breasted, Records aO. 2, 646; vgl. F. Bilabel, Geschichte Vorderasiens u. Ägyptens vom 16./11. Jh. [1927] 28_4). Nach alten Schreibungen der Pyramidentexte (Sethe, Pyramidentexte aO. 994d. 1476b) hat Dedun ursprünglich die Gestalt eines Vogels, möglicherweise eines Raubvogels (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten² [1956] 45). Seit dem Neuen Reich wird er als Mann mit Götterbart dargestellt, in der Spätzeit mit Löwenhaupt (Gauthier, Kalabchah 85 Taf. 26). In Ägypten selbst hat der Gott keine eigene Kultstätte besessen, seine Verehrung in Nubien ist aber von den ägypt. Königen gefördert worden (Lepsius 69e); im Neuen Reich ist er neben Sesostris III der Hauptgott von Semne (UrkÄgAlt 4, 193f. 815f). Auch die Göttertriade des ersten Kataraktes ist in Nubien verehrt worden, der Widdergott Chnum (Kees, Ägypten 349; vgl. A. M. Badawi, Der Gott Chnum, Diss. Berlin [1937]) u. die beiden wohl auf nubischen Ursprung zurückgehenden ‚Herrinnen des südlichen Elephantine' (MacIver/Woolley, Buhen 41. 54f. 61. 66f. 69. 71. 73), die Antilopengöttin Satet (K. Sethe, Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter [1930] § 32), die Göttin der Insel Sehēl, die ‚Herrin von Elephantine', ‚Herrin von Nubien' u. ‚Erste von Nubien' (Roeder, Sothis) sowie die Anuket, der die Gazelle heilig war (Kees, Götterglaube aO. 25). – Mit der Ägyptisierung Nubiens im Neuen Reich gelangten auch die Kulte großer Reichsgötter nach Nubien, des Ptah u. der Hathor, von der eine in Tempeln griechischer Zeit erhaltene Legende erzählt, sie habe als wilde Löwin in der nubischen Wüste gehaust, bis ihr Vater Rē sie habe nach Ägypten holen lassen (Junker, Auszug). Vor allem kam die Verehrung des thebanischen Amun-Rē nach Nubien, dem Thutmosis III an dem unmittelbar aus der Ebene bei Napata als Tafelberg aufsteigenden ‚heiligen' u. ‚reinen Berge' Gebel Barkal ein Heiligtum errichtet (Reisner, Monuments 35), das sich in der Folgezeit zu einer mächtigen Filiale des Tempels von Karnak entwickelt. Mit der religiösen Ägyptisierung Nubiens in der 18. Dynastie wird der Grundstein zur ägypt.-afrikanischen Mischkultur der Äthiopenherrscher gelegt u. der Machtanspruch über Ägypten geistesgeschichtlich fundiert, den diese in der 25. Dynastie erheben. – Aber auch nach der Aufgabe der Herrschaft über Ägypten ist die religiöse Situation Nubiens bis zur Christianisierung durch zähes Festhalten am altägypt. Glauben gekennzeichnet. Zeugnisse hierfür sind die Überreste zahlreicher ägypt. Tempel von Philae bis Meroë (Übersicht: K. Baedeker, Ägypten u. Sudan³ [1928] 379f), in denen ägyptische Gottheiten noch verehrt wurden, als im Ursprungslande bereits das Christentum gesiegt hatte (Harnack, Miss.⁴ 2, 705f; P. E. Kahle, Bala'izah 1 [London 1954] 257/60; E. Zippert, Art. Nubien: RGG² 4 [1930] 604). Somit stellen gewaltsame Vorstöße der Nubier u. Blemyer nach Ägypten, von denen der Abt Schenute v. Atripe berichtet (J. Leipoldt, Berichte Schenutes über Einfälle der Nubier in Ägypten: ZsÄgSpr 40 [1902/03] 126/40) u. gegen die er sein Kloster bei Achmim zur Festung ausbaut (ders., Schenute v. Atripe = TU 25, 1 [1903] 24) nicht bloße Raubkriege u. Beutezüge dar, sondern zugleich einen Kampf der Heiden gegen das Christentum (Kraus 28; Wilcken 396/407; Leclercq 599/601). Im Mittelpunkt des ägypt. Kultus der Nubier stand damals der Dienst der Isis; ihr Heiligtum auf Philae war zentrale Kultstätte u. Wallfahrtsort Nubiens (Erman, Religion aO. 357). Daher gestattete der oström. Feldherr Maximinus, als er nach einer im ganzen erfolgreichen Strafexpedition iJ. 451 nC. mit den Blemyern u. Nubiern einen Waffenstillstand auf hundert Jahre vereinbarte, auch ausdrücklich die ungestörte Beibehaltung des Isiskultes auf Philae (Prisc. frg. 21 [FHG 4, 100]). Erst kurz vor Ablauf des Vertrags, wahrscheinlich iJ. 535, ließ Kaiser Ju-

stinian I durch den Kommandanten der oberägypt. Truppen, den Persarmenier Narses, die Isistempel schließen, ihre Einkünfte konfiszieren, die heidn. Priester festsetzen u. die *Götterbilder nach Byzanz bringen (Procop. b. Pers. 1, 19).

d. Äthiopenzeit Ägyptens. Mit dem Anspruch, die rechtgläubigen Anhänger des Amunglaubens zu sein, u. als Vertreter der von ihnen angenommenen ägypt. Zivilisation (hieroglyphische Inschriften, Pyramidengräber, ägypt. Bestattungsweise; vgl. Dunham) haben die Äthiopenkönige von Napata (Kees, Landeskunde 189/96; Bonnet aO. 505f) u. Theben aus 751/656 Ägypten beherrscht u. dessen 25. Dynastie gebildet (v. Zeissl). Die Äthiopenkönige, deren ethnische Zugehörigkeit unbekannt ist (vgl. Reisner, Viceroys 63f), sind in ihrem Herrschaftsanspruch möglicherweise von thebanischen Amunpriestern unterstützt worden, die auf die Priesterfürsten der von Herihor begründeten 21. Dynastie (1085/950; H. Kees, Herihor u. die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates: NachrGöttingen 1936, 12/20) zurückgingen u. zu Beginn der 22. Dynastie unter Scheschonk I (1 Reg. 11, 40; 14, 25; 2 Chron. 12, 2. 5. 7. 9: Šîšaq) ausgewandert waren (Müller, Äthiopien 17). Jedenfalls besteht ein auffälliger innerer Zusammenhang zwischen dem thebanischen Gottesstaat u. dem Äthiopenreich; in Napata herrscht als eigentlicher König der widdergestaltig oder wenigstens mit Widderhörnern vorgestellte Amun, dessen Orakel den Staat lenkt u. später auch die Wahl des königlichen Prätendenten bestimmt (UrkÄgAlt 3, 81f). Unter religiöser Legitimation, aber auch im machtpolitischen u. wirtschaftlichen Interesse wendet sich der erste in die Geschichte Ägyptens eingreifende Äthiopenkönig, der den nichtägypt. Namen Kaschta trägt, gegen die Thebaïs, die ihm ohne erkennbaren Widerstand zufällt. Er befestigt seine Herrschaft über den Gottesstaat, indem er das amtierende ‚Gottesweib' Schepenupet, eine Tochter des Tanitenkönigs Osorkon III (23. Dynastie), die Trägerin dieses in der 18. Dynastie geschaffenen Prinzessinnenamtes, dessen bisherige Funktion im wesentlichen kultisch gewesen war u. im Bewegen des Sistrums vor dem Götterbild bestanden hatte (Sander-Hansen 24), zur Adoption seiner Tochter Amenerdis verpflichtet. Von da an übt diese sich jeweils durch Adoption fortsetzende weibliche Dynastie im Theben der 25. u. 26. Dynastie die politische Herrschaft aus. Als Tefnachte von Saïs die Äthiopenherrschaft bedroht, erobert Kaschtas Sohn Pianchi (751/16) um 730 ganz Ägypten in einem Heereszug, über den er in ausführlicher Darstellung auf einer Stele in Napata berichten läßt (UrkÄgAlt 3, 1/56; Breasted, Records aO. 4, 817/83; Gardiner, Instructions). Durch Pianchis Rückzug nach Napata gewinnt Tefnachte wieder seine Selbständigkeit, u. erst Pianchis Nachfolger Schabāka (716/01) besiegt um 715 den Sohn des Tefnachte, Bokchoris (720/15), der bei Diod. Sic. 1, 65f als Gesetzgeber erscheint. Damit ist die Äthiopenherrschaft, deren weitere Könige Schabāka (701/689), Taharka (689/63; seine Bronzefigur bei Schäfer, Bronzefigur; als Herrscher von Kūš 2 Reg. 19, 9; Jes. 37, 9) u. Tanutamun (663/56) sind (auch Diod. Sic. 1, 44, 2 zählt vier Äthiopen als Herrscher Ägyptens), für ein halbes Jh. (715/663) begründet. Auch im Ausland werden Ägypten u. Äthiopien als von einem König beherrscht angesehen (D. Luckenbill, Ancient records of Assyria and Babylonia 2 [Chicago 1927] § 62). Diese Herrschaftsperiode ist gekennzeichnet durch eine bewußte Restauration der altägypt. religiösen Vorstellungen (Leclant); besonders bedeutsam ist es geworden, daß Schabāka, der das von Thutmosis III erbaute Heiligtum des Ptah in Karnak erweiterte (Lepsius 5, 1a), dort eine Abschrift des ‚Denkmals Memphitischer Theologie' anfertigen ließ (S. H. Breasted: ZsÄgSpr 39 [1901] 39/54; H. Junker: AbhBerlin 1939 [1940] nr. 23). Durch die 671 beginnenden zehnjährigen Kämpfe des neuassyr. Herrschers Asarhaddon (680/69) um den Besitz Ägyptens findet die Äthiopenherrschaft ihr Ende. Bereits den Äthiopen Taharka läßt der Assyrerkönig als seinen Gefangenen darstellen (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] Taf.-Abb. 38; H. Schäfer/W. Andrae: PropylKunstgesch 2 [1925] 524; H. Schmökel, Ur, Assur u. Babylon [1955] Taf. 98; W. v. Soden, Herrscher im alten Orient [1954] 121). Taharkas Neffe Tanutamun zieht sich nach anfänglichem Widerstand gänzlich nach Napata zurück.

e. Reich von Napata u. Meroë. Die äthiop. Herrschaft hat, nachdem sie in Ägypten ihr Ende fand, noch bis ca. 350 nC. in Nubien bestanden. Zunächst blieb Napata (ägypt. Np.t, griech. τὰ Νάπατα, heute Meraui) die Hauptstadt. Die uns bekannten Herrscher dieses Reiches von Napata: Atlanersa (653/43), Senkamanisken (643/23), Anlamani (623/593) u.

Aspelta (593/68; W. S. Smith, Ancient Egypt as represented in the Museum of Fine Arts[3] [Boston 1952] 176f: Chronology of Kush), sind wohl Nachkommen des Taharka u. Tanutamun gewesen. Eine neue Dynastie, in der das Prinzip des Wahlkönigtums vorherrschte (UrkÄgAlt 3, 81f), verlegte die Hauptstadt um 538 vC. (Wainwright, Date; Reisner, Kingdom) nach Meroë (heute Begerawie, unterhalb von Schendi; Meyer, Gesch. 4, 1[4], 151f; Bonnet aO. 456f; H. F. C. Smith, The transfer of the capital of Kush from Napata to Meroë: Kush 3 [1955] 20/5). Aber Napata blieb zunächst religiöser Mittelpunkt u. Begräbnisplatz der Könige; erst im 3. Jh. vC. ist auch das religiöse Zentrum in die südlichere Hauptstadt verlegt worden. Dort haben in der Zeit von 225 vC. bis 15 nC. Königinnen, in denen sich offenbar schon in früherer Zeit das Prinzip der Legitimität der Herrscherfolge vornehmlich verkörpert hatte, geherrscht. Sie heißen bei den Griechen durchweg Κανδάκη, was wohl als Titel zu verstehen ist (vgl. Bion Solens. frg. 5 [FHG 4, 351, 5]; CIL 3, 4823; A. Grohman, Art. Kandake: PW 10, 2 [1919] 1858f). – Von außen ist die Entwicklung des meroïtischen Reiches zunächst wenig gestört worden, wenn auch der Zug des Perserkönigs Kambyses gegen den Äthiopen Nastesen vJ. 524 (UrkÄgAlt 3, 137f; G. Maspero: TransSocBiblArch 4 [1876] 203/25), der zur Verschiebung des Mittelpunktes nach Meroë beigetragen haben mag, nicht ganz so erfolglos gewesen sein wird, wie es die perserfeindliche antike Überlieferung behauptete (Herodt. 3, 17/26; Diod. Sic. 3, 3; Strab. 17, 820; vgl. E. Meyer, Gesch. des alten Ägypten [1887] 389); jedenfalls nennt Darius die Kuschiten (Kusa) unter seinen Untertanen (Persepolis H; R. G. Kent, Old Persian [New Haven 1950] 137) u. Unternubien liefert seitdem bis in die arab. Zeit alle zwei Jahre den Tribut von 2 Maß Gold, 200 Balken Ebenholz, 20 Elefantenzähnen u. 5 Sklaven (C. H. Becker: ZsAssyr 22 [1909] 142f). In Unternubien hat zZt. des Augustus der röm. Statthalter Ägyptens, C.Petronius, gegen eine Königin Kandake gekämpft (23/22) u. dabei Napata erreicht (Dio Cass. 54, 5; Strab. 17, 820; Plin. n. h. 6, 181). Einen Zug nach Äthiopien hatte auch Nero geplant; es kam aber nur zur Entsendung einer Expedition (ebd. 6, 188; Dio Cass. 63, 8; Hennig 1, 306f). Nicht von Norden, sondern von Süden her ist das meroïtische Reich um 350 nC. zerstört worden. Der in der Mitte des 4. Jh. nC. regierende König ʿĒzānā von Aksum nennt sich auf den aksumitischen Inschriften nr. 4 (griech.) u. nr. 6f (sabäisch u. äthiopisch; nach der Zählung bei Littmann, Altabessin. Inschriften) König der Begā u. Kāsū, muß aber seine Brüder gegen diese ins Feld ziehen lassen; zu den Begā (Bugaïten, arab. Baǧa, Buǧa) gehörten auch die später in der Geschichte Nubiens eine Rolle spielenden Blemyer (Krall, Beiträge). Auf der (christl.) Inschrift nr. 11 berichtet ʿĒzānā über einen von ihm selbst geführten Feldzug gegen die Nubier (äthiop. Nōbā), der offenbar das meroïtische Reich zerstörte; vielleicht hat damals einer der Soldaten oder Beamten ʿĒzānās ein in Meroë gefundenes Graffito mit einer sehr fragmentarischen äthiop. Inschrift eingekratzt (Littmann, Reisebericht 50). Aus einer nur fragmentarisch erhaltenen griech. Inschrift scheint sich zu ergeben, daß schon vor ʿĒzānā ein aksumitischer König in Meroë gewesen ist (A. H. Sayce: ProcSocBiblArch 31 [1909] 189f; Littmann, Äth. Inschriften 125; P. L. Shinnie, The fall of Meroë: Kush 3 [1955] 82/5). Nach der Zerstörung von Meroë haben die Aksumiten das politische Erbe des eroberten Staates für sich in Anspruch genommen, wie das die Übernahme der meroïtischen Königsbinde (noch auf Briefmarken Menileks II abgebildet) deutlich zeigt (W. M. Müller, Die Königsbinde der abessin. Herrscher: OrLitZ 13 [1910] 425/7). Sie haben sich auch das kulturelle Erbe von Meroë zu eigen gemacht u. damit auch auf diesem Gebiet die Berechtigung zur Führung des Namens Äthiopen erworben, der in der folgenden christl. Zeit allein auf sie übergeht; bis heute läßt sich durch Feldforschungen nachweisen, daß der Weg der ägypt. Kultur südwärts dem Laufe des Blauen Nil, also in Richtung auf Abessinien, folgte (C. G. Seligman, Pagan tribes of the Nilotic Sudan [London 1932] 34). – Für die meroïtische Kultur war das Festhalten an religiösen Vorstellungen Ägyptens charakteristisch (Herodt. 2, 29; Diod. Sic. 3, 5f; Strab. 17, 822f). Die Meroïten betrachteten sich als die wahren Erben der Pharaonen u. ihrer Kultur u. nahmen politische u. militärische Flüchtlinge aus Ägypten auf (Herodt. 2, 30f; Plin. n. h. 6, 191; Schäfer, Auswanderung; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine [1912] 10f). In diesem Rückzugswinkel der ägypt. Religion sind noch lange die altägypt. Riten gepflegt u. die Götter Ägyptens verehrt worden, vor allem Amun u. dann zunehmend Hathor, deren Kopfschmuck

die meroïtische Königin trägt (Schäfer, Königsinschrift 103); aber Formen u. Inhalt sind im Laufe der Zeit immer mehr afrikanisiert worden (Erman, Religion aO. 354/7). – Auch das Ägyptische als Staatssprache haben die Meroïten nicht beibehalten. Für ihre von uns nach dem Vorgang von Lepsius (Nubische Grammatik aO. [o. Sp. 95] CXXI) ‚meroïtisch‘ genannte Sprache, deren Beziehung zum mittelalterlichen Nubisch (Grammatiken: Lepsius aO.; Reinisch aO.; E. Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christl. FrühMA [1928]) ungeklärt ist (H. Brugsch, Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler: ZsÄgSpr 25 [1887] 1/32. 75/97; E. Zyhlarz, Das meroitische Sprachproblem: Anthropos 25 [1930] 409/63; F. Hintze, Die sprachliche Stellung des Meroitischen: Afrikanistische Studien = Dt. Akad. Wiss. Inst. f. Orientforsch. Veröff. 26 [1955] 355/72), entwickelten sie in Anlehnung an die ägyptische eine eigene, von F. Ll. Griffith entzifferte Schrift (Inscriptions; vgl. J. Friedrich, Entzifferung verschollener Schriften u. Sprachen [1954] 25/7), die in einer ornamentalen Form hieroglyphische Zeichen mit teilweise von den ägyptischen abweichenden Lautwerten als Buchstabenschrift (ohne Mehrkonsonanten-, Wort- u. Determinativzeichen) verwandte u. außerdem in einer der demotischen vergleichbaren Schreibschrift gebraucht wurde.

III. Aksumitisches Reich. a. Ägypt. Nachrichten über Punt. Mit den von ihnen als Punt bezeichneten ostafrikanischen Gebieten am Ufer des Roten Meeres, die dem späteren Herrschaftsbereich von Aksum unterstanden, sind die Ägypter früh aus handelspolitischen Interessen bekannt geworden (Lieblein 7/15; Krall, Land). Die erste Erwähnung von Gold- u. Weihrauchlieferungen aus Punt gibt der Palermostein für das letzte Regierungsjahr des Königs Sahurē (5. Dynastie; UrkÄgAlt 1, 246). Im Mittleren Reich sind Ägypter durch das Wadi Hammamāt an die Küste des Roten Meeres gezogen u. haben dort mit Leuten aus Punt, offenbar ohne mit diesen zu verhandeln, Produkte ausgetauscht (J. Couyat/P. Montet, Les inscriptions du Ouâdi Hammamât [Le Caire 1912/13] nr. 114). Die Reise eines Ägypters nach Punt berichtet uns für die Zeit des Mittleren Reiches die oft zu Unrecht als ‚Märchen‘ (M. Pieper, Das ägypt. Märchen [1935] 7/13) angesehene ‚Geschichte des Schiffbrüchigen‘ (A. Erman: ZsÄgSpr 43 [1906] 1/26; G. Lanczkowski: ZsDtMorgGes 103 [1953] 360/71; ders., Parallelmotive). Als Herrscher von Punt trifft der Ägypter dort ein gütiges Schlangennumen; die Vorstellung von der frühen Herrschaft eines solchen Gottes über das Land ist bis heute in Abessinien lebendig (E. Littmann, The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum [Leiden/Princeton 1904]; ders., La leggenda del dragone di Aksum in lingua tigrai: RassegnStudEtiop 6 [1947] 42/5; ders., Reisebericht 39). Nach einer langen Unterbrechung nimmt im Neuen Reich die Königin Hatschepsut die Beziehungen zu Punt wieder auf u. sendet eine Expedition dorthin, deren Verlauf sie im Tempel von Dēr el Bahari darstellen läßt (Naville aO. [o. Sp. 103] 3, 11f Taf. 69/86; Breasted, Records aO. 2, 257f; H. Brugsch, Egypt under the Pharaohs [London 1902] 144f; Hennig 1, 5/7; E. Brunner-Traut, Die Krankheit der

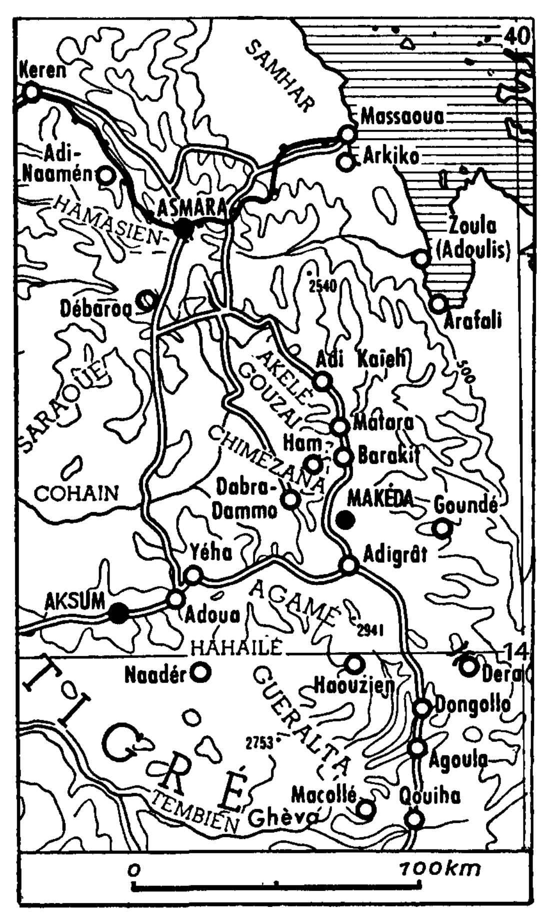


Abb. 3 Südäthiopien (Abessinien).

Fürstin von Punt: Welt des Orients 1957, 307/11). Seit Ramses IV (ab 1166) fehlen ägypt. Zeugnisse über Punt; in der Ptolemäerzeit wird das Land wieder genannt: im 3. Jh. vC. werden Forschungsexpeditionen von Ägypten nach Äthiopien u. Südarabien ausgesandt (Diod. Sic. 3, 18; Strab. 16, 769f; 17, 786. 790. 822; Plin. n. h. 2, 75; 6, 30. 183. 194).

b. Antike Quellen. Der erste ausführliche Bericht aus nichtägypt. Quelle ist der Periplus maris erythraei, verfaßt etwa 50 nC. (R. Delbrueck, Südasiatische Seefahrt im Altertum: BonnJbb 155/56 [1955/56] 22/9). Der unbekannte Autor wird ein alexandrinischer Kaufmann oder Schiffsherr gewesen sein, der mit seinem Werk ein Handbuch für Überseehandel liefern wollte. Der Periplus (16/8 [6 Frisk]) schildert die Bewohner Äthiopiens als große u. freie Menschen; sie leben in einem Königreich, dessen Herrscher der griech. Sprache kundig ist. Als Hauptausfuhrgüter des Landes werden Elfenbein, Schildpatt u. Rhinozeroshorn genannt. Der Handel vollzieht sich, wenn nicht im Tausch, mit fremden Geld; demnach hat das Land zu jener Zeit noch keine eigene Münzprägung gehabt. Eine wichtige Ergänzung zum Periplus bildet die ‚Christliche Topographie' des Indienfahrers Kosmas, eines Kaufmanns aus Alexandrien, der wohl später Mönch wurde (H. Leclercq, Art. Kosmas Indicopleustès: DACL 8, 1, 820f; Ausg. v. Winstedt [1909]). Er besuchte im 6. Jh. nC. Adulis (heute Zula) u. berichtet von einem dort befindlichen Denkmal, das als Monumentum Adulitanum bekannt geworden ist, in Wirklichkeit aber zwei Inschriften, eine aus der Zeit des Ptolemaeus III Euergetes (283/49 vC.), eine aus dem 1. Jh. nC. darstellt (Ditt. Or. nr. 54. 199; vgl. Hennig 1, 191/4). Kosmas wurde von dem Stadtoberhaupt von Adulis aufgefordert, den Text zu entziffern, dessen kulturgeschichtliche Bedeutung in seiner Abfassung in griech. Sprache liegt.

c. Aksumitische Zeugnisse. Die Festlegung der genauen zeitlichen Reihenfolge mittels paläographischer u. inhaltlicher Indizien ist schwierig für die Dokumente aus der Zeit des aksumitischen Königs 'Ēzānā (Mitte 4. Jh. nC.). Die vielleicht älteste äthiop. Inschrift findet sich auf dem Obelisk von Maṭarā (Conti Rossini, Iscrizione; D. H. Müller: WienZKMorg 10 [1896] 198f; Littmann, Altabessin. Inschriften 61f; Ullendorff), einem kleinen Dorf an der Grenze zwischen Eritrea u. Abessinien. Die in äthiop. Sprache verfaßte Inschrift verwendet unvokalisierte äthiopische Schrift, aber noch den sabäischen Worttrenner. Die inhaltliche Erklärung des vierzeiligen Textes, der die Errichtung einer Stele u. den Bau von Kanälen betrifft, bereitet noch Schwierigkeiten. Durch das an die Spitze des Obelisken gesetzte Symbol der Sichel mit der Scheibe sollte die Stele unter den Schutz einer Gottheit gestellt werden, vermutlich des südarab. Mondgottes Sin oder des 'Astar (zu neuerlich in dem Dorfe Haulti Hasabo südöstl. von Aksum gefundenen Altären mit dem Symbol Mondsichel u. Scheibe u. sabäischer Inschrift vgl. M. Höfner: ArchOrForsch 18 [1957] 221). Die Stele entstammt also entweder noch der heidn. Zeit oder ist in den Anfängen der Christianisierung von Heiden gesetzt worden. – Die weitaus wichtigsten aksumitischen Dokumente sind die Inschriften des Königs 'Ēzānā von Aksum (Littmann, Äth. Inschriften). Aksum, die damalige Landeshauptstadt, liegt in der heutigen Provinz Tigrē. In paläographischer u. sprachlicher Hinsicht sind diese Inschriften unterschiedlich. Aksum-Inschr. nr. 4 (nach der Zählung von Littmann, Altabessin. Inschriften) verwendet griechische Schrift u. ist in griech. Sprache verfaßt. Nr. 6 u. 7 bieten einen inhaltlich fast wörtlich übereinstimmenden Text in äthiop. Sprache, aber einmal in sabäischer (nr. 6), zum anderen in unvokalisierter äthiopischer Schrift (nr. 7); nr. 8 ist sabäisch niedergeschrieben; dabei findet sich in nr. 6 für ‚König' noch das sabäische Wort malka, während nr. 8 (wie nr. 7) äthiop. neguś bietet. Die Inschriften nr. 9/11 haben die voll ausgebildete äthiop. Vokalisation. Die äthiop. Schriftzeichen sind in ihrer unvokalisierten Form von den sabäischen abgeleitet worden (dagegen J. Ryckmans: BiblOr 12 [1955] 2/8), werden jedoch im Gegensatz zu diesen, die entweder linksläufig oder bustrophedon gesetzt wurden, rechtsläufig geschrieben (E. Ullendorff, Studies in the Ethiopic syllabary: Africa 21 [1951] 208; ders., The origin of the Ethiopic alphabet: BiblOr 12 [1955] 217/9; A. M. Honeyman, The letter-order in the semitic alphabets in Africa and the Near East: Africa 22 [1952] 138/40; A. Grohmann, Über den Ursprung u. die Entwicklung der äthiop. Schrift: ArchSchriftk 1 [1915] 57/87; E. Littmann, Die äthiop. Sprache: HdbOr 1, 3 [1964] 351). Die Einführung der Vokalisation ist vielleicht christlichen Missionaren zu verdanken, jedoch ist ein Einfluß der indischen Nāgarī-Schrift nicht ausge-

schlossen (ders., Indien u. Abessinien [1926] 408f). Die äthiop. Sprache der aksumitischen Inschriften wird Geʿez (nach dem Volksnamen Geʿez, ‚die Freien') oder Äthiopisch im engeren Sinne genannt. Es ist eine bereits in früher Zeit durch kuschitische (hamitische) u. nilotisch-afrikanische Elemente beeinflußte semitische Sprache (Grammatiken u. Sprachskizzen: J. Ludolf, Grammatica Aethiopica² [1702]; A. Dillmann/C. Bezold, Grammatik der äthiop. Sprache² [1899]; F. Praetorius, Äthiop. Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie u. Glossar [1886]; Wörterbuch: A. Dillmann, Lexicon linguae Aethiopicae cum indice Latino [1865]), die bis etwa 1000 nC. als gesprochene Sprache lebendig war u. dann von dem ihm nahe verwandten Tigriña (P. Praetorius, Grammatik der Tigriñasprache in Abessinien [1871]), dem in vielem altertümlichen Tigrē (W. Leslau, Short grammar of Tigrē [New Haven 1945]; E. Littmann/M. Höfner, Wb. der Tigrē-Sprache [1956/62]) u. der am stärksten mit afrikanischen Elementen durchsetzten heutigen Staatssprache, dem Amharischen (M. Cohen, Traité de langue amharique [Paris 1936]), abgelöst wurde (E. Ullendorff, The semitic languages of Ethiopia [London 1955]). Als Literatursprache hat sich das Geʿez bis in die Gegenwart erhalten (A. Dillmann/E. Littmann, Chrestomatia Aethiopica² [1950]; Literaturgeschichten: Littmann, Geschichte; Guidi, Storia; Harden), wobei ihm seit dem 16. Jh. das Amharische an die Seite trat. Auf den Inschriften, die seine Kriegszüge berichten, bezeichnet sich ʿĒzānā mit seinem Haupttitel βασιλεὺς 'Αξωμιτῶν bzw. neguša 'Aksum. Die übrigen Titel des ʿĒzānā weisen auf die Beherrschung südarabischer u. nilotischer Gebiete; bei den südarabischen ist es fraglich, ob der Titel noch zur Zeit des ʿĒzānā einen tatsächlichen Machtbereich deckt, da die durch die Äthiopier am Ende des 3. Jh. nC. in Südarabien eroberten Gebiete wahrscheinlich zwischen 320 u. 330 nC. wieder verloren gingen (C. Conti Rossini, Expéditions et possessions des Ḥabašāt en Arabie: JournAs 1921, 5/36). – Von ʿĒzānā sind auch Münzen überliefert (Littmann, Reisebericht 60; W. L. Clark, Coins from Axum: American Numismatic Society Museum Notes 3 [1948] 125/9), die ihn teils mit Mondscheibe u. Sichel als Heiden, teils mit dem Kreuz als Christ darstellen.

d. Religion. Die inschriftlich bezeugte Religion des aksumitischen Reichs ist die der semitischen Herrenschicht, die von Südarabien aus ins Land gekommen war. Der Stammesgott der Könige von Aksum ist der kriegerische Maḥrem, ‚der nicht besiegt wird vom Feinde' (Aksum-Inschr. nr. 10, 5; nr. 4, 6: Ἄρης ἀνίκητος); der Name wird mit dem ‚Kriegsbanne' (hebr. ḥērem) zusammenhängen. ʿĒzānā bezeichnet sich als Sohn dieses Gottes (nr. 4, 6. 26; 6, 2; 7, 3. 21; 8, 4; 9, 4; 10, 5) u. bringt ihm nach einem Heereszug ein Dankopfer von 100 Rindern u. 50 Gefangenen dar (nr. 10, 29f). Während in der griech. Inschrift allein von Ares die Rede ist, nennen die anderen Inschriften (vollständig nur nr. 10) das gesamte aksumitische Pantheon. Dabei ist ʿAstar der Himmelsgott; das Wort bedeutet noch heute im Tigrē ‚Himmel'. Unter Medr haben wir, da dies Wort im Äthiopischen maskulin u. feminin gebraucht werden kann, einen Erdgott oder eine Erdgöttin zu verstehen. Schwierigkeiten bereitet die Deutung des Beḥēr. Haben wir das Wort in der überlieferten Vokalisation zu verstehen, so bedeutet es ‚Land' u. wäre mit Medr identisch. Wahrscheinlicher ist, daß es für bāḥr (arab. baḥr) steht u. der mit diesem Wort bezeichnete Gott somit ein Meeresgott ist. Hierfür sprechen die Nennung des Poseidon im jüngeren Text des Adulitanum (Ditt. Or. nr. 199, 36) u. die altsemitische Göttertrias von Himmel, Erde u. Wasser (im Babyl. Anu-Enlil-Ea; anders D. Nielsen: ZsDtMorgGes 66 [1912] 589f).

B. Christlich. I. Aksum. a. Christianisierung. Seit der Mitte des 4. Jh. ist Äthiopien ein christl. Reich. Über die Christianisierung berichten die christl. ʿĒzānā-Inschrift (Aksum-Inschr. nr. 11) u. Rufin. h. e. 10, 9f.

1. ʿĒzānā. Auf der aksumitischen Inschrift nr. 11 bezeichnet sich ʿĒzānā nicht mehr als Anhänger der heidn. Götter seines Landes, sondern als Bekenner eines monotheistischen Gottes (Littmann, Äth. Inschriften 114f; Rahlfs 288/305), den er vornehmlich ‚Herr des Himmels' ('egzi'a samāj) nennt. Die Inschrift beginnt (Z. 1) mit den Worten: ‚Durch die Macht des Herrn des Himmels, der im Himmel u. auf Erden mächtig ist über alle Wesen'. Von dieser Macht des Himmelsgottes leitet ʿĒzānā seine eigene Macht ab (Z. 5). Am Schlusse der Inschrift (Z. 51f) bekennt er, daß er den steinernen Thron, auf dem er diese Inschrift anbringen ließ, durch die Macht des Herrn des Himmels errichtet habe. Mit wenigen Änderungen des Formulars seiner heidn. Inschriften hat damit ʿĒzānā im christl. Sinne

ein monotheistisches Bekenntnis abgelegt, bei dem er an vorchristliche Vorstellungen von dem Himmelsgott ʿAstar anknüpfen konnte; selbst dessen Name erscheint in christlicher Zeit später noch an zwei Stellen der äthiopischen Übersetzung des Buches Jesus Sirach als Gottesbezeichnung (A. Dillmann, Biblia V. T. Aethiopica 5 [1894] 117). Der Text der Inschrift des ʿĒzānā zeigt deutlich, daß die Macht des christl. Gottes als des παντοκράτωρ herausgestellt u. der Ton auf das Bekenntnis zum ersten Glaubensartikel gelegt werden soll; erst spätere aksumitische Inschriften aus christlicher Zeit (nr. 12f) beginnen anstelle dieser alleinigen Hervorhebung des allmächtigen Gottes mit der trinitarischen Formel. Die von ʿĒzānā gebrauchte Bezeichnung ‚Herr des Himmels' hat sich im äthiop. Sprachgebrauch als Wort für ‚Gott' nicht gehalten; an ihre Stelle trat das bei ʿĒzānā (Aksum-Inschr. nr. 11, 14) ebenfalls bereits gebrauchte 'egzi'abḥer (in der gesprochenen Sprache zu 'egziēr u. mit Metathese zu 'ezgiēr abgekürzt), das wohl den Herrn über die ganze Erde bezeichnet u. zum Gottesnamen des christl. Äthiopien geworden ist. – Der inschriftliche Befund über die Christianisierung von Aksum wird durch den numismatischen gestützt, da sich ʿĒzānā auf seinen späteren Münzen mit dem Kreuz darstellen läßt (Littmann, Reisebericht 60; H. Prideaux: NumChron 3, 4 [1884] Taf. 10). – Die Motive der Bekehrung ʿĒzānās mögen durch das Vorbild Konstantins d. Gr. verstärkt worden sein; der Übertritt erschloß dem Lande den Zugang zu der höheren griechischen u. syrischen Kultur u. bedeutete in den zeitgenössischen politischen Spannungen eine Sympathiekundgebung für das röm. Reich bei dessen Auseinandersetzungen mit dem Iran, der ohnehin den äthiop. Ansprüchen auf Südarabien im Wege stand.

2. *Rufinus.* Eine wichtige Ergänzung zu dem einheimischen Zeugnis bietet der Bericht des Rufin (h. e. 10, 9f [GCS Eus. 2, 2, 972]; vgl. Dillmann, Geschichte). Nach ihm unternahm der wohl christl. Naturforscher Meropius aus Tyrus eine Reise nach Indien, auf der ihn zwei verwandte u. von ihm erzogene Knaben begleiteten; der ältere war Frumentius, der jüngere Aedesius. Auf der Rückreise lief das Schiff einen Hafen des aksumitischen Reichs an. Die Küstenbewohner hatten die Gewohnheit, alle, die aus dem röm. Reiche zu ihnen kamen, umzubringen, sobald ihnen von Nachbarstämmen eine Störung des Verhältnisses zu den Römern gemeldet worden war. Auch Meropius u. die Besatzung seines Schiffes entgingen diesem Schicksal nicht. Die Knaben aber wurden zum König gebracht, der den Aedesius zu seinem Mundschenk, den Frumentius aber, dessen Klugheit er sogleich erkannt hatte, zu seinem Sekretär machte. Nach dem Tode des Königs bleiben beide bei der verwitweten Königin, u. Frumentius verwaltet anstelle des noch jungen Thronfolgers das Reich. Das gibt ihm die Möglichkeit zur Verbreitung des Christentums durch röm. Kaufleute, zur Errichtung von christl. Versammlungshäusern u. zur Begünstigung einheimischer Christen. Nachdem der Kronprinz die Regierung übernommen hat, verlassen Frumentius u. Aedesius das Reich. Aedesius, der später Presbyter wird u. der Gewährsmann des Rufin ist, geht zurück nach Tyrus, Frumentius aber begibt sich nach Alexandria zu Athanasius u. berichtet diesem über die Anfänge des Christentums im aksumitischen Reich. Athanasius, der sein Bischofsamt erst kürzlich übernommen hatte (328), sendet ihn daraufhin als Bischof in das neue Missionsgebiet von Aksum. Frumentius ist dort unter dem Namen Abbā Salāmā (Vater des Friedens) der erste Patriarch von A. geworden. – Der Bericht des Rufin wird bestätigt durch eine kurze Notiz bei Theophanes Conf. (chron. 5, 13 [1, 35 Niebuhr]) u. die abessinische Überlieferung im Synaxar zum 26. Ḥamlē (= 20. Juli) (G. Sapeto, Viaggio e missione [Roma 1857] 395f). Daß Frumentius das Mißtrauen der arianischen Gegner des Athanasius erregte u. abgesetzt werden sollte, beweist ein Brief des Kaisers Konstantius (vJ. 356) an ʿĒzānā, mitgeteilt bei Athan. apol. Const. 31 (PG 25, 631f); der gleiche Brief verrät, daß sich auch Athanasius in Aksum aufgehalten hat. – Die Arianer schreiben dagegen die Christianisierung Äthiopiens Theophilos zu, der angeblich einen Besuch bei den Aksumiten unternommen haben soll (Philostorg. h. e. 3, 6 [GCS Philostorg. 35]; Leclercq 590/3).

b. Christl. Ära. Über die nächsten auf ʿĒzānā folgenden Jhh. besitzen wir nur legendäre Überlieferungen widersprechenden Inhalts, die größtenteils keine Glaubwürdigkeit verdienen (Littmann, Reisebericht 51f). Offenbar erfreute sich das kirchliche Leben keiner nennenswerten Blüte; es wurde von Heidentum u. Judentum bedrängt. Im vollen Lichte der Geschichte steht dagegen der äthiop. Krieg gegen den südarab. König D̲ū

Nuwās von * Ḥimyar, der das Judentum angenommen hatte u. die Christen seines Landes bedrückte (Th. Nöldeke, Geschichte der Perser u. Araber zZt. der Sasaniden nach Tabari [1879]; W. Caskel, Entdeckungen in Arabien [1954] 5/26). Gegen ihn zog 522 der ‚allerchristlichste König‘ von Aksum, nach äthiopischer Überlieferung König Kālēb, über das Rote Meer, verfolgte u. besiegte Ḏū Nuwās (523 nC.) u. setzte äthiopische Statthalter ein (Littmann, Reisebericht 52; Doresse, Empire 154/97). Einer dieser Statthalter, Abraha, ist 570, im Geburtsjahre Mohammeds, mit einem Heere, in dem er gezähmte Elefanten hatte, bis vor Mekka gezogen (‚Elefantenjahr‘; vgl. Koran 105). – Noch vor die Zeit des Königs Kālēb fällt das Auftreten der ‚Neun Heiligen‘ (Guidi, Gadla; Ludolf, Historia 3, 3; ders., Commentarius 282f). Ihre Namen sind Za-Mikā'ēl mit dem Beinamen Aragāwi (‚der Alte‘), Panṭalēwon der Klausner, Isaak (genannt Garimā), 'Afṣē, Gubā, 'Alēf oder ʿOṣ, Maṭāʿ oder Yemʿātā, Liqānōs u. Ṣeḥmā. Sie sollen nach den Synaxaren noch von Pachomius selbst in das mönchische Leben eingeführt worden sein. Da von ihnen berichtet wird: ‚sie machten den Glauben richtig‘ (Guidi, Gadla 15a), haben wir in ihnen die Anreger des kirchlichen Lebens, zugleich aber auch die Begründer des monophysitischen Glaubens in der äthiop. Kirche zu sehen, der diese mit dem kopt. Christentum, den jakobitischen Syrern u. der armenischen Kirche verbindet (zu Beziehungen mit Syrien vgl. C. Conti Rossini, La leggenda di Abba Afsè in Ethiopia: Mélanges syriens offerts à R. Dussaud 1 [Paris 1939] 151/6); es ist möglich, daß die Neun Heiligen Ägypten wegen Glaubensverfolgungen nach dem Konzil von Chalcedon verlassen hatten (Dillmann, Geschichte 26). Mit dem Beginn der islamischen Eroberungen im 7. Jh. wird das christl. Äthiopien von der Umwelt abgeschlossen; vom 7. bis 13. Jh. liegt Dunkel über der Geschichte des Landes u. seiner Kirche.

c. *Äthiopische Kirche bis 1974.* Die äthiop. Kirche ist in der Glaubenslehre durch das Bekenntnis zum Monophysitismus gekennzeichnet (F. Heiler, Urkirche u. Ostkirche [1937] 492/510; A. Pollera, Lo stato etiopico e la sua chiesa [Roma 1926] 153/369; E. Tisserant, L'église chrétienne en Éthiopie: M. Gorce/R. Mortier, Histoire générale des religions 3 [Paris 1945] 305/8. 472f; E. Littmann, Art. Die äthiop. Kirche: RGG³ 1 [1957] 140/2; Murad Kamil, Das Land des Negus [Innsbruck 1953] 53/69). Grundlage des Glaubens bilden natürlich die biblischen Schriften, deren Übersetzung ins Geʿez aus dem Griechischen, teilweise vielleicht auch aus dem Syrischen, bald nach der Einführung des Christentums begonnen, aber nur allmählich durchgeführt wurde; aus den letzten Jahrzehnten des 13. Jh. stammt die älteste erhaltene Geʿezhandschrift, ein Oktateuch (J. O. Boyd, The Octateuch in Ethiopic according to the text of the Paris codex [1911]). Zum äthiop. Kanon zählt auch eine Reihe nach abendländischer Ansicht nicht-kanonischer Texte (3 u. 4 Esra; 3 u. 4 Macc.; Henoch; Apc. Baruch; Hirt des Hermas). Es existiert auch eine äthiop. Übersetzung der Didache (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien [1900] 1). Originales literarisches Schaffen in der Landessprache setzte früh auf dem Gebiet liturgischer Dichtung ein (A. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients 2 [1911] 36/61). – Die dogmatische Bindung an die koptische Kirche hat sich auch kirchenpolitisch ausgewirkt; das Oberhaupt der äthiop. Kirche, zugleich bis 1929 ihr einziger Bischof, der Abuna (‚unser Vater‘), wurde bis nach dem 2. Weltkrieg vom koptischen Patriarchen aus den Mönchen des Klosters des hl. Antonius ausgewählt u. geweiht. Er residierte in Gondar, seit 1893 in der von Menilek II gegründeten neuen Hauptstadt Addis Abeba. Das Oberhaupt der Mönche Äthiopiens ist der Eč̣agē. Neben beiden hat der Oberpriester des religiösen Zentrums Aksum eine selbständige Stellung. Die äthiop. Kirche hat in ihrer Sakramentenlehre (M. Chaîne, Le rituel éthiopien: Bessarione 29 [1913] 38/71. 249/83. 420/51; 30 [1914] 12/41. 213/31), im Tauf- u. Firmritual (E. Trumpp, Das Taufbuch der äthiop. Kirche [1878]), der Eucharistie, der Beichte, der Krankenölung u. der kirchlichen Trauung große Ähnlichkeit mit der koptischen. Weihegrade sind Diakonat, Presbyterat u. Episkopat. Die Liturgie ist größtenteils eine erweiterte Übersetzung der koptischen. Auch das Kirchenjahr entspricht dem koptischen u. hat gleiche Fasttage u. Fastenzeiten. Neben der vierzigtägigen Hauptfastenzeit vor Ostern gibt es viele kleinere Fasten; in jeder Woche werden Mittwoch u. Freitag als Fasttage gehalten (Littmann, Abessinien 70). Die äthiop. Kirchengeschichtsschreibung besteht fast nur aus Viten ihrer Heiligen (ders., Geschichte 240; E. A. W. Budge, The book of the saints of the

Ethiopian church 1/4 [Cambridge 1928]). In der Heiligenverehrung nimmt Maria eine hervorragende Rolle ein (A. Grohmann, Äthiop. Marienhymnen [1919]; C. Conti Rossini, Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine: RendicAccLinc 5, 19 [1910] 581/621; S. Euringer, Das Hohelied des ‚Bundes der Erbarmung': OrChr 35 [1938] 71/192; E. Cerulli, Il libro etiopico dei miracoli di Maria [Rom 1943]; Lanczkowski, Madonnenverehrung; E. Cerulli, Il codice della Staatsbibliothek di Berlino del ‚Libro etiopico dei miracoli di Maria': RivStudOr 32 [1957] 377/96). Daneben wird der Michael-Kult besonders gepflegt (Lanczkowski, Thot). Die hl. Dreifaltigkeit, die Jungfrau Maria, die Erzengel Michael u. Gabriel u. einige weitere Heilige haben in jedem Monat ihren Feiertag. Das äthiop. Mönchtum, das im kirchlichen Leben seit dem 14. Jh. eine bedeutende Rolle spielt, folgt bis in die Gegenwart hinein vielfach der Regel des Pachomius. Die äthiop. Kirchenbauten bestehen aus drei Abteilungen: Vorhalle, Heiligem u. Allerheiligstem. Das Allerheiligste, zu dem nur Priester u. Diakone Zutritt haben, ist stets rechteckig, einerlei ob die Kirchenanlage rechteckig ist oder die oft vertretene Rundform des innerafrikanischen Hausbaustils hat. Im Innern des Allerheiligsten steht der Altar, auf dem die mit dem aramäischen Lehnwort Tābōt bezeichnete Lade ruht (Littmann, Abessinien 71). Die Kirchen sind oft mit Bildern ausgeschmückt; auf ihnen werden gute Personen in voller oder nahezu voller Vorderansicht, böse dagegen im Profil oder Halbprofil abgebildet (D. Constantini: ArteCrist 27 [1939] 185f; Die Malerei in Abessinien: Globus 86 [1904] 327/9).

d. Nichtchristl. Einflüsse. Als älteste bis 1974 bestehende Staatskirche hat die äthiop. manche frühchristliche Züge bewahrt, andererseits aber auch aus ihrer religiösen Umwelt Motive aufgenommen, deren Herkunft im einzelnen vielfach noch zu klären ist.

1. Ägypt. Einflüsse. Mit dem Namen Äthiopien sind auch kulturelle u. religiöse Vorstellungen ägyptischer Herkunft aus dem meroïtischen Reich nach Aksum gewandert (G. Lanczkowski, Beeinflussung des Christentums durch ägypt. Vorstellungen: ZsRelGeistGesch 8 [1956] 14/32). Hierbei fehlen für Spuren von Sonnenverehrung (Littmann, Abessinien 75), für die Anlage von Felsenkirchen (D. R. Buxton: Antiquity 20 [1946] 60f), für die sakrale Wertung des Thronsitzes, für eine der ägyptischen gleiche Auffassung des Westens (ebd. 28f) u. für das funeräre Gebiet (Mitgabe einer beschrifteten Rolle, Lefāfa Ṣedeq [‚Binde der Gerechtigkeit'], nach Art der Totenbücher u. Vorstellungen von einem Totengericht) noch Einzeluntersuchungen. Die beiden zentralen Gestalten äthiopischer Frömmigkeit sind ägyptisch beeinflußt worden. Maria, deren besondere Verehrung der König Zar'a Yā'qob (1434/68) in Religionskriegen sichert (A. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob = AbhBerlin 1884), wird wie ägyptische Göttinnen in Bäumen verehrt (vgl. M. L. Buhl: JournNearEastStud 6 [1947] 80/97); in ihrem Kultus wird das Sistrum verwandt, das im Kult der Hathor erscheint (H. Hickmann: ZsÄgSpr 79 [1954] 116/25) u. auch für die Isisverehrung bezeugt ist (Ovid. met. 9,784; Lanczkowski, Madonnenverehrung; F. M. Snowdon, Ethiopians and the Isiac worship: AntClass 25 [1956] 112/6). Ebenso ist nachweisbar, daß das Bild des Erzengels Michael im äthiop. Christentum wesentlich durch Anschauungen von dem hermopolitanischen Gotte Thot beeinflußt wurde (Lanczkowski, Thot). Ägyptischer Einfluß liegt nicht allein dann vor, wenn im christl. Bereich Motive auftreten, die vordem allein in Ägypten feststellbar sind. Oft ist auch die Auswahl christlicher oder atl. Motive ägyptisch beeinflußt, wenn diese Motive überkommene heidn. Vorstellungen mit christlichen Inhalten füllen. – Ob auch die Vorstellung der Fahrt im Wind- u. Wolkenwagen (Kebra Nagašt 55 [49 Bezold]), die bereits im Bericht von der Punt-Expedition der Hatschepsut auftritt (Breasted, Records aO. 2, 257f), ägyptisch beeinflußt (Fahrt des Rē im Sonnenschiff) oder autochthon ist, bleibt vorläufig ungewiß.

2. Jüd. Einflüsse. Das Datum des Anfangs des äthiop. Judentums (vor oder nach der Christianisierung des Landes) u. damit die Frage, ob die jüd. Züge in der äthiop. Kirche u. der sakralen Fundierung des Staates durch einheimische Juden oder direkte Bezugnahme auf das AT bedingt sind, ist noch ungeklärt (Harnack, Miss.[4] 1, 703_2; M. Flad, Kurze Schilderung der abessin. Juden [1869]; E. Ullendorff, Hebraic-Jewish elements in Abyssinian [monophysite] christianity: JournSemStud 1 [1956] 216/56). Es ist möglich, daß Teile der äthiop. Juden, der Falāschā (‚Auswanderer', ‚Fremdlinge'), auf ägyptische Juden zurückgehen, die aus der jüd. Kolonie von Ele-

phantine (Meyer, Papyrusfund aO. [o. Sp. 108]) nach A. kamen u. im Lande einzelne Stämme bekehrten (Littmann, Abessinien 27); die Hauptmasse wird aber erst nach der Begründung des Islam aus Arabien gekommen sein. Die Faläschā stellen eine Sonderform des Judentums mit Mönchsorden u. Hl. Schriften in der Geʿez-Sprache dar (A. Z. Aešcoly, Lēfer ha-Falašīm [Jerusalem 1943]; W. Leslau, Falasha Anthology [New Haven 1951]; J. Halévy, Teʾezāzā Sanbat [Paris 1902]). – Starken atl. Einfluß verrät die sicher lange vor ihrer Niederschrift im Buche von der ‚Herrlichkeit der Könige' (Kebra Nagašt [Bezold]; Th. Nöldeke: WienZKMorg 19 [1905] 397/411) entstandene Sage vom Ursprung der über Äthiopien herrschenden ‚salomonischen' Dynastie. Im Anschluß an 1 Reg. 10 läßt diese Sage den ersten Herrscher Äthiopiens, Menilek, einen Sohn Salomos u. der Königin von Saba, Mākedā sein (Mākedā in der europ. Literatur zuerst erwähnt bei L. Rauwolff, Aigentliche beschreibung der Raiß inn die Morgenländer [1583] 423) u. die Bundeslade nach Aksum bringen, die bis heute im religiösen Leben Äthiopiens eine große Rolle spielt. – Auf Gen. 49, 9 beruht der Wahlspruch des äthiop. Staatssiegels: ‚Gesiegt hat der Löwe vom Stamme Juda' (mōʾa ʾanbasā za aʾemnagada Yehudā; C. Conti Rossini, Vicit Leo de Tribu Juda [Napoli 1939]). – Auf jüd. Einfluß geht in der praktischen Frömmigkeit die Feier des Sabbats neben der des Sonntags zurück; letzterer heißt ‚der große Sabbat' (Littmann, Abessinien 71). – Dagegen scheint die bei ʿĒzānā (Aksum-Inschr. nr. 11) belegte Bezeichnung des christl. Gottes als ‚Herr des Himmels', die an den heidn. Gott ʿAstar anknüpft, durch die in den Elephantine-Papyri (1, 2) u. bei Esra (6, 9) gebrauchte aramäische Gotteszeichnung ‚Himmelsgott' (ʾelāh šemajjāʾ) nicht beeinflußt zu sein.

3. Heidn. Einflüsse. Die semitischen Einwanderer, die das Reich von Aksum begründeten, sind die Zivilisatoren Äthiopiens gewesen, bildeten aber nicht seine einzigen Bewohner. Wir unterscheiden neben ihnen noch die afrikanischen Ureinwohner u. die Hamiten oder Kuschiten, deren Hauptstämme die Somali auf dem afrikanischen Osthorn, die Galla oder Oromo in Südabessinien u. die ʿAfar (arab. Danākil) im Osten sind. Bei der starken Rassenmischung Äthiopiens muß heute im wesentlichen nach sprachlichen Gesichtspunkten unterschieden werden; das Galla (E. C. Foot, A Galla-English and English-Galla dictionary [Cambridge 1913]) u. das Somali (L. Reinisch, Wb. der Somali-Sprache [Wien 1902]) sind die wichtigsten u. verbreitetsten kuschitischen Sprachen Abessiniens. – Moderne Feldforschungen über die Religion dieser Bevölkerungsgruppen lassen Rückschlüsse auf frühere Zeiten zu (vgl. Littmann, Abyssinia 55f). Die Religion der Ureinwohner war Animismus, Ahnenverehrung u. Glauben an einen Hochgott. Hochgottglaube findet sich auch in der hamitischen Religion; der höchste Gott der Galla ist Waq, der ‚Himmel'. – Die teilweise Akkomodation, aber auch die Überhöhung durch das Christentum kommt in der Anlage christlicher Kirchen an der Stelle ehemaliger heidnischer Bergheiligtümer zum Ausdruck (ders., Abessinien 17). Als eine spezielle u. mit Sicherheit heidn., möglicherweise erst in der christl. Tradition dämonisierte Vorstellung ist die vom Drachen von Aksum anzusehen, der unter dem Namen König ʾArwē (‚Tier', ‚Drache', ‚Schlange') u. taman (tigriña tämän, vgl. hebr. tannīn) bekannt ist (ders., Leggenda aO. [o. Sp. 110] 42/5). Er hat Eingang gefunden in die christl. Legenden von der Königin von Saba (ders., The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum [Leiden 1904]) u. von den Neun Heiligen (Guidi, Gadla 16). Bereits die ägypt. ‚Geschichte des Schiffbrüchigen' berichtet von ihm (Lanczkowski, Parallelmotive). Die heidn. Galla (ein Teil des Volkes ist islamisch) kennen bis heute die Verehrung eines solchen Schlangennumens (Hyatt 27f). – Die wichtigste Quelle für die Auseinandersetzung der christl. Abessinier mit dem afrikanischen Heidentum ist das ‚Buch des Lichts' (Maṣḥafa Berhān) des Königs Zarʾa Yāʿqob (1434/68; Dillmann, Regierung aO.). Der König droht den religiösen Gegnern harte, bis zur Steinigung reichende Strafen an u. untersagt jede Gemeinschaft mit ihnen (Maṣḥafa Berhān 88 [Dillmann, Regierung aO. 44]). Zugleich fordert er die christl. Marienverehrung anstelle des Kultes weiblicher Numina der heidn. Bevölkerung. In diesem Zusammenhang erfahren wir von der Aussage eines Dask-Mannes, der als seine Göttin ‚eine Frau namens Wedem Ganalā' nennt (89f [ebd. 39]). Da er sagt, diese Göttin sehe wie Gold aus, ist auf die Existenz eines Kultbildes zu schließen u. die Möglichkeit früher ägypt. Beeinflussung dieses Heidentums nahegelegt (Lanczkowski, Madonnenverehrung 30); denn die Götter sind nach ägypt. Vorstellung aus Gold (G. Roeder, Ur-

kunden zur Religion des alten Ägypten [1915] 42f; A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 74). Speziell Hathor wird als ‚Gold' (ägypt. nb) bezeichnet (ders., Religion aO. [o. Sp. 103] 30).

II. Nubien. Wesentlich später als das aksumitische Reich ist Nubien ein christl. Land geworden; die Zeugnisse hierfür sind ungleich spärlicher als für Aksum. Die ethnologisch heterogenen Bewohner des Landes, unter denen Strabo (17, 819) vor allem die Blemyer, Nubier u. Megabarer nennt, verharrten mit einer für die Einwohner Nubiens charakteristischen Zähigkeit an dem einmal Übernommenen (Junker, Grabsteine 148); durch die gleiche Zähigkeit ist später auch ihr Bekenntnis zum Christentum u. zum Islam ausgezeichnet.

a. Christianisierung. Erst seit der Schließung der Isistempel auf Philae ist Nubien offiziell christlich; einzelne christl. Gemeinden hat es jedoch schon vorher im Lande gegeben. Als ersten nubischen Christen kennt bereits das NT den Kämmerer einer Königin Kandake, der von dem Diakon Philippus getauft wird (Act. 8, 26/39). Der Kämmerer wird als ἀνὴρ Αἰθίοψ bezeichnet. Daß dies im speziellen Sinne der Zugehörigkeit zu Nubien zu verstehen ist, folgt aus der Angabe, daß er im Dienst einer Königin Kandake steht; denn Κανδάκη ist die im Griechischen durchweg gebräuchliche Bezeichnung der nubischen Königinnen (vgl. o. Sp. 107). Daß dieser Hofbeamte nach seiner Rückkehr in Nubien missionarisch gewirkt habe, nehmen Irenaeus (haer. 4, 23, 2 [2,231 Harvey]), Eusebius (h. e. 2, 1, 13) u. Hieronymus (in Jes. 53, 8/10 [PL 24, 5]) an. – Die kopt. Vita des im 4. Jh. an der nubisch-ägypt. Grenze lebenden Einsiedlers Apa Aaron nennt als ersten u. zeitgenössischen Bischof von Philae einen Macedonius u. als seine Nachfolger Marcus, Isaias u. Pseleusius (E. A. W. Budge, Misc. Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 445/93. 958/89). Daß es bereits vor der staatlich geförderten Missionierung christliche Kirchen im nubischen Gebiet gegeben hat, lehrt ein Papyrus, der die in der kaiserlichen Kanzlei von Byzanz gefertigte Abschrift einer Eingabe des Bischofs Apion v. Syene (Assuan) enthält. Der Bischof erbittet von Theodosius u. Valentinian militärischen Schutz durch die Garnison von Philae gegen die Blemyer u. Nubier (Wilcken; Mitteis/Wilcken nr. 6; Leclercq 610f). Die christl. Kirchen lagen damals nur auf der Nordhälfte von Philae, während der Süden noch von den Isistempeln eingenommen wurde (Roeder, Zeit 376f), für die noch für das J. 486 der Kult der ägypt. Göttin bezeugt ist (Marin. vit. Procl. 19 [16 Boissonade]). – Die Christianisierung der Nubier führte, nach den Berichten des Joh. v. Ephesus (h. e. 4, 6/9. 49/53 [CSCO 106/Syr. 55, 136/41. 175/83]), im wesentlichen der monophysitische Presbyter Julian durch (Leclercq 604f. 608). Seine Mission war vielleicht durch Berichte des Patriarchen Theodosius v. Alex. angeregt worden, als dieser zur Rechtfertigung an den Hof Justinians berufen war (v. Gutschmid aO. [o. Sp. 95] 2, 459). Der Antichalcedonier Julian (gest. 566), wahrscheinlich ägyptischer Herkunft, fand Unterstützung bei der ebenfalls monophysitischen Kaiserin Theodora, er wirkte zwei Jahre im Lande, taufte den König, dessen Name bei Joh. v. Ephesus unerwähnt bleibt, die Adligen u. einen Teil des Volkes. Als er, gezwungen durch die tropische Hitze Nubiens (Joh. Eph. h. e. 4, 7 [139]), das Land verließ, stellte er die jungen Gemeinden unter die Obhut des Bischofs Theodorus v. Philae, der den großen Isistempel der Insel zur christl. Stephanuskirche umgestaltete u. weihte; die griech. Inschrift, die dies bezeugt, wurde im Durchgang der Tür zur Vorhalle des Tempels angebracht (G. Lefebvre, Recueil des inscr. grecques-chrét. d'Égypte [Le Caire 1907] nr. 587; Kraus 116; Leclercq 612). Graffiti mit Namen von Nubiern lassen vermuten, daß die Kirche, in Fortführung heidnischer Traditionen, zum christl. Wallfahrtsort wurde (Lefebvre aO. nr. 588; Kraus 117). – Fast gleichzeitig mit Julian betraten im Auftrage des dyophysitischen Justinian auch kaiserliche Missionare Nubien, die sich bei ihrer Reise wahrscheinlich der Unterstützung der Militärverwaltung an der nubischen Grenze erfreuten (Kraus 140). Einzelheiten über diese melkitische Missionstätigkeit sind unbekannt. Jedoch steht Nubien in der Folgezeit unter dem fortwirkenden Einfluß der verschiedenen Christianisierungen; noch iJ. 1120 klagt Michael der Syrer (chron. 16, 2 [3, 226 Chabot]), daß die Melkiten die nubische Kirche beunruhigen (Kraus 76). – Umstritten ist, ob u. in welchem Maße sich die Christianisierung Nubiens der Förderung des Königs Silko erfreute. Die Beantwortung der Frage hängt ab von der noch ungeklärten Datierung u. Deutung der von F. C. Gau entdeckten griechischen Siegesinschrift Silkos im Tempel von Kalabsche (Gauthier, Kalabschah 204f; Ditt. Or. nr. 201; Leclercq 605f; Kraus

100f). Silko rühmt sich eines Sieges über die Blemyer, den ihm Gott (ὁ θεός) verliehen habe. Es ist fraglich, ob ὁ θεός absolut genommen als Zeugnis christl. Glaubens gewertet werden kann. Möglicherweise war Silko ein Zeitgenosse u. Verbündeter Justinians; sein militärischer Sieg über die Blemyer könnte dann im Dienst der Christianisierung des Landes gestanden haben (E. Revillout, Les origines de l'empire blemmye: RevÉgyptologique 5 [1887/88] 107; Budge 296; F. Ll. Griffith: LiverpAnnArchAnthropol 13 [1926] 50f; Rozov 470).

b. Organisation. Als selbständige Kirche erscheint das nubische Christentum mit Longinus, dem ersten Bischof des Landes, einem wahrscheinlich in Alexandrien geweihten Monophysiten, der sich iJ. 566 zur Reise nach Nubien rüstete u. dort, nach zahlreichen von der dyophysitischen Regierung bereiteten Schwierigkeiten, Ende 569 eintraf (Kraus 144/53). Sein Episkopat ist gekennzeichnet durch ständige Auseinandersetzungen mit den dogmatischen Gegnern u. durch Missionsreisen bis tief ins Innere Afrikas. Die nubische Kirche hielt hinfort offiziell am monophysitischen Bekenntnis fest u. unterstand kirchenrechtlich dem Patriarchen von Alexandrien, der auf Verlangen der nubischen Könige Bischöfe ins Land sandte (Zippert aO. [o. Sp. 104] 604). – Staatlich war das christl. Nubien in eine Nord- u. Südprovinz mit den Namen Makkorah u. Alwah geteilt; beide Teilreiche bestanden aus mehreren kleineren Fürstentümern (F. W. v. Bissing, Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa u. ihre Wandmalereien: KairMitt 7 [1937] 158f; L. P. Kirwan, Notes on the topography of the Christian Nubian kingdoms: JournEgyptArch 21 [1935] 57/62). Eine Sonderstellung nahm die Provinz Maris ein, die dem Herrn der Berge unterstand (ebd. 58f; E. Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines 2 [Paris 1811] 7f; al-Maqrīzī, Geographie u. Geschichte von Ägypten: U. Bouriant [Paris 1900] 2, 550). Die nubischen Herrscher trugen den Titel kāmil, ,der Vollkommene' (al-Idrīsī, Rogerbuch: R. Dozy/M. J. de Goeje, Edrīsī. Description de l'Afrique et de l'Espagne [Leyden 1866] 24; Übers.: A. Jaubert, Edrīsī. Géographie [Paris 1836] 33). Die Thronfolge fiel im allgemeinen auf den Sohn der königlichen Schwester (Abū Ṣāliḥ der Armenier, Nachrichten über die Distrikte und Landesteile Ägyptens fol. 99a [B. T. A. Evetts/A. J. Butler, The churches and monasteries of Egypt (Oxford 1895) 272]). Unter den Herrschern Nubiens ragen in den ersten christl. Jahrhunderten König Merkurios (Anf. 8. Jh.), der ,der neue Konstantin' genannt wurde (Quatremère, Mémoires aO. 2, 55), u. König Kyriakos hervor, der Mitte des 8. Jh. mit seinem Heere den von den Arabern festgesetzten Patriarchen v. Alexandrien befreite (Abū Ṣāliḥ aO. fol. 97a [Evetts/Butler aO. 267f]).

c. Charakter des Christentums. Die kirchenrechtliche Bindung Nubiens an Ägypten, der Einfluß koptischer Mönche in den zahlreichen Klöstern Nubiens u. der nach der arab. Eroberung (641 nC.) starke Zuzug geflüchteter ägyptischer Christen mußten zur Folge haben, daß das Christentum Nubiens im wesentlichen ägyptische Züge aufweist. Daneben verraten die erhaltenen Denkmäler des nubischen Kirchenbaus u. der Epigraphik aber auch byz. Einfluß. Der Kirchenbau begann mit Einbauten in altägyptische Tempel (v. Bissing aO.; G. S. Mileham, Churches in Lower Nubia [Philadelphia 1910]; O. G. S. Crawford, Castles and churches in the middle Nile region [Khartum 1953]; Deichmann 105/36; ders., Art. Christianisierung [der Monumente]: o. Bd. 2, 1228; Kraus 96/9). Die Beseitigung heidnischer Tempel, die in Unterägypten von den Volksmassen gefordert wurde, war in Oberägypten u. Nubien im wesentlichen ein Werk der Mönche (Deichmann 111). Die Zerstörung der heidn. Kultstätte bezog sich nicht auf den ganzen Tempelbezirk, sondern nur auf die der eigentlichen Verehrung dienenden Monumente, vornehmlich Altar u. Naos (ebd. 107; ders., Christianisierung aO. 1231). Oft ist die christl. Kirche in die Pfeilersäle der Tempel eingebaut, die zuweilen durch Ziegelmauern geschlossen wurden (H. Gauthier, L'église nubienne d'es-Sebouâ: G. Maspero, Rapports relatifs à la consolidation des temples 1 [Le Caire 1911] 111/21). Die Zerstörung des heidn. Bildschmuckes der Tempel war allgemein üblich (Deichmann, Christianisierung aO. 1232). Teilweise erfolgte sie durch Stuckbewurf, auf den dann christl. Bilder gemalt wurden (Kraus 99). Das besterhaltene Beispiel der Umwandlung eines heidn. Tempels in ein christl. Gotteshaus ist der einstige Sonnentempel von Es-Sebuah, der im 8. Jh. zur Kirche umgebaut wurde (Monneret de Villard, Nubia 84/9; Deichmann 127f; Kraus 98f). Im hypostylen Saal wurde die christl. Kapelle

errichtet, zwischen dem östlichen mittleren Pfeilerpaar lag die geostete Apsis. Das Steinbalkendach blieb erhalten, nur über dem Presbyterium wurde wahrscheinlich eine Kuppel aufgebaut. In der Kultnische im Allerheiligsten des Tempels wurden die Reliefs u. Hieroglyphen durch ein Petrusgemälde ersetzt (J. Capart, L'art égyptien 2, 1 [Bruxelles 1922] Taf. 139; vgl. Gauthier, Es-Sebouâ 206/11). Weitere Umwandlungen heidnischer Tempel in christl. Kirchen sind im Gebiet des nubischen Christentums an folgenden Orten nachzuweisen: Amada (Monneret de Villard, Nubia 94; Deichmann, Kirchen aO. 123), Bigeh (Blackman, Bigeh 361; Monneret de Villard, Nubia 11/6; Deichmann 123), Buhen (E. Coxe, Expedition to Nubia 7 [Philadelphia 1910] 6), Dakke (Monneret de Villard, Nubia 63f; Deichmann 128), Dendur (Monneret de Villard, Nubia 45f; Deichmann 123), Derr (Monneret de Villard, Nubia 99; Deichmann 123), Kalabsche (Monneret de Villard, Nubia 30/42; Deichmann 123f), Ofendūnīa (Monneret de Villard, Nubia 64/6; Deichmann 125), Serre Gharb (Monneret de Villard, Nubia 205; Deichmann 127), Taifā (mit Inschrift des Königs Merkurios; Monneret de Villard, Nubia 26f; Deichmann 127), Taposiris Magna (ebd. 127). Die älteste christl. Kirche Nubiens ist die Stephanuskirche im Isistempel von Philae (Monneret de Villard, Nubia 6; Deichmann 126), drei weitere Tempel der Insel wurden später ebenfalls zu Kirchen umgewandelt (Monneret de Villard, Nubia 5/7; Deichmann 126f). – Die selbständigen Kirchenbauten Nubiens, die in keinem einzigen Falle sicher zu datieren sind, vertreten die Typen der Basilika, der Vermischung der Basilika mit Zentralbau u. einen jüngsten Typ, der aus einer Anzahl nebeneinander gesetzter, einzeln überwölbter quadratischer Räume besteht (H. Junker, Das Kloster am Isisberg = DenkschrWien 66, 1 [1922]; S. Clarke, Christian antiquities in the Nile valley [Oxford 1912]). – Byzantinischer Einfluß auf die kirchliche Kunst Nubiens ist im Stil der Basilika u. in erhaltenen Fragmenten von Säulenkapitellen gesehen worden (Mileham aO. 7. 11). Dagegen hat man nubische Fresken auf alexandrinische Vorbilder zurückzuführen versucht (v. Bissing aO. 182). – In nubischer Sprache sind nur Reste religiöser Literatur überliefert, deren erste Bruchstücke 1906 entdeckt wurden (H. Schäfer/K. Schmidt, Die ersten Bruchstücke christl. Literatur in altnubischer Sprache = SbBerlin 1906, 773/85; F. Ll. Griffith, Christian documents from Nubia [London 1928]). Vor 1906 wußte man nur aus Bemerkungen arabischer Schriftsteller von der Existenz einer nubischen Literatur (Abu Ṣaliḥ aO. fol. 98b [Evetts/Butler aO. 271]). Zu den ersten Funden gehört der sog. Stauros-Text, ein von Griffith auf das J. 973 datierter Kreuzeshymnus (F. Ll. Griffith, The Nubian texts of the Christian period = AbhBerlin 1913 nr. 8, 42/7; H. Junker: OrChr 6 [1906] 437f). Als Schreiber nennt der Epilog des Textes einen Nubier Nessadenal u. seine Frau Gaui. Die Anrufungen des Kreuzes enthalten neben theologischen Aussagen (das Kreuz als ,Hoffnung der Christen', ,Auferstehung der Toten' usw.) auch andere Prädikationen, die auf göttliche Hilfe in natürlichen Bereichen abzielen (,Freiheit der Sklaven', ,Arzt der Kranken', ,Wohlfahrt der Armen'). – Das umfangreichste Stück christlicher Literatur in nubischer Sprache ist die Erzählung vom Wunder des Menas, die dem Anfang des 11. Jh. entstammt (E. A. W. Budge, Texts relating to Saint Mēna and Canons of Nicea [London 1909]; Griffith, Texts aO. 7/10; Zyhlarz, Grundzüge aO. [o. Sp. 109] 132/44). Sie berichtet von einer kinderlosen heidn. Frau, die gelobt, ein Opfer zu Ehren des hl. Menas darzubringen, wenn er ihr zu einem Kinde verhelfen werde. Als sie daraufhin einen Sohn bekommt, nennt sie ihn Menas u. läßt sich u. ihren Mann taufen. – Eine eucharistische Predigt ist unter dem unzutreffenden Titel ,Kanones der Kirchen in der Gestalt, wie sie die hl. Väter in Nicaea gesammelt haben' überliefert (Budge, Texts aO. 13; Griffith, Texts aO. 16/9; Zyhlarz, Grundzüge aO. 144/54). – Historisch sind die literarischen Texte Nubiens wenig ergiebig. Nachweisbar ist ihre Abhängigkeit von griechischen Originalen. Der Stauros-Text ist auf die gleiche Quelle wie die 52 Verse umfassende Anrufung des Kreuzes bei PsJoh. Chrys. cruc.: PG 50, 819 zurückzuführen; er stimmt mit dieser teilweise wörtlich überein (H. Schäfer/K. Schmidt, Die altnubischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin: SbBerlin 1907, 601). Jedoch handelt es sich nicht um wahllose Übernahme; es fehlt im nubischen Text zB. das Kreuz als ,Hafen während der Winterstürme' (PG 50, 819), dafür findet sich die den geographischen Verhältnissen Nubiens entsprechende Aussage: ,Das Kreuz ist die Bewässerung der Saaten'. Kennzeichnend für die Abhängigkeit der nu-

bischen Texte von griechischen Originalen ist ferner, daß biblische Wörter u. Eigennamen nicht an die koptische, sondern an die griechische Form angelehnt sind (Griffith, Texts aO. 71). Das Griechische diente auch als liturgische Sprache des Landes (Abū Ṣāliḥ fol. 99a [Evetts/Butler aO. 272]). – Das Griechische überwiegt auch als Sprache der christl. Inschriften Nubiens (Leclercq 617/23). Daneben finden sich koptische u. bilingue Inschriften, während das Nubische nur in Eigennamen vertreten ist. Die koptische Sprache des ägypt. Nachbarlandes war zunächst durch die geschäftlichen, dann aber auch durch die religiösen Beziehungen nach Nubien vorgedrungen. Die historisch wichtigste Inschrift ist die koptische Gründungsinschrift der Kirche von Dendur (Blackman, Dendur 36f; Leclercq 608f; Kraus 111/4). Sie berichtet von der Grundsteinlegung einer Kirche in einem einer Lokalgottheit geweihten Tempel (Blackman, Dendur 82; Dölger, ACh 1 [1929] 174/83). Die Grundsteinlegung erfolgte im J. 559 (J. Maspero, Théodore de Philae: RevHistRel 59 [1909] 309). Sie wurde im Auftrage des nubischen Königs Eirpanome durch den Ortspriester Abraham vorgenommen; dieser hat auch das ihm von Theodoros, dem Bischof von Philae, übergebene Kreuz in der Kirche aufgestellt. – Die wichtigsten epigraphischen Denkmäler Nubiens sind die Grabinschriften (Junker, Grabsteine 111/48; Kraus 117/28). Im Gegensatz zu den ägypt. Stelen, die in Anlehnung an ihre vorchristl. Vorbilder reichen Dekor bevorzugen, findet man in Nubien die einfache Grabplatte, die in die Vorderseite des Tumulus eingemauert wurde u. bei der die Inschrift die Hauptsache war. Das Fehlen reicherer Ausschmückung u. symbolischer Darstellungen ist auf byzantinischen Einfluß zurückgeführt worden (Junker, Grabsteine 124). Die einfache Grabplatte hielt sich in Nubien auch nach Verstärkung des kopt. Einflusses. Zeitlich verteilen sich die Epitaphien auf die ganze Dauer des nubischen Christentums, geographisch auf ganz Nubien (ebd. 112f). Inhaltlich weisen die Grabinschriften ausgesprochene Eigenart auf. Charakteristisch ist die Vorliebe für besondere Formeln, speziell den Wunsch, daß Gott dem Verschiedenen die Ruhe im Schoße Abrahams, Isaaks u. Jakobs schenken möge (G. Steindorff, Der Grabstein eines nubischen Bischofs: ZsÄgSpr 44 [1907] 71/4). Während die Grabinschriften in koptischer Sprache eine gewisse Abhängigkeit von koptischen Vorlagen aus Ägypten aufweisen (Junker, Grabsteine 140), ist für die zahlenmäßig ungleich häufigeren griech. Inschriften der byzantinische Einfluß unbestreitbar (ebd. 147). Man unterscheidet nach Junker (ebd. 124/8) drei Hauptgruppen griechischer Inschriften. Die erste u. bedeutendste enthält ein langes, über zwanzig Zeilen sich erstreckendes Gebet; die zweite ist bei gleichem Inhalt kürzer gefaßt; die dritte besteht nur aus dem Wunsch nach Seelenruhe des Verstorbenen. Abgesehen von den Namen der Verstorbenen sind die Texte der ersten Gruppe auf den einzelnen Steinen untereinander identisch (Seymour de Ricci, Lettres d'Égypte: CRAcInscr 1909, 153/61). Sie stimmen auch fast wörtlich mit der byz. Totenliturgie überein (Rozov 378. 652/62; W. Weißbrodt, Ein ägypt. christl. Grabstein mit Inschrift aus der griech. Liturgie 1/2, Progr. Braunsberg [1905–06/09]; Junker, Grabsteine 135).

d. Ende. Die arab. Eroberung Ägyptens (641) zerschnitt die Verbindung zwischen Byzanz u. Nubien, führte aber nicht unmittelbar zur Islamisierung der oberen Nilländer. Als 969 der islamische Statthalter Ägyptens den nubischen König Kirki durch die Gesandtschaft des Abdallah ibn Ahmed ibn Solaim aufforderte, Muslim zu werden, blieb der König dem christl. Glauben treu u. entschloß sich zu der ihm als ‚Schriftbesitzer' zustehenden Alternativmöglichkeit der Tributzahlung (vgl. Koran 9, 29; E. Quatremère, Histoire des Sultans mamelouks de l'Égypte 1, 2 [Paris 1840] 81/4). Im J. 1173 drang der Bruder Saladins bis zur Feste Primis vor, plünderte die dortige Kirche u. beraubte sie ihres Kreuzes (v. Bissing aO. [o. Sp. 125] 158f). Neben einer ständigen arab. Durchdringung des Landes (Ibn Chaldūn nach C. H. Becker: Islam 1 [1910] 160) förderten Kriegszüge die Islamisierung; die Weigerung des Königs David (um 1272), die Tributleistungen zu entrichten, führte zur muslimischen Eroberung Nubiens u. zur Zerstörung der Kirchen zwischen dem ersten u. zweiten Katarakt (Quatremère, Histoire aO. 113). Dennoch hielten sich in den südlicheren Gebieten noch nubische Christen; die letzte Nachricht über sie stammt von Franziscus Alvarez, der 1520/27 mit einer portugiesischen Gesandtschaft in Abessinien weilte (Wahrhafft. Bericht von den Landen... in Ethiopien [Eißleben 1566]).

Annales d'Éthiopie 1 (1955). – A. J. Arkell, A history of the Sudan (London 1955). – C. Bezold (Hrsg.), Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige = AbhMünchen 23, 1 (1905). – F. W. v. Bissing, Pyene (Punt) u. die Seefahrten der Ägypter: Welt des Orients 1 (1948) 146/57. – A. M. Blackman, The temple of Bigeh (Cairo 1915); The temple of Dendur (ebd. 1911); The temple of Derr (ebd. 1913). – L. Borchardt, Altägyptische Festungen an der zweiten Nilschwelle (1923). – E. A. W. Budge, The Egyptian Sudan 1/2 (London 1907). – M. Chaîne, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie (Paris 1925). – C. Conti Rossini, L'iscrizione dell'obelisco presso Matarà: RendicAccLinc 5, 5 (1896) 250/3; Pubblicazioni etiopistiche dal 1936 al 1945: RassegnStudEtiop 4 (1944/45) 1/132; Storia d'Etiopia 1 = Africa Italiana 3 (Bergamo 1928). – J. W. Crowfoot/F. Ll. Griffith, The island of Meroë and meroïtic inscriptions (London 1911). – F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 (1939) 105/36. – A. Dillmann, Über die Anfänge des Axumitischen Reiches: AbhBerlin 1878, 177/238; Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im 4. bis 6. Jh.: ebd. 1880, 1/51; Verzeichnis der abessinischen Handschriften (1878). – J. Doresse, L'empire du Prêtre Jean 1 (Paris 1957); Au pays de la reine de Saba. L'Éthiopie antique et moderne (ebd. 1956); vgl. AnalBoll 76 (1958) 256/8. – D. Dunham, The royal cemeteries of Kush 1. El Kurru (Cambridge, Mass. 1950). – Ders./L. Macadam, Names and relationships of the royal family of Napata: JournEgyptArch 35 (1949) 139/49. – W. B. Emery/L. P. Kirwan, The excavations and survey between Wadi Es-Sebua and Adiuban (Cairo 1935). – S. Euringer, Art. Abessinien: LThK[1] 1 [1930] 26/8; Art. Äthiopien: ebd. 771f. – G. Fumagalli, Bibliografia etiopica (Milano 1893). – A. H. Gardiner, Inscriptions from the tomb of Si-ren-powet I, Prince of Elephantine: ZsÄgSpr 45 (1908) 123/40; Piankhi's instructions to his army: JournEgyptArch 21 (1935) 219/23; An ancient list of the fortresses of Nubia: ebd. 3 (1916) 184/92. – J. Garstang, Meroe 1909/10 (Oxford 1911). – H. Gauthier, Le temple d'Amada (Le Caire 1913/26); Le dieu noubien Doudoun: RevÉgyptologie NS 2 (1920) 1/41; Les fils royaux de Kouch' et le personnel administratif de l'Éthiopie: RecTravPhilolArchÉgyptAssyr 39 (1921) 179f; Le temple de Kalabchah (Le Caire 1911/27); Le temple de Ouadi es-Sebouâ (ebd. 1912). – E. Glaser, Die Abessinier in Arabien u. Afrika (1895). – L. Goldschmidt, Bibliotheca aethiopica. Vollständiges Verzeichnis u. ausführliche Beschreibung sämtlicher äthiopischer Druckwerke (1893). – F. Ll. Griffith, Oxford excavations in Nubia: LiverpAnnArchAnthropol 8 (1921/24) 1f. 65f; Meroitic inscriptions 2 (London 1912). – I. Guidi, Gadla 'Aragâwi. Il Vita Za-Mïkâ'êl 'Aragâwî (Romae 1896); Storia della letteratura etiopica (ebd. 1932). – J. M. Harden, An introduction to Ethiopic christian literature (London 1926). – Harnack, Miss.[4] 1/2 (1924) 729 u.ö. – R. Hennig, Terrae incognitae 1/2 (Leiden 1936/37). – M. Hilzheimer, Zur geographischen Lokalisierung von Punt: ZsÄgSpr 68 (1932) 112f. – H. M. Hyatt, The church of Abyssinia (London 1928). – H. Junker, The first appearance of the negroes in history: JournEgyptArch 7 (1921) 121ff; Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte = Almanach Akad. Wiss. Wien 30, 5 (1920); Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien = AbhBerlin 1911; Bericht über die Grabungen der Akad. Wiss. Wien auf den Friedhöfen von Ermenne = DenkschrWien 67, 1 (1925); Die christl. Grabsteine Nubiens: ZsÄgSpr 60 (1925) 111/48; Bericht über die Grabungen der Akad. Wiss. Wien auf den Friedhöfen von El-Kubanieh-Nord = DenkschrWien 64, 3 (1920); Bericht über die Grabungen der Akad. Wiss. Wien auf den Friedhöfen von El-Kubanieh-Süd = ebd. 62, 3 (1919); Bericht über die Grabungen der Akad. Wiss. Wien auf dem Friedhof von Toschke = ebd. 68, 1 (1926). – H. Kees, Ägypten: KultGeschAO 1 (1933) 339/55; Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde (1955) 189/96. – L. P. Kirwan, The Oxford University excavations in Nubia 1934/35: JournEgyptArch 21 (1935) 191f; Rome beyond the southern Egyptian frontier: GeogrJourn 123 (1957) 13/9. – J. Krall, Beiträge zur Geschichte der Blemyer u. Nubier = DenkschrWien 46, 4 (1898); Das Land Punt = SbWien 121 (1890). – J. Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien (Mödling 1931). – Ch. Lacombrade, Sur les traces des Axomites: Pallas 3 = AnnalFacLettrToulouse 4, 3 (1955) 5/14. – G. Lanczkowski, Zur äthiopischen Madonnenverehrung: ZKG 66 (1954/5) 25/38; Parallelmotive zu einer altägypt. Erzählung: ZsDtMorgGes 105 (1955) 239/60; Thot u. Michael: KairMitt 14 (1956) 117/27. – J. Leclant, Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite ‚éthiopienne' (Le Caire 1954). – H. Leclercq, Art. Éthiopie: DACL 5, 1, 584/624. – R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien 5 (1913) 1/349. – J. Lieblein, Der Handel des Landes Punt: ZsÄgSpr 24 (1886) 7/15. – E. Littmann, Abessinien (1935); Art. Abyssinia: EncRelEthics 1 (1908) 55f; Art. Äthiopien: RGG[3] 1 (1957); Geschichte der äthiop. Literatur (1907); Äthiopische Inschriften: Misc. Acad. Berol. 2, 2 (1950) 97/127; Sabäische, griechische u. altabessinische Inschriften = Dt. Aksum-Expedition 4 (1913); Reisebericht der Expedition. Topographie u. Geschichte Aksums = ebd. 1 (1913); Stand u. Aufgaben der dt. Erforschung Abessiniens: Beiträge zur Arabistik, Semitistik u. Islam-

wissenschaft (1944) 67/84. – J. LUDOLF, Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam commentarius (1691); Historia Aethiopica (1681). – M. F. L. MACADAM, The temples of Kawa 1/2 (London 1949/55). – D. R. MACIVER/C. L. WOOLLEY, Areika (Oxford 1909); Buhen (Philadelphia 1911). – T. MINA, Inscriptions coptes et grecques de Nubia (Le Caire 1942). – U. MONNERET DE VILLARD, La Nubia medioevale 1 (Le Caire 1935); Storia della Nubia cristiana = OrChristAnal 118 (Roma 1938). – W. M. MÜLLER, Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern (1893); Äthiopien = Der Alte Orient 6, 2 (1904). – H. J. NEWIGER, Art. Αἰθίοπες: Lex. d. frühgriech. Epos 1, 296/8. – S. PANKHURST, Ethiopia, a cultural history (Woodford Green 1955). – R. PIETSCHMANN, Art. Aithiopia: PW 1, 1 (1893) 1095/102. – A. RAHLFS, Zu den altabessinischen Königsinschriften: OrChr NS 6 (1916) 282/313. – G. A. REISNER, The Barkal temples in 1916: JournEgyptArch 4 (1917) 213/27; The early dynastic cemeteries of Naga ed-Der (1908/09); Excavations at Kerma: ZsÄgSpr 52 (1914) 34/49; Excavations at Kerma 1/3 (Cambridge, Mass. 1923); The meroitic kingdom of Ethiopia: JournEgyptArch 9 (1923) 34/77; Inscribed monuments from Gebel Barkal: ZsÄgSpr 66 (1930) 76/100; 69 (1933) 24/39; The Viceroys of Ethiopia: JournEgyptArch 6 (1920) 28/64; The archaeological survey of Nubia (Cairo 1910). – G. ROEDER, Debob bis Bab Kalabsche (Le Caire 1911); Die Geschichte Nubiens u. des Sudans: Klio 12 (1912) 51/82; Sothis u. Satis: ZsÄgSpr 45 (1908) 22/30; Der Tempel von Dakke 1/3 (Kairo 1930); Die christl. Zeit Nubiens u. des Sudans: ZKG 33 (1912) 364/98. – A. ROZOV, Christianskaja Nubija (Kiev 1890). – J. RYCKMANS, La persécution des chrétiens himyarites au 6e s. = Uitg. van het Nederl. hist.-archaeol. Inst. te Istanb. 1 (Istanbul 1956). – E. SANDER-HANSEN, Das Gottesweib des Amun (Kopenhagen 1940). – T. SÄVE-SÖDERBERGH, Ägypten u. Nubien (Lund 1941). – H. SCHÄFER, Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I u. der Söldneraufstand in Elephantine unter Apries: Klio 4 (1904) 152/63; Eine Bronzefigur des Taharka: ZsÄgSpr 33 (1895) 114/6; Die äthiop. Königsinschrift des Louvre: ebd. 101/13. – U. SCHWEITZER, Reisebericht über die ägypt. Altertümer im Sudan: Orientalia NS 19 (1950) 18/34. – J. SIMON, Bibliographie éthiopienne (1946/51): ebd. 21 (1952) 47/66. 209/30. – G. STEINDORFF, Aniba 1/2 (1935/37). – J. STEPHAN, Einige Mariensymbole des AT in der äthiop. Liturgie, Diss. Rom (1957). – E. ULLENDORFF, The Obelisk of Matara: JournRAsiatSoc 1951, 26/32. – G. A. WAINWRIGHT, The date of the rise of Meroe: JournEgyptArch 38 (1952) 75/7; Zeberged, the shipwrecked sailor's island: ebd. 32 (1946) 31/8. – U. WILCKEN, Heidnisches u. Christliches aus Ägypten: ArchPapForsch 1 (1901) 396/436. – S. ZANUTTO, Bibliografia etiopica 1² (Roma 1936). 2 (ebd. 1932). – H. v. ZEISSL, Äthiopen u. Assyrer in Ägypten (1944).

(1958) *Günter Lanczkowski.*

Africa I s. o. Bd. 1, 173/9.

Africa II (literaturgeschichtlich).

A. Einleitung. Von Terentius Afer bis zu Cresconius Corippus, von Tertullian bis zu Augustinus u. Primasius v. Hadrumetum hat das röm. A. während seiner achthundertjährigen Geschichte lateinische Schriftsteller, Heiden wie Christen, hervorgebracht, von denen viele zu den Großen der Literaturgeschichte zählen. Dieser Reichtum ist die literarische Frucht einer intensiven Romanisierung der nördl. A. proconsularis (Tunesien) u. des ehemaligen Königreichs Numidien (Nordost-Algerien). Die bleibende Wirksamkeit einer urbanen Kultur in den Städten des röm. A. der späten Kaiserzeit (Lepelley) hat dort lange Zeit lokale Einrichtungen lateinischen Unterrichts aller Stufen aufrechterhalten (ebd. 228f); viele Schriftsteller haben sich daran beteiligt oder sind daraus hervorgegangen. Vor allem dies erklärt das lebendige schriftstellerische Schaffen in dieser stark verstädterten Provinz des röm. Westens. Qualitätvolle epigraphische Texte, wie die Stele des Feldarbeiters von Mactaris (Dessau nr. 7457), finden sich reichlich sogar in den Kleinstädten des Landesinneren. – Gerade dieser Reichtum macht es nicht einfach, bei den aus A. gebürtigen Autoren eine african. Eigenheit zu bestimmen. Viele haben zudem ihre Heimatprovinz früh verlassen u. kehrten, wie Terentius u. Lactantius, nie mehr dorthin zurück. Ihre Werke gehören zum gemeinsamen röm. Erbe der lat. Literatur u. Sprache: Terentius, ‚puri sermonis amator', wird sehr früh einer der Hauptautoren der Schule im ganzen röm. Reich, u. Lactantius trägt mit gutem Grund den Titel eines ‚christl. Cicero', den ihm die Puristen der Renaissance verliehen. Zudem ist man inzwischen mißtrauisch geworden gegenüber der ‚Africitas', die die Philologie des 19. Jh. in Sprache u. Stil der lat. Schriftsteller A.s entdeckt zu haben glaubte. Was heute als ‚africanischer Barock' bezeichnet wird (Picard 303/53), ist mehr durch die Zeit als durch den Raum bestimmt, ist vermutlich eher ‚severischer' Barock als eigentlich africanischer. – An der Engstelle zwischen beiden Becken des Mittelmeeres gelegen, genießt die Region eine bleibende Originalität, die durch mehrfache Gründung u. öfteren Wiederaufbau Karthagos (zur Zeit der Phönikier, Caesars u. Augustus', im 4. Jh. nC.) veranschaulicht wird u. sich auf die Pluralität seiner geschichtlichen, ethnischen u. sprachlichen Bestandteile stützt. Das Libysche u. Punische wurden lange neben dem Lateinischen gesprochen, u. auch in den Städten findet sich ein berberisches Element. Die intensive Romanisierung der genannten Provinzen (erkennbar zB. im prägenden Einfluß der Sprache u. Denkweise des röm. Rechtes, der sich in je anderer Weise bei Tertullian, Cyprian u. gelegentlich auch bei Laktanz geltend macht; s. dazu A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930]) kontrastiert mit der, nicht einmal immer gesicherten, rein militärischen Beherrschung des Landesinnern. Wenn sogar noch späte Grammatiker africanische Besonderheiten bei der Aussprache des Latein vermerken (so Isid. orig. 1, 32, 8 [nach dem african. Grammatiker Pompeius: 5, 286, 34 Keil]: labdacismis scatent Afri), dürfte dann nicht auch das literarische Schaffen geprägt sein von jener einzigartigen Ausformung der röm. Kultur am Treffpunkt eingeborener Berber, griechischer u. vor allem punischer Siedler, italischer Eroberer u. Besetzer? – Der vorliegende Artikel wird einen Mittelweg zu beschreiten suchen zwischen Über- u. Unterschätzung der ‚Africanität' der lat. Schriftsteller A.s. Nicht aufgeführt wird, was über diese Autoren u. ihre Werke in den Geschichten der lat. Literatur zu finden ist, deren, häufig hervorragende, Vertreter sie stets waren. Soweit möglich u. belegbar, soll versucht werden, ihre ‚Africanität' in bezug zur Fragestellung des RAC zu bestimmen. Zunächst: Welches Zeugnis liefern sie über A. u. die Africaner, über die Dinge u. Menschen A.s, über Rom aus africanischer Sicht? Mit welchem Bewußtsein einer zweifachen geistigen Heimat? Das Nichtgeäußerte zählt hier fast ebensoviel wie das Ausgesprochene. Sodann: Was äußern sie über das african. Christentum, sein Leben, sein theologisches Denken? Welche Besonderheit besitzt dessen Auseinandersetzung mit dem Heidentum bzw. mit der Kultur des röm. A.? Schließlich werden, mit aller gebotenen Vorsicht, zu der die Unzulänglichkeiten früherer Verwendung des Begriffs ‚Africitas' auffordern, Wege stilistischen u. ästhetischen Bemühens aufgezeigt, aber auch Züge der Sensibilität u. Geisteshaltung, intellektuelle u. religiöse Kategorien, die africanische Autoren kennzeichnen u. möglicherweise spezifische Züge einer african. Romani-

tas darstellen. Das gilt natürlich besonders für die, die in A. unter Africanern gelebt, gesprochen u. geschrieben haben. Diese Betrachtungsweise führt notwendigerweise zu einer anderen Gewichtung als in einer african. Literatur- u. Kirchengeschichte herkömmlichen Zuschnitts. Weder die eine noch die andere sind eigentlicher Gegenstand dieses Artikels.

B. Nichtchristlich. I. Das hellenistisch-punische Erbe u. das Entstehen einer römisch-african. Kultur. Africanisches ist in der Literatur Roms zum ersten Mal vertreten mit den lateinisch transkribierten punischen Texten im Poenulus des Plautus (930/9 u. 940/9, lat. Übers. beider Stellen ebd. 950/60; weitere punische Einsprengsel ebd. 994/1027. 1141 f; vgl. M. Sznycer, Les passages puniques en transcription latine dans le ‚Poenulus' de Plaute [Paris 1967]). Damit erscheint Anfang des 2. Jh. vC. ein einziges Mal auf literarischer Ebene die Sprache, in der sich Jahrhunderte lang eine der Großmächte des westl. Mittelmeerraumes ausgedrückt hat, die sich auch nach dem politischen Niedergang Karthagos noch lange halten konnte (bis zum Eindringen des gleichfalls semitischen Arabisch im 7. Jh.) u. von deren durchgängiger Nutzung während der ganzen Zeit römischer Herrschaft über Nordafrika eine Fülle von Belegen zeugen. Heute ist anerkannt, daß die Punica lingua, von der Augustinus häufig spricht, ein von Numidia bis zur Tripolitania weit verbreitetes punisches Idiom gewesen ist (vgl. Benabou 483/9). Von Anfang an ist die Zweisprachigkeit (berücksichtigt man das Libysche, sogar Dreisprachigkeit) A.s zu betonen, die, zumindest teilweise, erklärt, daß dem römischen kein romanisches A. folgte. – Stellt der erste große röm. Komödiendichter ein punisiertes A. ins volle Rampenlicht, so läßt der zweite, der, glaubt man seinem Biographen, aus A. stammende Terentius, heimatliches Gehabe u. Aussehen anklingen (Suet. vit. Ter. 33 Reifferscheid). Aber über A. ist nichts zu vernehmen bei diesem ‚puri sermonis amator' (ebd. 34 R.), der schon als Kind seiner Heimat entrissen wurde (wie der Agorastocles des Poenulus [v. 986]) u. den Hellenismus des Scipionenkreises so gut auf die Bühne zu bringen verstand. Immerhin drückte er ihn lateinisch aus. An der african. Küste des Mittelmeeres hingegen waren Gewicht u. Anziehungskraft des Hellenismus lange Zeit ausschlaggebend u. verzögerten eben dadurch die Annahme des Lateinischen als kulturelles Ausdrucksmittel. Wenige Jahre nach Terentius eröffnet der Karthager Hasdrubal (gest. 110/09 vC.) unter seinem griech. Namen Kleitomachos eine Philosophenschule in Athen u. löste schließlich Karneades (gest. 129/28 vC.) an der Spitze der Neuen *Akademie ab. In griechischer Sprache richtete er nach dem Fall Karthagos iJ. 146 vC. eine Trostschrift an seine in Gefangenschaft geratenen Landsleute (Diog. L. 4, 67; Cic. Tusc. 3, 54). Griechisch äußerte sich zu Beginn des 1. Jh. vC. auch Cassius Dionysius aus Utica mit seiner Übersetzung von Magos Lehrbuch über die Landwirtschaft (vgl. J. Heurgon, L'agronome carthaginois Magon et ses traducteurs en latin et en grec: CRAcInscr 1976, 441/56), u. gleichfalls in Griechisch verfaßte der als erster african. Schriftsteller anzusehende Juba II (gest. wohl 23/24 nC.) sein umfangreiches Werk, von dem nur Bruchstücke erhalten sind (FGrHist 275 T 1/15; F 1/104). Bes. bedauerlich ist der Verlust seiner Libyca, des ersten Zeugnisses eines Africaners über seine Heimat (vgl. Gsell 251/76; W. Spoerri, Art. Iuba nr. 2: KlPauly 2, 1493f [Lit.]). – Die libri Punici qui regis Hiempsalis dicebantur (Sall. Iug. 17, 7), die punischen Texte der karthagischen Bibliothek, die der röm. Senat den Numiderkönigen übergeben hatte, leben nach dem Verlust der aus ihnen schöpfenden Schriften Jubas II nur weiter im kurz nach Caesars Tod entstandenen Bellum Iugurthinum des Geschichtsschreibers C. Sallustius Crispus (gest. 34 vC.), der ihnen seine Angaben zur african. Geschichte entnahm u. so A. seine ersten literarischen Urkunden in lat. Sprache verlieh. In seinem Werk treten die african. Protagonisten der jüngeren Vergangenheit auf inmitten ihrer heimatlichen Umgebung, die der Statthalter der Provinz A. Nova aufgrund eigenen Erlebens wirklichkeitsgetreu u. lebendig zu schildern verstand. Beides erklärt ohne Zweifel mehr wohl noch als Sprache u. Stil die dauernde Popularität, die Sallust bei den african. Literaten genoß (Monceaux, Africains 86/90). Eine lat. Literatur africanischer Abstammung war damit freilich noch nicht geboren. – Die heutige Forschung erkennt als solche weniger ‚Africaner' an als die Zeit, in der man von einer eher postulierten denn durch objektive Untersuchung erschlossenen ‚Africitas' vorschnell auf die african. Herkunft eines Autors schloß, wie schwach auch die übrigen Indizien dafür waren. Nicht länger geteilt wird die uner-

schütterliche Sicherheit eines Monceaux (ebd. 138) über die ‚Africanität‘ des Manilius, dessen Name schon Bedenken weckt (A. E. Housman, M. Manilii Astronomicon 1 [London 1903] LXIX; Schanz/Hosius 2, 442). Heute wird nicht mehr angenommen, Manilius habe ‚in den Straßen, Vororten u. Häfen Karthagos‘ (Monceaux, Africains 167) die pittoresken Einzelheiten beobachtet, die man in einem Werk liest, das gegen Ende der Regierungszeit des Augustus entstand (Housman aO. LXIX f; E. Flores, Augusto nella visione astrologica di Manilio ed il problema della cronologia degli Astronomicon libri: AnnFacLettFilosUnivNapoli 9 [1960/61] 5/66), d. h. zu einer Zeit, als die neue african. Metropole sich noch in der Phase ihres Wiederaufbaus befand. Im übrigen sind die wenigen Hinweise (Manil. 1, 297/300; 5, 51) auf phönikische u. karthagische Seeleute in einem astronomischen Handbuch zu erwarten u. können ebensowenig als Beweise gewertet werden wie zwei Anspielungen auf Hannibal (4, 41 f. 658/61), von denen zudem die erste (4, 41: speratum Hannibalem nostris cecidisse catenis) römischen Imperialismus vertritt. Wie auch immer die Hypothese einer provinziellen Herkunft des Verfassers der Astronomica (Schanz/Hosius 2, 442; L. Herrmann, Hypothèse sur L. et M. Manilius: AntClass 31 [1962] 82/90) zu bewerten sein mag, es gibt keinen überzeugenden Grund, ihn für einen Africaner zu halten. – Zu Anfang des 2. Jh. nC. äußert Juvenal, A. sei die ‚Nährmutter von Advokaten‘ (sat. 7, 148 f: nutricula causidicorum A.). Trotz Monceaux (Africains 185) ist dies wohl eher ein Hinweis auf berufliche Aussichten als auf das Vorhandensein einer blühenden Schule africanischer Rhetoren u. Advokaten zu dieser Zeit. In der Tat sind für das voraufgegangene Jh. nur Cornutus v. Lepcis u. ein Septimius Severus anzuführen. Beider Bild bleibt undeutlich. Von Lucius Annaeus Cornutus ist uns nur seine Laufbahn in Rom bekannt. Er begann sie vielleicht unter Claudius u. führte sie unter Nero fort, bis dieser ihn verbannte zur Strafe für den Freimut, mit dem er dem Kaiser abgeraten hatte, ein Epos über die Geschichte Roms zu verfassen (Dio Cass. 62, 29; Hieron. chron. zJ. 68). Seine Persönlichkeit wird uns vor allem deutlich in der Verehrung, die ihm sein Schüler Persius entgegenbrachte, dessen Gedichte er postum herausgab (Pers. 5, 22/4. 30/44. 62 f; Vit. Pers. 4 f. 7 f. 10). Utraque lingua eruditus, bediente sich Cornutus für seine philosophischen Schriften des Griechischen (R. Reppe, De L. Annaeo Cornuto [1901] 76/8; vgl. F. Villeneuve, Essai sur Perse [Paris 1918] 47/109). Auf Lateinisch hingegen wirkte er, wenn nicht als Dichter (Monceaux, Africains 188; dagegen Bardon 174), so wenigstens als Grammatiker u. Kommentator, bes. Vergils, u. leitete damit eine feste african. Tradition ein (vgl. Gell. 2, 6, 1; 9, 19, 5; Char. gramm.: 1, 25. 127; 7, 147 Keil; vgl. W. Strzelecki, Art. Cornutus: KlPauly 1, 1555). – Der gleichfalls aus Lepcis stammende Septimius Severus (Stat. silv. 4, 5, 29 f) übersiedelte anscheinend schon früh nach Italien, wo sich sein Vater vermutlich in der Etruria niedergelassen hatte. Zu den Vorfahren des gleichnamigen Kaisers gehört er allenfalls in indirekter Linie (vgl. T. D. Barnes, The family and career of Septimius Severus: Historia 16 [1967] 87 f). Sicher ist, daß Septimius Severus, römischer Ritter, ganz Italiker geworden ist (Stat. silv. 4, 5, 42 f. 45 f). Von seinen Werken hat sich nichts erhalten. Aber der mit ihm befreundete röm. Dichter P. Papinius Statius rühmt sein Talent als Redner (ebd. 4, 5, 49/52); als solcher scheint er unter Domitian Erfolg gehabt zu haben. Zu unterscheiden ist er sicher von einem Quint. inst. 4, 1, 19 als Autor genannten Septimius u. einem von Martial besungenen Severus (5, 80; 7, 38; 9, 57; vgl. Bardon 192). – Florus war gleichfalls Zeitgenosse Domitians u. Trajans. Sein ‚Fall‘ ist typisch für die Schwierigkeiten, die einer Bestandsaufnahme der african. Autoren dieser Epoche entgegenstehen. Von einem P. Annius Florus ist das Prooemium eines Dialogs Vergilius orator an poeta erhalten, das seinen Verfasser als jungen Africaner ausgibt, dem seiner Herkunft wegen Domitian den Preis im capitolinischen Dichterwettstreit, vermutlich iJ. 94, verweigert habe (P. Jal, Florus. Œuvres [Paris 1967] 2, 98/105). Dieser, sehr kurze, Dialogteil ‚weist keine Spur einer angeblichen ‘punischen Sprache’ auf, die man zudem genauer zu bestimmen hätte‘ (ebd. 108). Unter dem Namen eines Florus gehen weitere Werke, deren vermutliche Entstehungsdaten nicht unvereinbar sind, vor allem eine Epitoma de Tito Livio, die wahrscheinlich gegen Ende der Regierungszeit Hadrians veröffentlicht wurde (Jal aO. 1, CIV). Nach herrschender Meinung spricht nichts dagegen, daß dieses Geschichtswerk eines L. Annaeus Florus ebenso wie Briefe an Hadrian u. Gedichte, die die Historia Augusta (vit. Hadr. 16, 2/4) bzw. die Antholo-

gia Latina (nr. 87/9. 245/52 Riese) überliefern, demselben aus A. stammenden Autor zuzuschreiben sind, der in jungen Jahren an Domitians Eingreifen scheiterte. Nichts aber zwingt dazu, diese Gleichsetzung als unumstößlich anzusehen, u. trotz Monceaux (Africains 206/9) ist von einer ,saveur africaine' in der Epitome nicht viel zu spüren (Jal aO. 1, LIII). Vgl. Schanz/Hosius 3, 67/77; P. L. Schmidt, Art. Florus: KlPauly 2, 581f (Lit.).

II. Die Blütezeit der african. Latinität (seit Mitte des 2. Jh. nC.). Seit den Antoninen läßt sich ein wahrer Aufschwung einer echt african. Latinität beobachten, d. h. ein kulturelles u. literarisches Schaffen in lat. Sprache, das, von Africanern getragen u. für Africaner bestimmt, in A. selbst stattfindet. Dies ist offensichtlich Widerschein oder Folge günstiger geschichtlicher, wirtschaftlicher u. gesellschaftlicher Bedingungen. An erster Stelle anzuführen ist der Friede; die tatsächliche Bedeutung der Maurenaufstände unter Antoninus wird heute eher gering veranschlagt (R. Rebuffat, Enceintes urbaines et insécurité en Maurétanie Tingitane: MélArchHist 86 [1974] 501/22). Die in den europäischen Reichsprovinzen so tiefgreifende Krise der Jahre um 170 unter Marc Aurel ist in Nordafrika kaum u. auch nur im äußersten Westen zu spüren (Picard 100; Benabou 251). Der unleugbare wirtschaftliche Wohlstand beruht im wesentlichen auf einem beachtlichen Aufschwung der Landwirtschaft aufgrund erweiterter Ansiedlung u. spürbarer Vergrößerung der Anbauflächen (Picard 58f; P. Petit, Histoire générale de l'empire romain [Paris 1974] 396/9). Die entscheidende Erklärung jedoch bietet ohne Zweifel die außergewöhnliche Verstädterung. Dieser Vorgang, der dazu führt, daß A. in der späten Kaiserzeit an die 500 Städte zählt, hatte mit den Gründungs- u. Förderungsmaßnahmen Trajans u. dann der Antoninen längst begonnen (J. Gascou, La politique municipale de l'empire romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime Sévère [Roma 1972], Karten S. 243/5). Die Stadtentwicklung ist besonders auffällig in der A. Proconsularis u. in Numidien (Lepelley 46/9); vor allem dort läßt sich auch das Aufblühen eines städtischen Bürgertums feststellen (Picard 140f), dem Erhebungen in den Ritter- u. Senatorenstand folgen, die die Ausbildung eines ,african. Klüngels' (Petit aO. 327. 404) an der Spitze des Reiches gegen Ende des 2. Jh. erklären. Diese städtischen Bürgerschaften sind im Wortsinn ,römisch-africanisch'; die ethnischen Unterschiede scheinen völlig verwischt u. die, häufig stolz bekannte, Zugehörigkeit zur engeren Heimat A. schließt die innere Bindung an die größere des röm. Reiches nicht aus u. ebenso nicht die ungestörte Eingliederung in einen umfassenden gemeinsamen Bildungsbereich (Picard 108/10). Schließlich entstehen in diesen Städten, zT. selbst in kleineren, seit dem 2. Jh. örtliche Bildungszentren mit Grammatikern u. Juristen u. damit eine tragfähige Grundlage für einen beginnenden geistigen Aufschwung (ebd. 126f. 300f). Diese Faktoren einer Romanisierung, deren Intensität u. Breite noch umstritten sind, bilden den Nährboden der african. Latinität.

a. Gellius u. Sulpicius Apollinaris. Auch für diesen Zeitabschnitt muß man sich vor gewaltsamen Angleichungen hüten. Die unzulässige Einreihung (Monceaux, Africains 249/64) eines Aulus *Gellius (L. A. Holford-Strevens: o. Bd. 9, 1049/55) unter die Africaner ist jedoch bezeichnend für eine Zeit, in der africanische Rhetoren, Juristen u. ,Antiquare' den Ton angaben. Obschon der Verfasser der Noctes Atticae höchstwahrscheinlich Stadtrömer war (R. Marache, Aulu-Gelle. Nuits Attiques [Paris 1967] VIII), hat er von den Africanern so viel gelernt, daß die Versuchung groß sein mußte, ihn für einen der ihren zu halten. Seine Bemerkung über eine wenig benutzte Vokabel des african. Latein, die nicht karthagischer, sondern griechischer Herkunft sei (Gell. 8, 13), geht wohl auf seinen Lehrer C. Sulpicius Apollinaris (gest. um 160 nC.) zurück. Dieser aus Karthago gebürtige Grammatiker war Lehrer des nachmaligen Kaisers Pertinax, den er wie den Gellius in den letzten Regierungsjahren Hadrians oder wahrscheinlicher unter Antoninus Pius unterrichtete. Der ,bewunderte u. bewundernswerte' Lehrer (Bardon 190) ist uns, von einigen Fragmenten, darunter die Periochae zu Terentius, abgesehen, vor allem aus den gelehrten Erörterungen der Noctes Atticae des Gellius bekannt (2, 16, 8; 4, 17, 11; 7, 16, 12; 11, 15, 8; 12, 13; 16, 5, 5; 20, 6). Sie zeigen überragende u. breite Gelehrsamkeit u. Interessen, in denen man freilich eine african. Prägung vergeblich sucht.

b. Fronto. (J. H. Waszink: o. Bd. 8, 520/4). ,Der angesehenste Africaner in der Mitte des 2. Jh. war mit Sicherheit M. Cornelius Fronto aus Cirta' (Picard 127f). Viel dazu beigetragen hat seine außerordentlich erfolgreiche politische Laufbahn. Senator unter Hadrian,

durchlief er die Stufen des cursus honorum (Quaestor in Sizilien, Magistrat, Praetor: CIL 8, 5350), wurde iJ. 143, zusammen mit Herodes Atticus, Consul suffectus, mußte hingegen den ihm zugewiesenen Prokonsulat der Provinz Asia krankheitshalber ablehnen. Diese glänzende Laufbahn wird ergänzt durch den Praeceptorat zweier künftiger Kaiser, der Koregenten Marcus Aurelius u. Lucius Verus, selbst wenn des ersteren Bekehrung zur Philosophie die Ablehnung einer zu formalen rhetorischen Unterweisung einschloß. Das lange u. an Ehrungen reiche Leben dieses zu Jh.-Beginn geborenen Mannes (gest. um 167 [E. Champlin, The chronology of Fronto: JournRomStud 64 (1974) 137/42; Chronologie der Korrespondenz ebd. 158f] oder 175/76 [M. L. Astarita, Questioni di cronologia frontoniana: Koinonia 2 (Napoli 1978) 7/42]) wurde durch Aufenthalte in Athen u. Alexandreia geprägt, verlief aber hauptsächlich in Rom, wo Fronto in den ehemaligen Gärten des Maecenas prunkvoll wohnte u. als Haupt einer Schule wirkte (Picard 129/31). Verbindungen zu A. bestanden jedoch weiter. Gewiß steckt ein gehöriger Schuß Rhetorik in dem Wort, er sei ein ‚Libyer unter libyschen Nomaden' (ep. Graec. 1 [ad Domit. Luc.] [242 Naber]), aber Fronto stand tatsächlich weiterhin mit einem Fuß im heimatlichen Numidien; als Patronus von Calama (heute Guelma: CIL 8, 5350), sorgt er sich um seine Stadt Cirta, die er bei der Wahl der protectores berät (ad amicos 2, 11 [200 Nab.]), u. eine Reihe von Briefen zeugt von seinen fortdauernden Beziehungen zu A. (H. G. Pflaum, Les correspondants de l'orateur M. Cornelius Fronto: Mélanges J. Bayet [Paris 1964] 544/7); einer davon, das Empfehlungsschreiben für einen Landsmann an Lollianus Avitus, Proconsul A.s in Karthago iJ. 157/58 (ad amicos 1, 3 [176 Nab.]), läßt den heiteren Himmel (laetissimum caelum) von Cirta durchscheinen. In seiner numidischen Heimat sowie in Mauretanien gedachte Fronto seine Cohors für den Prokonsulat in Asia zu rekrutieren (ad Anton. Pium 8, 1 [169 Nab.]). Erhalten hat sich von ihm auch das Bruchstück einer Gratiarum actio in senatu pro Carthaginiensibus (260f Nab.) aus der Zeit um 153/54, deren Thema (Erneuerung des brandzerstörten Stadtzentrums von Karthago?) uns leider unbekannt bleibt. – Hat sein Heidentum Fronto, der sich auf spezifisch african. Weise auf die di patrii beruft (vgl. ad Verum imp. 2, 1, 4 [121 Nab.] mit dem Gebet zu Jupiter [= Baal] Hammon), tatsächlich zum Kampf gegen das Christentum bewogen? Der Hinweis des Minucius Felix auf seinen Landsmann im Zusammenhang mit einer Anklage gegen die convivia (Oct. 9, 6: Cirtensis noster; 32, 2: Fronto tuus) zeigt zumindest, daß Frontos Stellungnahme zu dieser Frage bei den Africanern Widerhall gefunden hatte. Aber strittig ist noch immer, ob die polemische Passage ein Gelegenheitsangriff war oder ob Fronto im Senat eine formelle Rede gegen die Christen gehalten hat (in diesem Sinn: P. Frassinetti, L'orazione di Frontone contro i Cristiani: GiornItalFilol 2 [1949] 238/54; J. Beaujeu, Minucius Felix. Octavius [Paris 1964] *88f; vgl. Waszink aO. 521/3). – Von einer ‚Africitas' Frontos wagt man heute nicht mehr zu sprechen u. noch weniger zu behaupten, ‚seine Sprache, jene Mischung aus Archaismen, Graezismen, volkstümlichen Wörtern, war das Latein, das seit langem in Numidia wie in Karthago gesprochen wurde' (Monceaux, Africains 240f; dagegen M. D. Brock, Studies in Fronto and his age [Cambridge 1911] 34f; vgl. auch R. Marache, Fronton et A. Gellius [1938/64]: Lustrum 10 [1965] 213). Inzwischen hat man ein Gespür für den sehr bewußten, ‚voluntaristischen' Charakter der elocutio novella entwickelt, die Fronto prägte u. propagierte. Für ihn ist ein guter Schriftsteller, wer unerwartete, aber treffende Ausdrücke verwendet (ders., Mots archaïques et mots nouveaux chez Fronton et Aulu-Gelle [Paris 1957] 10; P. Steinmetz, Untersuchungen zur röm. Literatur des 2. Jh. nC. [1982] 177/9). Besser wahrgenommen werden auch die verborgenen Absichten hinter scheinbar frivolen literarischen Spielereien wie den Laudes fumi et pulveris u. Laudes neglegentiae. J.-M. André hat nachgewiesen, daß die aus vier Briefen bestehende Abhandlung De eloquentia u. stärker noch der De feriis Alsiensibus bildende Briefwechsel vJ. 162 zwischen Marcus Aurelius u. Fronto in Dialogform Elemente eines De otio umfassen, in dem der greise Lehrer seinem früheren Schüler das Ideal eines otium litterarum vor Augen führt, das eine einfache rhetorische Übung weit übersteigt (Le De otio de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle: RevÉtLat 49 [1971] 228/61).

c. *Apuleius v. Madauros.* (R. Helm: o. Bd. 1, 573f; H. Dörrie, Art. Ap[p]uleius nr. 8: KlPauly 1, 471/3 [Lit.]). War Fronto zu seiner Zeit der angesehenste der Africaner, so machen Apuleius die persönliche Bindung an

A., das geradezu legendäre Weiterleben in der Erinnerung seiner Landsleute sowie Breite, Vielfalt u. Wert seines erhaltenen Werkes zur glänzendsten Erscheinung der damaligen römisch-african. Bildung u. Latinität. – Schon zu Lebzeiten u. jedenfalls für die nächstfolgende Generation war Apuleius ‚eine lokale Größe, die der provinzielle Partikularismus den großen Namen Roms entgegenstellen konnte' (P. Vallette, L'Apologie d'Apulée [Paris 1908] 14). Als Septimius Severus seinem african. Rivalen D. Clodius Albinus vorwarf, er vergreise bei ‚literarischen Tändeleien' u. ‚über den punischen Milesiae seines Apuleius' (Hist. Aug. vit. Clod. Alb. 12, 12), anerkannte er in den ‚Metamorphosen', die doch für ein weit über A. hinausgehendes Bildungserlebnis stehen, eine ‚Schöpfung des african. Bodens'. Laktanz erwähnt Apuleius als berühmten Zauberer (inst. div. 5, 3, 7). Sein Landsmann Augustinus, der Apuleius gut kannte u. häufig zitierte (civ. D. 8, 14. 16/9; 9, 3. 6; 12, 10; 18, 18), stellt ihm ein unanfechtbares Zeugnis hohen Bekanntheitsgrades in A. aus: ‚Apuleius, qui nobis Afris Afer est notior' (ep. 138, 19). – Diese Anerkennung Apuleius' als Africaner beruht zuerst auf objektiven Tatsachen, auf Herkunft u. Zugehörigkeit zu einer Umwelt, auf die er selbst großen Wert legt. Gewiß ist das einzige Zeugnis über seine Geburt in Madauros, an der Grenze von Numidien u. Gaetulien (PsApul. herm. 4 [178 Thomas]) wahrscheinlich apokryph, aber er nennt stolz seine Heimat (Seminumida et Semigaetulus: apol. 24, 1), beschwört ihre Geschichte, die aufgipfelt in der Erhebung der Stadt in den Rang einer splendidissima colonia, rühmt sich, in ihr als Sohn eines ehemaligen Duumvir Decurio zu sein (ebd. 24, 7/9). Noch als namhafter Rhetor pries Apuleius seinen Heimatort, der im concilium Africae vertreten war u. in dessen Schulen er den Elementarunterricht empfangen hatte, bevor er zum Studium der Rhetorik nach Karthago ging (flor. 18, 14f). In A., zunächst in Oea (Tripolis), dann in Karthago, verbrachte er nach Studienaufenthalten im Ausland auch Mannesjahre u. Lebensende. Karthago, dessen Lob er gerne sang, ehrte ihn durch die Errichtung einer Statue (ebd. 16, 34/48; 20, 9). – Die karthagische Zuhörerschaft des Apuleius erkannte sich in diesem Africaner um so lieber wieder, da er die literarische u. philosophische Bildung u. Weisheit seiner Zeit glänzend in sich aufgenommen hatte. Im Wortsinn utraque lingua eruditus (vgl. Kotula), rühmte sich Apuleius, in allen Genera gleich erfolgreich griechisch wie lateinisch zu schreiben (flor. 9, 29). In beiden Sprachen äußerte er sich auch in der Öffentlichkeit (ebd. 18, 16). An seiner Kenntnis der griech. Sprache u. Bildung, bei einem längeren Athen-Aufenthalt erworben (ebd. 18, 15; 20, 4), ist nicht zu zweifeln (J. Beaujeu, Apulée helléniste: RevÉtLat 46 [1968] 11/3): er war einer der letzten Vertreter eines dann rasch untergehenden Hellenismus. Erfolg hatte Apuleius, selbst in den Augen seiner Landsleute (d. h. der wenigen, die es zu schätzen vermochten), als kulturell vollkommen angepaßter Africaner, Seminumida et Semigaetulus, der nur Verachtung empfand für illud tuum Atticum Zarath (apol. 24, 29f; M. Leglay, Art. Zaratha: PW 9A, 2 [1967] 2319). Diese Einstellung ist weniger zwiespältig, als es scheinen mag. In einem ‚espace culturel contrasté' (Benabou 439) hat Apuleius, möglichst wenig Widerstand leistend, sein Lager gewählt. Wenn er apol. 98, 8 andauernde Verwendung des Punischen, vor allem in Tripolitanien, bezeugt, so geschieht dies ohne jede Zuneigung für das, was in seinen Augen sicher nur noch eine Mundart war. In dieser Hinsicht ist er ein Vorläufer des Grammatikers Maximus v. Madauros, dem Augustinus vorwirft, aus Kulturstolz die numidischen Märtyrer mit punischen Namen abzulehnen (ep. 16f). Asklepios, von Apuleius anscheinend besonders verehrt (apol. 55, 10; flor. 18, 37. 42), ist für ihn gewiß nicht mehr Ešmun. Er selbst beherrschte wahrscheinlich das Punische, aber nicht derart, daß er in einer echten Doppelsprachigkeit mit dem Lateinischen gelebt hätte, das er, sofern es nicht seine Muttersprache war, sich doch vollkommen angeeignet hatte u. als natürliches Ausdrucksmittel benutzte (L. Callebat, La prose des Métamorphoses [Groningen 1978] 167/87, bes. 168). Dem Verfasser der Metamorphosen persönlich wird heute nicht mehr mit Monceaux (Africains 100_1) die im Procemium geäußerte (met. 1, 1, 4f) vorbeugende Entschuldigung des Lucius wegen seines provinziellen Lateins zuerkannt: Es sind Schwächen seines griech. Helden, nicht des african. Autors (J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-Book [Leiden 1975] 8). – Nichtsdestoweniger bildet das Werk des Apuleius ein wichtiges Zeugnis für das A. seiner Zeit, das in der Apologia unmittelbar zugänglich u. aus den Floridae mit Umsicht zu erheben ist. Läßt man die parteilichen Äußerungen der Ver-

teidigungsrede beiseite, die sicher iJ. 158/59 (J. Guey, Au théâtre de Leptis Magna: RevÉtLat 29 [1951] 307/17) vor dem Proconsul Claudius Maximus im conventus von Sabratha gehalten wurde, so ist die Apologia als hervorragende Quelle für die gesellschaft- u. wirtschaftlichen Aspekte einer tripolitanischen Großstadt u. ihres Hinterlandes in der Mitte des 2. Jh. nC. zu werten (H. Pavis d'Escurac, Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée: AntAfr 8 [1974] 89/101; Picard 117. 122. 148f). Die Metamorphosen sind in dieser Hinsicht schwieriger zu deuten, aber auch in ihrer Schelmenwelt finden sich gelegentlich auf african. Zustände zu beziehende Bemerkungen (ebd. 141. 154. 164). – Außergewöhnlichstes Dokument bleibt jedoch die Beschreibung einer reichen geistigen Erfahrung u. eines vielfältigen religiösen Weges, ohne daß sich behaupten ließe, der, der sie gemacht hat u. ihn gegangen ist, habe damit eine african. Mystik oder Hermetik gestaltet (J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne [Paris 1942] 207/314; G. Ch. Picard, Religions de l'Afrique antique [Paris 1954] 228/33. 248/51). Der Ruhm, den Apuleius in A. als Zauberer genoß, ist dafür kein ausreichender Beweis. Der Verfasser der Metamorphosen u. der Apologia vertritt damit eher eine Epoche denn eine Landschaft. Dies gilt auch für den Apuleius der philosophischen Schriften. Der Platonismus ist für ihn ein vereinfachter ‚Lehrrahmen', der vor allem als Träger einer religiösen Deutung dient (J. Beaujeu, Apulée. Opuscules philos. [Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde], et fragments [Paris 1973] 9/18; so schon P. Vallette, L'Apologie d'Apulée [ebd. 1908] 232/6). Die jüngere Forschung hat sich vor allem mit Fragen u. Deutungen der Metamorphosen befaßt. Die Erkenntnis einer Konstante, der curiositas, die sich auf mehreren Ebenen (Wissenschaft, Magie, Theurgie, mystische Erfahrungen) äußert, einem überbordenden Leben Zusammenhalt u. dem Roman des Apuleius Einheit verleiht, hat mehrere Gelehrte bewogen, einen spirituellen Aufstieg anzunehmen, dessen Stufen sich in den Metamorphosen wiederfinden ließen u. der schließlich in der Isis-Initiation seine Vollendung gefunden habe, deren Beschreibung in der Tat den Epilog des Werkes bildet (S. Lancel, Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée: RevHistRel 160 [1961] 26/46 bzw. ‚Curiositas' u. spirituelle Interessen bei Apuleius: J. Binder/R. Merkelbach [Hrsg.], Amor u. Psyche = WdF 126 [1968] 408/32; A. Wlosok, Zur Einheit der Metamorphosen: Philol 113 [1969] 68 84; Forschungsbericht: P. Grimal, Apulée, Métamorphoses IV, 28–VI, 24 [Le conte d'Amour et Psyché] = Érasme 9 [Paris 1963] 6/21 bzw. Die Bedeutung der Erzählung von Amor u. Psyche: Binder/Merkelbach aO. 1/14; P. Grimal, À la recherche d'Apulée: RevÉtLat 47 [1969] 94/9). Aber die Wandelbarkeit u. Vielschichtigkeit des Apuleius entziehen sich vielleicht jeder Systematisierung. Seit langem erkannt ist die Bedeutung seines persönlichen Hermes-Merkur-Kultes in magisch-theurgischer Perspektive (Vallette aO. 310/2). Betont wurde auch seine Verehrung des Asklepios u. der privilegierte Charakter der Isis-Initiation bezweifelt. Sie wäre nur eine Erfahrung unter anderen, wenn man annimmt, daß met. 11, 27, 9 ‚Madaurensem' in ‚Corinthiensem' zu verbessern ist. Apuleius hätte sich dann nur der ‚Ägyptomanie' hingegeben, u. seine Metamorphosen wären der Roman der ‚ägypt. Versuchung' (J. C. Fredouille, Apulée, Métamorphoses 11 = Coll. Érasme 30 [Paris 1975] 15/23). Was die Einstellung des Apuleius zum Christentum betrifft, ist ein Klärungsprozeß im Gange. Ein ‚Kryptochristentum' (L. Herrmann, L'Âne d'or et le christianisme: Latom 12 [1953] 188/91; ders., Le Dieu-roi d'Apulée: ebd. 18 [1959] 110/6) wird kaum noch unterstellt, selbst wenn man im Werk des Apuleius Anspielungen auf das Christentum erkennt (M. Simon, Apulée et le christianisme: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech [Paris 1974] 299/305). Ihr flüchtiger Charakter muß überraschen, wenn man bedenkt, wie nicht einmal eine Generation später das african. Christentum mit Tertullian literarisch in Erscheinung tritt. – Die moderne Beurteilung erkennt übereinstimmend in der Erzähl- u. Beschreibungskunst des Apuleius den Ausdruck einer barocken Ästhetik, die besonders triumphiert im bildhaften Festhalten des flüchtigen Augenblicks, des vergänglichen Schauspiels, der werdenden Veränderung: Der Verfasser der Metamorphosen hat zahlreiche Bravourstückchen geschrieben, in denen die Schärfe des Blicks den Erfolg gauklerischen Bemühens absichert (met. 2, 4 [das Atrium der Byrrhena u. die Metamorphose des Aktaion]. 8 [Haartracht der Frau]; 4, 6 [Versteck der Räuber]; 5, 1 [Palast des Eros]; 11, 3 [Erscheinung der Isis]). Hingewiesen wurde auf die häufigen Beschreibungen von

Kunstwerken, mit denen sich Apuleius als Meister der *Ekphrasis erweist, u. darauf, daß die Vorliebe dafür den Vergleich mit zeitgenössischen Schöpfungen der bildenden Künste (Statuen, Reliefs) im african. Bereich erleichtert (J. Amat, Sur quelques aspects de l'esthétique baroque dans les Métamorphoses d'Apulée: RevÉtAnc 74 [1972] 107/52). Gab es eine Schule des african. Barock, die u. a. von Apuleius angeregt worden wäre? Dies ist behauptet worden im Hinblick auf die etwas späteren Werke severischer Zeit, auf jene ‚plastische Rhetorik mit ihren Gipfeln in den Denkmälern von Lepcis. Die Freude an der Bewegung, das ungestüm Schwellende, die Suche nach dem Fremdartigen ... entstammen dieser Quelle' (Picard 338). Die Forschung urteilt jedoch nicht einheitlich über die Kunst severischer Zeit; für die einen ist sie typisch africanisch, für die anderen entstammt sie der Schule von Aphrodisias in Karien (G. Caputo, Le sculture del teatro di Leptis Magna = Monogr. di archeol. libica 13 [Roma 1976] 1/19). Auch in diesem Bereich vertritt Apuleius ohne Zweifel mehr seine Zeit denn ein Land, in dem damals die geschichtlichen Umstände eine außergewöhnliche Blüte begünstigten.

d. Andere Schriftsteller. Im Krisenklima der Folgezeit (einer Krise, die verborgen schon in der 2. H. des 2. Jh. vorhanden war u. nach 238 offen zutage trat; s. u. Sp. 152) setzte die röm.-african. Kultur ihren Weg, wenngleich mit weniger Glanz, fort. L. Septimius Severus sprach u. schrieb ein mittelmäßiges Latein (Schanz/Hosius 3, 14/6), sein Rivale Clodius Albinus jedoch tritt aE. des 2. Jh. als Nachahmer oder gar Fortsetzer des Apuleius auf (Bardon 246). In die severische Epoche datiert man für gewöhnlich einige Schriftsteller, deren genaues Alter schwer festzustellen ist, wie Hosidius Geta (dessen Tragödie Medea nur ein vergilischer Cento ist [Anth. Lat. nr. 15 Riese]), oder deren Herkunft aus A. unsicher bleibt, wie den Antiquar u. Polygraphen Sammonius Serenus (Schanz/Hosius 3, 180), den landwirtschaftlichen Schriftsteller Gargilius Martialis (ebd. 222/4; I. Mazzini, Q. Gargilius Martialis. De hortis [Bologna 1978]; S. Condorelli, Gargilii Martialis quae extant [Roma oJ. (1979)]) oder den Dichter Pentadius (Schanz/Hosius 3, 44f; vgl. Monceaux, Africains 357; Bardon 251f. 260/3). Gegen Ende des 3. Jh., unter der Herrschaft des Numerianus (selbst Dichter u. mit seinem Bruder Carinus Dedikator der Cynegetica des Nemesianus), blüht die Schule von Karthago noch einmal auf mit M. Aurelius Olympius Nemesianus, von dem uns außer seinem Gedicht über die Jagd vier Vergil nachahmende Eklogen erhalten sind (Schanz/Hosius 3, 30/4; Monceaux, Africains 375/85; Bardon 250f). In die gleiche Zeit oder an den Beginn des 4. Jh. gehört der african. Dichter Reposianus, dessen Werk ganz von Vergil- u. Ovid-Reminiszenzen erfüllt ist u. den man mit der Grazie u. dem Charme eines Sandro Botticelli zu vergleichen gewagt hat (ebd. 253/6; vgl. Schanz/Hosius 3, 43f). – Die Lebenskraft des späten african. Heidentums verdeutlichen zwei Schriften des 4. u. 5. Jh., der ‚Asclepius' u. die Enzyklopädie des Martianus Capella. Der lat. Asclepius, Übersetzung eines griech. Λόγος τέλειος (kopt. Frg.: NHC VI, 8), besitzt noch einen griech. Titel: Ἑρμοῦ τρισμεγίστου βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηθεῖσα. Geschrieben wurde er von einem Gebildeten, der kein überzeugter Hermetiker war (J.-P. Mahé, Hermès en Haute-Égypte 2 [Québec 1982] 60f). Die Übersetzung oder Bearbeitung einer älteren lat. Übertragung (ed. A. D. Nock/ A. J. Festugière, Corpus Hermeticum² 2 [Paris 1960] 257/355 mit frz. Übers. u. Komm.) ist wohl das Werk eines der verbürgerlichten Provinznotabeln, die stolz waren auf ihre gute Ausbildung u. zu den letzten Verteidigern des Heidentums gehörten (Mahé aO. 61; eingehende Untersuchung des Λόγος τέλειος-Frg. u. des lat. Asclepius ebd. 47/272). Die Annahme einer african. Herkunft des lat. Textes stützt sich nicht allein auf die *Hermetik-Kenntnisse der dortigen christl. Schriftsteller von Tertullian bis Laktanz u. die ausführliche Polemik gegen Apuleius u. Hermes in Aug. civ. D. 8/10, sondern auch auf die Ersetzung von Kore (im kopt. Text) durch einen Iuppiter Plutonicus, dessen ‚Charakteristika recht gut der Gestalt des african. Saturnus entsprächen' (Mahé aO. 57). NHC VI, 8 u. der african. Asclepius datieren höchstwahrscheinlich beide aus der Mitte des 4. Jh. (ebd. 56). – Zwischen 410 u. 439 (Schanz/Hosius 4, 2, 169; wenig überzeugend G. Pennisis Datierung in konstantinische Zeit [Fulgenzio e la Expositio sermonum antiquorum (Firenze 1963) 19/27]) schrieb Martianus Minneus Felix Capella, ‚Afer Kartaginiensis' (so mehrere Hss.; Ed. A. Dick/J. Préaux 3 im App.), eine Enzyklopädie der sieben artes (spätere trivium u. quadrivium), die er um zwei Bücher zur Medizin u.

Architektur ergänzt. Die Africanität dieses Advokaten, der sich lange der forensis rabulatio (6, 577) widmete, scheint nur leicht bei seinen geographischen Ausführungen im 6. Buch auf. Während Martianus' Vorlage Plin. n.h. 5, 24 von ‚in magnae Carthaginis vestigiis' spricht, widmet er der Stadt einen kleinen patriotischen ‚fervorino': ‚Carthago inclita pridem armis, nunc felicitate reverenda' (6, 669). J. Desanges macht darauf aufmerksam, daß Martianus ebd. 6, 670 die Plinius-Liste ergänzt um den seltenen einheimischen Ortsnamen Puttut (an der Grenze von Byzacena u. Proconsularis). Der Titel De nuptiis Philologiae et Mercurii läßt die initiatorische Einkleidung durchscheinen, mit der der Vf. sein didaktisches Werk umgibt. Der Mysterien-Reigen mythischer Gestalten offenbart vielleicht eine religiöse Neigung der Gebildeten, die betonter als andernorts im späten african. Heidentum der Augustinuszeit auftritt. Diese μουσικοὶ ἄνδρες verbinden Wissen u. Religiosität gemäß der reichen Tradition religiöser Synkretismen im röm. A. Die späte Datierung des Martianus findet Monceaux bestätigt durch die barocke Fremdheit seiner Prosa, ‚si barbare en ses éléments, si raffinée dans sa mise en œuvre' (Africains 458). Andere african. Schriftsteller zog es im 4. u. 5. Jh. in die Hauptstädte des Ostens u. Westens, zB. Marius Victorinus, den Grammatiker Charisius (der vor seiner Übersiedlung nach Kpel vielleicht einige Zeit in A. unterrichtete; vgl. H. Usener: RhMus 23 [1868] 492), Sextus Aurelius Victor u. Macrobius. Monceaux erkennt bei ihnen verwandte Züge: Neuplatonismus, Gefallen an überladener Form, Benutzung africanischer Quellen wie Terentianus u. Juba (zu Hinweisen auf das Heidentum bei Augustinus u. zum Fortleben einer antiken Bildung deutlich heidnischer Herkunft u. Färbung in Literatenkreisen des vandalischen A. s. u. Sp. 179f u. 211/8).

e. Zusammenfassung. In der heidn. Literatur A.s vor dem Friedensschluß mit der Kirche ist die ‚Africitas' wenig deutlich, wenn nicht gänzlich abwesend. Unter den wenigen Ausnahmen ragt Apuleius hervor, aber dies ist gewiß auch auf den außerordentlichen Umfang seines erhaltenen Werkes zurückzuführen. In einer christlich gewordenen Kultur, in einer Gesellschaft, die in kulturellem u. religiösem Wandel begriffen ist, wächst das Publikum eines Autors mit den Kämpfen u. Anfechtungen u. wird das Verhältnis des Schriftstellers zu seinen Lesern enger. So überrascht es nicht, daß die african. Eigenart eines Tertullian oder Augustin ausgeprägter u. erkennbarer sein wird.

C. Christlich. I. Anfänge der christl. Literatur (2./3. Jh.). a. Geschichtlicher Hintergrund u. erste Werke. Die sich in den letzten Regierungsjahren Marc Aurels bereits ankündigende Krise des 3. Jh. verschonte auch das von den bedrohten nördl. u. östl. Reichsgrenzen entfernte röm. A. nicht. Die Schwäche des Reiches äußerte sich hier auch in schweren Unruhen, die bald nach den Bemühungen der african. Kaiser der Severer-Dynastie um Romanisierung des nicht oder kaum unterworfenen maghrebinischen Hinterlandes ausbrachen. Zum einen offenbart die Krise von 238 die Neigung zu einem gewissen röm.-african. Separatismus oder zu einer neuerlichen Machtergreifung durch die mit dem Erlöschen der Severer-Dynastie ausgeschalteten Africaner. Zum anderen treten die Eingeborenen des Südens, von beiden Mauretanien bis zum eigentlichen A., erneut zum Angriff an, um ihre Unabhängigkeit zu behaupten oder wiederzuerlangen. In den J. 297 u. 298 war deshalb Maximianus Herculius genötigt, persönlich in A. zu erscheinen, um die röm. Ordnung wiederherzustellen (vgl. Benabou; dazu s. K. P. Johne, Nordafrika im Widerstand gegen Rom: Klio 62 [1980] 593/6). In der Zwischenzeit mußten Mißernten, Hamsterkäufe, Teuerungen, Epidemien u. Maureneinfälle die Christen in ihrer Überzeugung bestärken, das Ende einer ins Greisenalter eingetretenen Welt sei nahe (Cypr. Demetr. 3f; mort.). – Trotz dieser tiefen, durch wachsende Verfolgungen verschärften Krise (vgl. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965]) beginnt das african. Christentum in der 2. H. des 2. Jh. literarisch tätig zu werden. Auf diese Zeit gehen zum einen die zusammenfassend als Vetus Afra bezeichneten ältesten african. Bibelübersetzungen zurück (s. B. Botte, Art. Latines [versions] antérieurs à S. Jerôme: DictB Suppl. 5 [1957] 334/47 u. die Veröffentlichungen des Beuroner Vetus-Latina-Instituts; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 21. 539; V. Reichmann/S. P. Brock, Art. Bibelübersetzungen I: TRE 6 [1980] 172/8). Zum anderen hat sich möglicherweise ebenso früh ein bodenständiges Judenchristentum in lat. Sprache geäußert. Diese Tradition vertreten mehrere, meist im Corpus der ps-cyprianischen Schriften überlieferte Werke:

Adv. Iudaeos (Clavis PL² 75); De montibus Sina et Sion (ebd. 61); De centesima sexagesima tricesima (ebd. 67; vgl. Mc. 4, 3/9) u. der vielleicht von dem in A. geborenen Papst Victor (189/99) verfaßte Traktat De aleatoribus (Clavis PL² 60). Die Frühdatierung dieser Werke in die Zeit vor Tertullian bleibt unsicher (trotz J. Daniélou, La littérature latine avant Tertullien: RevÉtLat 48 [1970] 357/75). Jedoch hatte dieser gegen Reste alter judenchristlicher Theologumena zu kämpfen, die im african. Christentum seiner Zeit (oder von bestimmten Gnostikern) vertreten wurden u. in den genannten Schriften zum Ausdruck kommen: rudimentärer Monarchianismus, Mißbrauch von Testimonia, übersteigerte allegorische Ausdeutung bestimmter Gleichnisse, lustvolle Beschreibungen des Jenseits, moralischer Enkratismus (*Enkrateia). Diese Traktate zeugen auch von der heftigen Auseinandersetzung solcher Judenchristen mit dem ihnen noch so nahestehenden Judentum. Sie lassen beider ernste Rivalität in einem durch die Phönikier u. ihre karthagischen Kolonisten seit langem semitisierten Gebiet erkennen u. setzen die Existenz eines starken african. Judentums voraus, das sich früh in Latein geäußert haben wird (T. D. Barnes, Tertullian. A historical and literary study [Oxford 1971] 273; C. Aziza, Tertullien et le judaïsme [Paris 1977] 7/59; G. Quispel, African Christianity before Minucius Felix and Tertullian: Actus, Festschr. H. L. W. Nelson [Utrecht 1982] 257/97). – Die erste sicher datierbare Spur, die das african. Christentum in den Quellen hinterlassen hat, ist das Protokoll über Vernehmung u. -urteilung der Märtyrer von Scilli am 17. VII. 180 in Karthago durch den Prokonsul Vigellius Saturninus. Die Acta Scillitanorum (Clavis PL² 2049; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 91) sind im lat. Westen der älteste bekannte u. zugleich nüchternste Märtyrerbericht (Monceaux, Histoire 1, 61/70; Barnes aO. 60/3). Von den sechs namentlich genannten Märtyrern aus der sonst wenig bekannten Ortschaft Scilli tragen vier lateinische u. zwei (Nartzalus u. Cittinus) berberische Namen. Der Prokonsul handelt ruhig u. ungerührt; Speratus, Sprecher der Angeklagten, erklärt, dem Kaiser ein treuer Untertan zu sein, aber auch, ‚das Reich dieser Welt' nicht anzuerkennen. Das Christentum ist demnach schon tief in Raum u. Gesellschaft A.s eingedrungen, u. dessen Christen nehmen es ebenso genau mit der Erfüllung ihrer Bürgerpflichten wie mit ihren religiösen Überzeugungen. – Dieses Werk bildet eine gute Überschrift für die weithin unter dem Zeichen des Martyriums stehende african. Literatur des 3. Jh. Es läßt die Streitlust des african. Christentums erkennen gegen alles, was seine Existenz bedroht: Laxheit, Häresie, Juden- u. Heidentum, offizielle Verbote (Tertullian überliefert das berühmte u. umstrittene ‚institutum Neronianum' [‚Christianos esse non licere']: apol. 4, 4; nat. 1, 7, 9; vgl. A. Schneider, Le premier livre Ad nationes de Tertullien [Rome 1968] 171/3). Diese Haltung kontrastiert mit der Gelassenheit, die Tertullians Zeitgenossen *Clemens Alexandrinus nie verläßt.

b. Tertullian. Q. Septimius Florens Tertullianus, gebürtiger Heide u. wohl Sohn eines centurio proconsularis (Hieron. vir. ill. 53 Bern.; Tert. apol. 9, 2; übertrieben skeptisch Barnes aO. 3/21, dagegen R. Braun: RevÉtLat 50 [1972] 67/84; J. C. Fredouille: ZKG 84 [1973] 317/21), begann seine schriftstellerische Tätigkeit um 197 u. verfaßte im 1. Viertel des 3. Jh. in Karthago die 31 erhaltenen Werke (Clavis PL² 1/31; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 148/63. 580; zur Chronologie s. R. Braun, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien² [Paris 1977] 721 [besser als Barnes aO. 55]). Seine Schriften bilden eine bedeutsame Quelle für die Kenntnis des röm. A. unter den aus Lepcis Magna (Tripolitania) stammenden Severern (193/230–31). – Tertullian, leidenschaftlich auf der Suche nach dem religiös u. sittlich Absoluten, gewiegter Verteidiger des Christentums, verbissener Dialektiker, brillianter Schriftsteller (vgl. Fontaine, Aspects 44/68. 122/48), hoch u. umfassend gebildet (vgl. J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972]), aber häufig eigenwillig bei seiner Auswahl, steht merkwürdigerweise Apuleius v. Madauros (s. o. Sp. 144/9) näher, als es zunächst scheinen möchte. Beide führen im Lateinischen die gedanklichen u. ästhetischen Traditionen der Zweiten Sophistik fort (Barnes aO. 211/32). Karthago, ebenso africanisch wie Alexandreia ägyptisch, ist dennoch nicht das ganze A. Das schriftstellerische Zeugnis Tertullians über das pagane wie christl. A. der Antike ist demnach hochbedeutend, aber auch begrenzt. Allein inmitten der literarischen Wüste, als die sich der lat. Westen seiner Generation für uns darstellt, ist Tertullian gleich Apuleius

eher Zeuge einer Zeit denn eines Ortes, u. man läuft Gefahr, bei ihm für africanisch zu halten, was in Wirklichkeit nur Widerschein der Kultur u. des Christentums im lat. Westen der Severer-Zeit ist. Als Römer aus A. u. Christ aus Karthago lebt Tertullian ganz typisch in der Mitte zwischen dem tiefen A. Mauretaniens u. Rom, das er gleichzeitig als seine geistige Heimat, aber auch als Eroberer der african. Provinz empfindet u. begreift. Als Karthager des neuen, römischen Karthago steht er am mittelmeerischen Schnittpunkt verschiedener geistiger u. ethnischer Bindungen u. ringt mit ihnen auf der Suche nach seiner eigenen Identität. Sie entdeckt er nur, indem er mehr u. mehr vereinsamt: zunächst Rigorist in einer Kirche, die ihm dies zu wenig ist, dann montanistischer Häretiker, schließlich Häresiarch der ,Tertullianisten' u., als deren nur einer bleibt, der Einsame des De pallio (Fredouille, Tertullien aO. 443/78). – Tertullians Zeugnis über A. u. das african. Christentum ist demnach ebenso ursprünglich wie fragwürdig (Quellensammlung: M. M. Baney, Some reflections of life in North Africa in the writings of Tertullian [Washington 1948]; zu Gesellschaft u. Alltagsleben s. L. Stäger, Das Leben im röm. A. im Spiegel der Schriften Tertullians [Zürich 1973]). Als ,Mitschöpfer' des Lateins der Christen u. ihres theologischen Vokabulars (grundlegend: Braun, Deus aO.) spiegelt Tertullian die harte Auseinandersetzung zwischen der Kultur des röm. A. (vgl. Picard) u. den verschiedenen Strömungen des karthagischen Christentums, mag er auch, in bestimmten Punkten, mit Hippolyt u. Hermas verwandt sein. In vielen Fragen der disciplina scheint Tertullian nur sich selbst zu vertreten, keineswegs die Traditionen der Großkirche oder der Juden u. Philosophen (zu Unterschieden in der Sittenlehre s. C. Rambaux, Tertullien face aux morales des trois premiers siècles [Paris 1979]). Beruhen seine Sonderanschauungen auf der Idiosynkrasie seines Temperaments oder auf einem bewegten Lebensschicksal, das für uns weithin im Dunkeln liegt? Der globale Vergleich der Schriften Tertullians mit dem Werk seines griech. Zeitgenossen Clemens v. Alex., der ebenfalls in einer kosmopolitischen, allen Geistesströmungen offenen Hafenstadt schreibt u. sich als Schriftsteller durch Nuancenreichtum, Feinheit u. gelegentliche Kompromißbereitschaft auszeichnet, läßt vielleicht den Unterschied erkennen zwischen zwei Geisteshaltungen, zwei Empfindungen, zwei geistigen Welten, vielleicht auch zwischen dem unterschiedlichen Genius eines hellenist. Ägypten u. eines A., das auch unter röm. Herrschaft stark punisch u. berberisch geprägt blieb. Doch läßt der Vergleich Cyprians mit Athanasios auch die Gegenthese zu. – Das bei Tertullian dreimal belegte Substantiv Afer (nat. 2, 8 [2 Belege]; scorp. 7, 9) steht jeweils im Zusammenhang heftiger antiheidnischer Polemik u. bezieht sich auf die in Karthago geübten heidn. Kulte des ägypt. Sarapis u. der als Iuno Caelestis (vgl. auch apol. 12, 4; 23, 6) u. Saturn romanisierten einheimischen Götter Tinnit u. Baal Hammon (vgl. D. Wachsmuth, Art. Tinnit: KlPauly 5, 855f; Th. Klauser, Art. Baal: o. Bd. 1, 1973/5). Die Erwähnungen von ,A.' betreffen meist Angelesenes. Sieht man von der metonymen Verwendung von ,Libya' ab (pall. 2, 3, 4, wahrscheinlich Vergilianismus), spricht Tertullian von A. in Verbindung mit geschichtlichen Wanderungen (scorp. 6, 2), Naturkatastrophen (pall. 2, 4; Atlantis: nat. 1, 2, 6; apol. 40, 4), nach A. eingeführten griech. Kampfspielen (scorp. 6, 2). Interessanter sind der Text über punische Kinderopfer (apol. 9, 2) u. vor allem die ironische, ja rätselhafte Erwähnung der röm. Eroberung, der punischen Kleidertrachten in Karthago, Utica u. Hadrumetum, des Äskulap- (ursprünglich Ešmun-)Kultes am Anfang von De pallio (1). Dieses Werk von umstrittener Bedeutung (Fredouille, Tertullien aO. 443/78) enthält ironische Bemerkungen über das Wohlergehen A.s unter den Kaisern. Jenseits einer Loyalitätsbezeugung (ebd. 246) ist darin vielleicht doppelbödige Nachahmung offizieller Panegyrik zu sehen, dann einer der wenigen Texte, in denen sich der Provinziale u. Christ Tertullian gegen die offensive Politik damaliger Kaiser gegenüber den ,barbari' des Südens aussprechen würde (pall. 2, 7: quot populi repugnati [repurgati; corr. plures] . . . quot barbari exclusi; Komm. zSt.: J. Fontaine, Chrétiens et barbares. Un aspect éclairant du débat entre Tertullien et la cité romaine: Romanobarbarica 2 [1977] 45). Hierher gehören auch die Äußerung über ,die von den Römern abgeschlossenen Gebiete der barbarischen Mauren u. Gätuler' (adv. Iud. 7, 8; allerdings im Zusammenhang des Gegensatzes von geschwächten Großreichen u. sich stark ausbreitendem Christentum; Komm. zSt.: Fontaine, Chrétiens aO. 43) sowie die ,die ver-

schiedenen Stämme der Gätuler, die vielen Gebiete der Mauren' einschließende Aufzählung der mit fortschreitender Mission neu für das Christentum gewonnenen Völker (adv. Iud. 7, 4f). – Dieser Wertschätzung der christl. **Barbaren entspricht die in Ad nationes deutliche, im Apologeticum weniger auffällige Bereitschaft Tertullians, sich gegenüber dem heidn. u. verfolgenden Rom ablehnend zu äußern: die dominatio Romana wird nat. 2, 9, 2 angeklagt mit ihren gotteslästerlichen Siegen (2, 17, 16). Das Apologeticum begnügt sich mit der Überlegung, was eine Sezession der Christen bedeuten würde (37, 4). Gleiche Treue u. Distanz zu Rom äußert Tertullian auf kirchlicher Ebene. Er verkündet vorbehaltlos Apostolizität u. Autorität der röm. Kirche (praescr. 36, 2), mit der ,die Kirchen A.s verbunden sind durch das nämliche Schlüsselwort' (ebd. 36, 4: contesseratis, militärisches Bild), wendet sich aber mit Nachdruck gegen die milde Beurteilung (durch Kallistus ?) dessen, was Tertullian für peccata irremissibilia hält (pud.). Sonst finden sich nur anekdotenhafte oder unbedeutende Einzelbemerkungen über die Mauri (apol. 37, 4; an. 20, 3; 57, 9; ad Scap. 4, 8; pall. 5, 5) u. die Numidae (ebd. 4, 1: Haartracht). – Karthago erwähnt Tertullian von Anfang (nat.; apol.) bis Ende (pall.; s. Sp. 155. 162) seines schriftstellerischen Wirkens. Es ist für ihn nicht allein die von Rom unterworfene Stadt, wie sie pall. 1 boshaft beschreibt, nicht nur Schauplatz der Martern des Regulus (nat. 1, 18, 3), sondern auch die Heldenstadt beider *Dido, der tyrischen Königin u. der Gattin Hasdrubals, in ihrer Todesbereitschaft den christl. Märtyrern bleibendes Vorbild (mart. 4, 5f; nat. 1, 18, 3; 2, 9, 13 [beide Frauen wohl verwechselt]; 2, 14, 7; apol. 50, 5; monog. 17, 2), die Stadt, die Scipio eingenommen hat (nat. 2, 14, 6: Byrsa, vermutlich verderbter Text). Er selbst lebt in diesem Karthago, in dem ein nächtlicher Meteor Scapula das nahe Ende ankündigt (ad Scap. 3, 2), dessen viele Christen Scapula schonen möge (ebd. 5, 2f) u. an dessen Einwohner sich Tertullian mit seinen Äußerungen wendet, an die Christen oder die Untertanen Roms allgemein (pall. 1, 1). – Vom röm. Heidentum A.s wird nur im Tonfall der heftigen Invektive gesprochen (bes. nat.) oder bei der argumentativen Verteidigung des Christentums, wenn Tertullian die rhetorische Methode der Retorsion verwendet (apol.). Die rechtliche, dialektische, rhetorische Färbung, die er dieser von den Griechen mit eher philosophischen Absichten geschaffenen Gattung gibt, ist typisch für die röm. Bildung u. auch für seine persönliche Geisteshaltung. A. als solches ist dafür anscheinend von minderer Bedeutung, allerhöchstens dadurch, daß die Romanisierung in dieser zu den reichsten des Westens zählenden Provinz ein hohes Niveau erreicht hatte. Gewisse vorgeprägte Argumente sind vielleicht aufgefrischt durch Sitten, Dinge oder Ereignisse in Karthago (einziges unstrittiges Beispiel: der Onokoites-Vorfall [nat. 1. 12. 14]; vgl. Schneider aO. [o. Sp. 154] 240. 259/61; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 592f; C. Aziza, Recherches sur l',onokoites' des écrits apologétiques de Tertullien: AnnFacLettrScHNice 21 [1974] 283/90). Wenn Tertullian das ,Zeugnis der Seele' alltäglichen Redensarten entnimmt (so test. an. 2, 1; adv. Marc. 1, 9, 3), ist wohl nicht auszuschließen, daß es sich dabei um den einfachen Karthagern vertraute Vorstellungen handelt, die auf dem Glauben an den Hochgott Saturn-Baal Hammon beruhten (vgl. den hohen Anteil theophorer Namen in Karthago). Das Keuschheitsgelübde der african. Ceres-Priesterinnen wird castit. 13, 2 u. uxor. 1, 6, 4 den Christinnen als Beispiel vorgeführt (I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 691). Die Freuden der politischen Jahresfeste (vota publica an Neujahr) spricht uxor. 2, 6, 1 wegen der für Christen damit verbundenen Gefahr schuldhafter Beteiligung an. Zweimal werden diese african. Liturgien deutlich berührt: idol. 18, 1 erwähnt den ,sacerdos provinciae' u. cor. 12, 3 die Abhaltung öffentlicher Gebete ,auf den Capitolia'. Bemerkenswert ist noch, daß res. 20, 8 dort, wo der hebr. Text von Jes. 23, 1 ,Schiffe von Tarschisch' hat, mit der LXX naves Carthaginienses liest. – Bes. gefährlich für die african. Christen sind wegen kultischer Ähnlichkeiten die oriental. Mysterienreligionen, die Kulte des Mithras (praescr. 40, 4; bapt. 5, 5; cor. 15, 3; adv. Marc. 1, 13, 5), des Osiris (ebd.), des Sarapis (idol. 8, 4: Götterbildner). Die Gegnerschaft steigert sich im Fall römischer Staatskulte, bes. des *Herrscherkultes (vgl. J. Beaujeu, Les apologètes et le culte du souverain: EntrFondHardt 19 [1973] 103/42). Tertullian verhält sich dazu ebenso unnachgiebig wie die scillitanischen Märtyrer (s. o. Sp. 153f): zwar Loyalität gegenüber Rom u. Gebete für den Kaiser u. die Wohlfahrt des Reiches (apol. 30), jedoch keine Anbetung ,eines Menschen, der nach Gott

der zweite ist' (ad Scap. 2, 7); denn allein Gott ist ‚Herr' (apol. 34, 1) u. der Christ erkennt nur ‚ein einziges Gemeinwesen für alle an: die Welt' (ebd. 38, 3, stoische Formulierung). Im Fall staatlichen Zwangs ist deshalb das Martyrium der Glaubensverleugnung vorzuziehen. Ältestes erhaltenes Werk Tertullians ist die Trostschrift Ad martyras, die ihres Glaubens wegen eingekerkert waren (mart. 2, 3: ‚iudicia non proconsulis sed Dei', verrät den Schauplatz Karthago). Martyrium u. Märtyrer werden ferner im Apologeticum behandelt (berühmte peroratio: apol. 50), in De patientia (13, 6/8), in der Polemik von Scorpiace (10; 6, 9 entwickelt das Bild der dimicatio martyrii; vgl. auch fug. 10). – Abgesehen von den Anklagen u. der Erregung öffentlichen Aufsehens bei Akten von Verweigerung (vgl. den christl. Soldaten von cor. 1), bes. in Zeiten der (noch seltenen) Verfolgungen, bestand für das karthagische Christentum die Gefahr, angesteckt zu werden durch ein, das gesellschaftliche Leben des röm. A. noch gänzlich durchdringendes Heidentum: durch schädliche oder verbotene Berufe, Schauspiel, Militärdienst, Schule, heidnische Verlöbnisfeiern, Ehen mit Heiden, Ämter, die die Vornahme heidnischer priesterlicher Funktionen einschlossen. Leicht lassen sich einzelne Aussagen Tertullians anführen, die für eine strikte Trennung zwischen Christen u. ihrer Umwelt eintreten, zB. bezüglich des Theaters, der Feste aller Art, Kleidung der Frauen, Eheschließung, all dessen, was er unmittelbar verbunden sieht mit dem ‚Gepränge des Teufels' (pompa diaboli, ursprünglich Umzug der Götterbilder im Zirkus; vgl. bes. spect. 4. 7 mit Komm. von J. H. Waszink, Pompa diaboli: VigChr 1 [1947] 13/41 bzw. ders., Opuscula selecta [Leiden 1979] 288/316). Aber solchen Aussagen sind die Ausführungen von apol. 42 entgegenzustellen: die Christen beteiligen sich an allen menschlichen Aktivitäten in Landwirtschaft, Handwerk, Handel u. sogar im Militär. In geschicktem Wechsel von These u. Hypothese geht Tertullian demnach auf die konkreten Bedingungen in einem A. ein, das vielleicht schon zu seiner Zeit mehrheitlich christianisiert war (dazu s. apol. 37, 4f). Bevor er den dualistischen Rigorismus seines Lebensabends vertrat, hat Tertullian mit römischem Realismus Grundlinien wie Grenzen praktischer Kompromisse gedanklich erarbeitet: es gibt einen allen Menschen ‚gemeinschaftlichen Gebrauch' der Dinge dieser Welt (cor. 8, 4) u. ebenso ‚gereicht die Notwendigkeit zur Entschuldigung' (idol. 10, 7). Daraus ergibt sich eine weniger unduldsame Kasuistik zugunsten von Soldaten, Schülern, Lehrern, Christen, die bei Zeremonien anwesend sein müssen, bei denen ein heidn. Ritus vollzogen wird, u. sogar zugunsten von Amtsträgern (idol. 17, 3). – Solche Vielfalt entspricht den unterschiedlichen Haltungen innerhalb der nicht nur von außen bedrohten christl. Gemeinde Karthagos. Für ihre inneren Spaltungen ist die persönliche Entwicklung Tertullians ebenso kennzeichnend wie seine sarkastischen Äußerungen gegen nachgiebige Vorsteher (‚im Frieden sind sie Löwen, Hasen in der Schlacht': cor. 1, 8), angetrunkene Märtyrer (stark auftragende Schilderung: ieiun. 12, 3) u. all die Ausschweifungen, deren er die ‚Psychiker' beschuldigt (mit Vorsicht zu bewerten, da von einem Montanisten, der sich für den einzig wahren ‚Pneumatiker' hält; Labriolle 339). Das idyllische Bild von Sitten u. Gottesdienst der Christen in apol. 39 ist also mit denselben Vorbehalten zu betrachten wie die lukanische Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde (Act. 2, 42/7). Insgesamt erlaubt Tertullians Werk jedoch eine recht genaue Vorstellung von der christl. Liturgie im A. des 3. Jh. (E. Dekkers, Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie [Brussel/Amsterdam 1947]; Saxer, Vie). Erkennbar werden auch die exaltierten Äußerungen einer charismatischen Gemeinde, obschon unklar bleibt, ob es sich dabei um Vorgänge innerhalb der Großkirche oder in montanistischen Zirkeln handelt; das Übernatürliche offenbart sich hier den Sinnen in Exorzismen u. Traumgesichten (an. 9, 4; 51, 4; 55, 4; 57, 5; auch idol. 15, 7; virg. vel. 17, 3). Ein Rigorismus enkratitischer Tendenz, Adventismus, wahrgenommene Manifestationen des Hl. Geistes wie des Satans weisen auf das Vorhandensein von Eiferern hin, die vielleicht nicht einmal die Großkirche verließen, um den Montanisten, Gnostikern oder Markioniten beizutreten (vgl. Labriolle 314/6; Fredouille, Tertullien aO. 436/40). – Noch eingehender ist dasselbe schwärmerische geistige Klima beschrieben in der gleichaltrigen (von einigen für Tertullian beanspruchten) karthagischen Passio Perpetuae et Felicitatis (Clavis PL² 32). Gleich ihr Vorwort ist ein Bekenntnis zu der in der Kirche ungebrochen fortdauernden Offenbarung (Fontaine, Aspects 73/85). Die Erzählung erhellt die religiöse Psychologie

der christl. Elite Karthagos u. zwar sowohl durch ihren objektiven Gehalt als auch durch die Modulationen, die Berichterstatter sowie Redaktor vorgenommen haben: die karthagische religiöse Mentalität wird hier somit auf drei Ebenen greifbar. Das geschilderte Martyrium fand am 7. III. 203 (auf ein Jahr genau: Barnes aO. [o. Sp. 153] 263) im Amphitheater von Karthago statt. Es ist möglich, jedoch nicht beweisbar, daß zwischen diesem Schwärmertum, dieser Heftigkeit sowohl der christl. Polemik wie der antichristl. Reaktion der Bevölkerung, diesem an heterodoxen *Dualismus grenzenden ethischen Rigorismus, dem Erfolg des Montanismus im Karthago Tertullians einerseits u. dem Geist dieser Provinz u. Stadt, in der die Phänomene auftreten, anderseits gewisse Beziehungen bestehen. Zufall? Verzögerungseffekt? Eigenart des Landes? Jedenfalls hat keine andere Provinz des lat. Westens, Italien eingeschlossen, uns aus dieser Zeit vergleichbare Ereignisse u. Schriften überliefert. Einzige Ausnahme ist der Bericht über die Märtyrer von Lyon vJ. 177 aus einer Gemeinde u. Gegend, wo das Christentum nicht weniger alte u. dauerhafte Beziehungen mit dem Osten unterhielt. – Dem ‚pneumatischen' Lebensstil Tertullians entspricht die Ästhetik seines Schreibstils, den man für den unmittelbaren Ausdruck erhabenen, tief innerlichen Empfindens halten könnte. Tatsächlich aber steht sein Stil, freilich nicht uneigenständig, in der Tradition einer bunten, verfeinerten Kunstprosa, für die, eine Generation zuvor, Apuleius v. Madauros ein nicht minder persönliches u. eigentümliches Beispiel geboten hatte. Tertullians tiefes Durchdrungensein vom Besten, was römische Bildung (Rhetorik, Philosophie u., in geringerem Maße, Poesie) vermitteln konnte, vermag jedoch seine Ästhetik allein nicht zu erklären. Zu berücksichtigen ist auch die Vielsprachigkeit einer weltoffenen Hafenstadt, in der Tertullian auf Griechisch zu schreiben verstand (er veröffentlichte griechische Fassungen von De spectaculis u. De baptismo; vgl. cor. 6, 3; bapt. 15, 2) u. demzufolge ein griechischsprachiges Publikum vorhanden gewesen sein wird (vgl. auch G. Schöllgen, Der Adressatenkreis der griech. Schauspielschrift Tertullians: JbAC 25 [1982] 22/7). Ergebnis dieser zahlreichen Strömungen des Denkens, des literarischen Geschmacks, der Formen u. des religiösen Empfindens sind am ersten die vielen Häresien, die Tertullian in Karthago bekämpft. – Die atemberaubende Geziertheit anticiceronischer römischer Kunstprosa findet sich bei Tertullian in charakteristischen Zügen: an Gräzismen, Neubildungen, eingemischten veralteten Wörtern reiches Vokabular, bis zur Ellipse gesteigerte Kürze, plötzliche Gedankensprünge, derbe Beschreibungen oder übertriebene Bilder, die extreme Gedanken umsetzen (s. zB. die Beschreibung der Passion: pat. 14, 5; vgl. Fontaine, Aspects 122/36). Die Fremdheit dieses dunklen, doch beißenden Stils gipfelt im, wie auch immer zu datierenden (unterschiedlich von Barnes aO. 55 u. Braun, Deus aO. 721), De pallio, einer nur so eben (im letzten Satz) christl. Florida. Dieser von einem Karthager ausdrücklich für Karthager geschriebene Traktat bildet ein hervorragendes Beispiel der eigentümlichen gedrängten Überladenheit des ‚severischen Barock', dessen dekorativ-monumentaler Stil sich bes. gut in der Architektur u. Plastik der african. Heimat der Severer erhalten hat.

c. Die Generation Cyprians. 1. Minucius Felix. (Clavis PL² 37f; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 146/8. 577). Ein ganz anderes Bild der african. Gesellschaft, ihrer philosophischen u. religiösen Auseinandersetzungen, aber auch ihrer literarischen Ästhetik spiegelt der stark von der antiheidn. Argumentation des Apologeticums (vJ. 197) Tertullians beeinflußte u. wahrscheinlich von Cyprian vor Abfassung (iJ. 246?) seines Ad Donatum gelesene Dialog Octavius des *Minucius Felix wider (Beaujeu, Minucius aO. [o. Sp. 144]: Text, Einführung u. Komm.; vgl. H. v. Geisau: PW Suppl. 11 [1968] 952/1002; C. Becker, Der Octavius des Minucius Felix = SbMünchen 1967 nr. 2; zur Priorität des Octavius gegenüber Tertullian s. noch Quispel aO. [o. Sp. 153] 308/21). Die Bindungen dieser kaum genauer zu datierenden Schrift an A. werden durch die Ansiedlung des wiedergegebenen Dialogs am Strand von Ostia nicht widerlegt. Zum einen sind Namen u. Zunamen der Gesprächspartner in A. inschriftlich gut bezeugt: Minucius Felix, Name des Schiedsrichters u. Verfassers des Dialogs, wird in sechs Inschriften (davon 1 in Karthago, 1 in Cirta, 2 sogar in Ostia) genannt; ein Octavius Januarius, wie der Christ, nach dem der Dialog benannt ist, erscheint auf fünf african. Inschriften; der Name seines heidn. Gesprächspartners Caecilius Natalis auf weiteren sechs, die zwei öffentliche Gebäude in Cirta schmücken, die zwischen 210 u. 217 von einem *Euergetes gleichen Namens

errichtet wurden. Zum andern zitiert gerade Caecilius Natalis Min. Fel. Oct. 9, 6 Fronto als ‚Cirtensis noster' (Octavius antwortet ihm 31, 2 mit ‚Fronto tuus'). Diese nicht wenigen objektiven Übereinstimmungen (vgl. Beaujeu, Minucius aO. XXVI/X) werden noch verstärkt durch gedankliche u. textliche Verbindungen des Octavius mit Tertullian u. Cyprian. Deshalb muß zumindest als sehr wahrscheinlich gelten, daß die drei Gesprächspartner des Dialogs africanischer Herkunft sind u. das Werk, selbst wenn es eher einen kryptochristl. Protreptikos bildet (Fontaine, Aspects, bes. 98/121), in das Umfeld der african. christl. Literatur der 1. H. des 3. Jh. gehört. Das höflich-freundschaftliche Klima des Gesprächs u. das diskrete Bemühen um einen Stil im Sinne des ‚modernisme minutieux' (ebd. 67) stehen Tertullian ferner u. Cyprian näher. Deshalb möchten wir hypothetisch den Octavius hier einordnen. – Über A. äußert der Dialog nichts eigentlich Neues. Ein *Exemplum aus dem A.aufenthalt Caesars im Bürgerkrieg (Oct. 26, 4) u. der Hinweis auf Kinderopfer an den african. Saturn (ebd. 30, 3) bezeugen nur Minucius' Cicero- u. Tertulliankenntnisse. Eigenleistung ist allenfalls die verdeutlichte Erwähnung der Vergöttlichung des Juba (ebd. 24, 1), wohingegen Tertullian apol. 24, 8 allgemein von der der Maurenkönige sprach u. ebd. 19, 6 Juba nur unter den Geschichtsschreibern aufführte. Uns interessiert der Dialog hauptsächlich wegen der darin geäußerten Überzeugungen der drei Gesprächspartner u. ihrer Argumente für u. gegen das Christentum. Das Werk offenbart nämlich einen Typus von Menschen bzw. Beziehungen, der sich sehr von dem unterscheidet, was Tertullians Werk nahelegt. Eine Frage der Generationen, des anderen gesellschaftlichen Klimas in Cirta als in Karthago, unterschiedlicher Persönlichkeiten oder, vielleicht vor allem, von Unterschieden im persönlichen religiösen Engagement? Die sich von fieberhaften Extremismen freihaltende, ein wenig zu erbauliche Bekehrung eines skeptischen, waschechten (allerdings nicht fanatischen) Heiden, der jedoch das Christentum anstößig fand u. ihm mit allen Vorurteilen gemeinrömischer Mentalität gegenüberstand, war möglicherweise Minucius' eigene, die er später umgestaltete in einen Dialog, in dem sein Freund über einen vorsichtigen u. im ganzen wohlwollenden Widersacher siegt. – Der Traktat begnügt sich freilich damit, die Vorurteile des Gegners auszuräumen. Das kluge, sich sorgfältig auf dem Monotheismus gewogene heidnische Autoren stützende Plädoyer nennt Christus mit keinem Wort u. feiert die Märtyrer nach alter Weise als neue römische Heroen. Sollte der platonisierende, der Verteidigung des Logos u. seiner Kräfte verbundene (Oct. 14) Minucius einer von den ‚inter utrum viventes' gewesen sein, die Commodian anprangert (instr. 1, 24)? Oder verbarg er nur sorgfältig sein christl. Vorgehen, um einen verführerischen u. damit wirksamen Protreptikos zu verfassen? Ging er dabei so weit, daß er seinen Wortschatz gänzlich freihielt von allem Biblischen u. Christlichen? Mit seinem Verzicht auf die Heftigkeiten eines Tertullian offenbart der ‚Octavius', wie immer er zu datieren sein mag, ein anderes A. (das der röm. Africaner?), in dem Heiden- u. Christentum einander nicht länger mit offener Feindschaft begegnen. Ein Dialog wird möglich, in jedem Sinn dieses Wortes, auch im sokratischen als Weg zur Wahrheit. Der Octavius ist ein winziges Werk verglichen mit dem Tertullians. Doch auch unter den Intellektuellen sind ja die größten Kämpfer u. fleißigsten Schreiber nicht immer die besten Vertreter. Beachtet man Genus u. Stil, so besitzt der Octavius einen literarischen Wert, dem die Gedankenblitze u. der Redefluß Tertullians den Rang nicht streitig machen können. Minucius' Werk korrigiert vorteilhaft das einseitige Bild vom african. Christentum der 1. H. des 3. Jh. u. seinem literarischen Geschmack, das Tertullian allein hervorrufen würde.

2. Cyprian. (A. Stuiber, Art. Cyprianus I: o. Bd. 3, 463/6). Caecilius Cyprianus, ‚qui et Thascius' (Cypr. ep. 66), für das Christentum gewonnener heidnischer Rhetor (autobiographischer Bekehrungsbericht: ad Donat.), seit 248 Bischof von Karthago, als Märtyrer gest. am 14. IX. 258, soll Tertullian durchgängig als Meister seines Denkens betrachtet haben (Hieron. vir. ill. 53 Bern.: ‚da magistrum'). Cyprians Persönlichkeit als Schriftsteller ist grundlegend bestimmt durch seine berufliche Bildung, seine mystisch-visionäre Veranlagung (A. v. Harnack, Cyprian als Enthusiast: ZNW 3 [1902] 177/91) u. das Bewußtsein seiner bischöflichen Pflichten u. Autorität in der Stadt Karthago u. darüber hinaus, aber auch durch den Umstand, daß die beiden ersten reichsweiten *Christenverfolgungen, die Decische (249/50), für die Cyprians Briefe ein wertvolles Zeugnis bilden (vgl. L. Duquenne,

Chronologie des lettres de s. Cyprien, le dossier de la persécution de Dèce = Subs. hag. 54 [Bruxelles 1972]), u. die Valerianische (257/59), seinen Episkopat einrahmen, so daß dieser zusammenfällt mit den dunkelsten Jahren der Krise des angegriffenen, auseinanderstrebenden, von Krieg, Hunger u. Pest verwüsteten röm. Reiches (Rémondon aO. 109). Cyprians 13 Abhandlungen (vor allem Predigten; die Echtheit von Quod idola dii non sint [Clavis PL² 57] u. sogar der Testimoniorum libri III ad Quirinum [ebd. 39] ist umstritten) sowie seine 81 (wenn man die ,Epistula ad Silvanum et Donatianum' [ebd. 51] mitzählt: 82) Briefe (darunter einige an ihn gerichtete) verleugnen nicht die geschichtliche Wirklichkeit dieser politischen, gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Krise, die auch A., u. zwar schwer, heimsuchte. Cyprian bezeugt den von Barbaren (berberischen Bavares ?) gefangengenommenen Christen sein Mitgefühl (ep. 62 [um 253 ?; vgl. Benabou 218]), schildert den Verfall der öffentlichen u. privaten Sitten (ad Donat.), beklagt die Schäden durch Hungersnot u. Pest, die verstärkt wurden durch Hamsterkäufe, die Jagd nach der Hinterlassenschaft der Pesttoten, durch Egoismus u. unersättliche *Habsucht der Reichen (zel.), fordert dazu auf, in der Pest eine gnadenhafte Beschleunigung der Begegnung mit Gott zu sehen, dessen Letztes Gericht nahe sei (mort.). Gegenüber den kaiserlichen Verfolgungen bewahrt er eine gewisse stoische Gelassenheit (zu diesem Aspekt seiner Bildung s. Stuiber, Cyprianus aO. 464f). Wenn ihm zum Tod des Decius die scharfe Formulierung vom ,Tyrannen, der durch Waffengewalt im Kriege unterlag' (ep. 55, 9), unterläuft, so erwartet er anderseits wie ein zwangsläufiges Ereignis die Ausführung der Edikte Valerians in A. u. damit zugleich seine eigene Hinrichtung. Im Gefolge Tertullians u. Minucius Felix' bekennt er nach stoischem Muster eine christl. Weltbürgerschaft. – Solche Geschehnisse haben Cyprian u. die von ihm angesprochenen Christen A.s in der Überzeugung bestärkt, mit dem ,Niedergang der Welt' u. dem ,Nahen des Antichrist' sei das ,Ende der Zeiten' gekommen (ep. 67, 7), woraus sich für ihn das geschärfte Bewußtsein vom Wert des Erdenlebens ergibt. Diese durch Verfolgung u. Martyrium gestärkte Überzeugung nährt eine Frömmigkeit, deren wesentliche Züge Gehalt u. Titel seiner Abhandlungen kennzeichnen: Nachfolge Christi (vgl. S. Deléani, Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de s. Cyprien [Paris 1979]) bis in dessen Passion hinein u. deshalb Vorbereitung auf den Kampf durch eine *Askese (im ursprünglichen Sinn moralischer u. geistiger Einübung), die in einer reichen Bildersprache mit ebenso stoischen wie paulinischen Zügen ihren Ausdruck findet. Die Welt ist bereits verurteilt; warum soll man sich dann klammern an Reichtum u. Macht, an den falschen Ruhm eines munerarius, den das Volk abgöttisch verehrt, für das er Spiele veranstaltet, die ihn selbst ruinieren ? Die tatkräftige u. ,enthusiastische' Unterstützung eingekerkerter Confessores nimmt ein gut Teil der Korrespondenz Cyprians ein. Mit geschickten Formulierungen u. einer Überzeugungskraft, die er der Rhetorik verdankt, verbindet Cyprian eine tiefe biblische Inspiration. Er veranstaltet seine bekannte methodische Sammlung von Schriftstellen (testimonia), um dem christl. Leser zu helfen, Christus in der ganzen Hl. Schrift zu entdecken. Fortunatus widmet er eine andere Sammlung, die aus der Bibel die Ablehnung des *Götzendienstes u. die Bereitschaft zum Martyrium begründen soll. Mit dieser Absicht greift er auch den Gegenstand des Traktats De patientia wieder auf, dem Tertullian eine erste Bearbeitung gewidmet hatte: die Mystik von Betrachtung u. Nachvollzug der Passion nimmt hier eine persönlich gefärbte Richtung u. Form an (pat. 6f; Fontaine, Aspects 136/48). – Ein solcher christl. Heroismus, für den Cyprian schließlich das höchstmögliche Zeugnis ablegte, war nicht Sache aller Christen seiner Zeit, weder in A. noch andernorts. In der Verfolgungszeit verleugneten viele ihren Glauben (die sog. lapsi). Ihre Wiedereingliederung in die Gemeinde verursachte den Bischöfen um so schwierigere Probleme, weil sich manche Confessores das Recht anmaßten, die ,lapsi' ohne vorheriges Schuldbekenntnis u. angemessene Bußleistung zu rekonzilieren. Die im cyprianischen Briefcorpus enthaltenen Briefe zweier Bekenner (ep. 21f. 24) offenbaren den Glauben solcher simplices, aber auch das fehlerhafte ,subliterarische' Latein von wenig Gebildeten. Cyprian löst diese Fälle mit unermüdlicher Geduld u. läßt neben Gerechtigkeit immer Liebe walten: keine Rekonziliation ohne formelles Bußverfahren, aber, anders als für Tertullian, auch keine ,unvergebbaren Sünden'. Über das Problem der Taufe von Häretikern, die sich der Großkirche anschließen wollten, läßt Cyprian eine Synode beraten

u. entscheiden. Mit ihrer Unterstützung setzt er die ‚Wiedertaufe' bei der Aufnahme von Häretikern durch. – Diese beiden schweren Krisen, Buß- u. Ketzertaufstreit, veranlassen Cyprian, in A. u. darüber hinaus die ‚communio' zwischen den Kirchen zu stärken (vgl. das gleiche Anliegen bei Firmilian v. Kaisareia in Kappadokien [Cypr. ep. 75]). Er verfaßt als erster in der Westkirche einen ekklesiologischen Traktat: De unitate ecclesiae catholicae. Der rege Briefwechsel, den er mit den Bischöfen von Rom pflegt, belegt die außergewöhnliche Autorität, die er selbst außerhalb seiner Provinz besaß (zu den Thesen von Ch. Saumagne, S. Cyprien, évêque de Carthage, ‚pape' d'Afrique [Paris 1975] vgl. S. Deléani: RevÉtLat 54 [1976] 60/5). Für Cyprian ist A. eine Gemeinschaft christlicher Gemeinden, deren Einheit periodisch sichtbar wird in den Synodalbeschlüssen ihrer Bischöfe. Erhalten hat sich das Protokoll (Clavis PL² 56) der Synode vJ. 256, an der 87 Bischöfe ‚aus der Provinz A., Numidien u. Mauretanien' teilnahmen, deren Äußerungen stenographisch festgehalten wurden: dieser ‚Mitschnitt' ermöglicht uns den (sprachlich-literarischen wie theologischen) Bildungsstand eines african. Durchschnittsbischofs der Mitte des 3. Jh. festzustellen. Im Streit der hispano-röm. Gemeinden von Merida, Leon u. Astorga mit ihren in der Verfolgung abgefallenen Bischöfen, die sogar den Bischof von Rom hatten täuschen können, appellieren die Spanier iJ. 254 an Karthago (Cypr. ep. 66). Cyprian antwortet namens einer Synode von 37 Bischöfen, die sich zur Entscheidung versammelt hatten. – Allerlei Pastoralprobleme entscheidet Cyprian klug durch ‚rescripta' (das Wort weist auf Verfahrensweisen kaiserlicher Justiz u. Verwaltung): Darf ein Christ gewordener Schauspieler seinen Beruf weiterhin ausüben u. darin unterrichten (ep. 2)? Ist es gestattet, die Eucharistie mit Wasser zu feiern (ep. 63; *Aquarii)? Dürfen Kleinkinder getauft werden (ep. 64)? Sind die auf dem Krankenlager Getauften als minderwertige Christen u. Kliniker anzusehen (ep. 69)? Aus Cyprians Briefen läßt sich auch das Verfahren der Klerikerbestellung bei Abwesenheit des Bischofs von seiner Gemeinde entnehmen (Cyprian war während der Decischen Verfolgung in freiwilligem Exil, um die christenfeindliche Agitation u. den karthagischen Pöbel zu besänftigen, der ihn den Löwen vorwerfen wollte): junge Confessores werden von ihm für das Lektorenamt vorgeschlagen (ep. 29. 38f). Die Hierarchie der african. Kirche bildet sich aus. Es gibt sogar schon Familien, in denen das Martyrium zur Tradition gehört: Celerianus ist Enkel einer Märtyrerin, u. zwei seiner Onkel waren Soldatenmärtyrer (ep. 39, 3, 1). – Cyprians Sinn für Organisation (bes. der Caritas; vgl. ep. 4. 62), bischöfliche Autorität u. Disziplin (sogar vom Klerus Roms bewundert, der sich altröm. Strenge rühmt: ep. 30, 3, 3) hindert ihn nicht, mit der von allen röm. u. african. Mitbrüdern geachteten Kirchenpolitik eine echte Mystik zu verbinden. Ohne Emphase oder Scheu spricht er von Ratschlägen u. Visionen, deren Gott den Bischof von Karthago habe teilhaftig werden lassen. Er berichtet von furchterregenden Wundern, mit denen die göttliche Gerechtigkeit bestimmte ‚lapsi' bestraft habe (laps. 25f). Über seinen Tod hinaus wird er von Teilen seiner Kirche als ‚Visionär' angegriffen, aber auch, weil er Karthago während der Decischen Verfolgung verlassen hatte. Deshalb verfaßte sein treuherziger Diakon Pontius die Vita Cypriani (Clavis PL² 52; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 172f); sie ist die älteste Bischofs-Biographie des Abendlandes, vor allem aber ein Panegyrikos mit apologetischer Zielsetzung. Die sog. Acta proconsularia (Clavis PL² 53; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 172f) sind das Protokoll seines Prozesses, seiner letzten Stunden, der nüchterne Bericht über seine Enthauptung nach der Abschiedsgeste des ‚Himmelskaufes' mit 25 Goldstücken, die er dem Henker reicht (vgl. Ch. Gnilka, Ultima verba: JbAC 22 [1979] 5/21), den triumphalen Begräbniszug im Fackel- u. Lichterschein durch das nächtliche Karthago. – Die Ausgeglichenheit dieser außergewöhnlichen Gestalt spiegelt sich in einer literarischen Form, die gleichermaßen geprägt ist von rhetorischem Können, mystischer Empfindsamkeit u. bischöflicher Würde. Tertullian hatte eine rigoristische Ethik gepredigt, jedoch eine, in ihrer Gattung, ebenso gelehrte u. gefällige Ästhetik gepflegt wie Apuleius. Minucius hatte nicht minder Gefallen gefunden an den Feinheiten einer Kunstprosa, die zwar von anderem Geschmack, doch gleichermaßen gesucht ist u. den ganzen Zierrat eines genus floridum bereitwillig aufnimmt. Cyprian hingegen ist sich als erster bewußt, daß die aus seiner Bekehrung zum Christentum folgenden Ansprüche bis in die Sprache hinein zur Geltung zu bringen sind: keine Zitation mehr von heidnischen

Autoren (außer der bloßen Nennung von Fachschriftstellern wie Soranos u. *Hippokrates). Er scheint jedoch sehr wohl mit dem üppigen Erbe der ‚severischen' Stile vertraut gewesen zu sein. Dies zeigt sich in seiner schwülstigen Schilderung der ‚luxúria' eines herbstlichen Weinbergs auf den ersten Seiten von Ad Donatum, wegen deren ‚Überladenheit' ihn noch Augustinus tadelt (doctr. christ. 4, 14, 31). Um so bemerkenswerter ist deshalb die spätere Schmucklosigkeit seines Stils, die nüchterne Durchsichtigkeit, die Adjektive u. Bilder meidet, ohne freilich christliche Schlichtheit mit literarischer Minderwertigkeit zu verwechseln. Cicero u. Seneca haben ihn ebenso nachhaltig geprägt wie seine biblische Bildung. Nicht ablegen kann Cyprian (sicher aus vornehmer Familie stammend) eine innere, angeborene Vornehmheit, die in der natürlichen Eleganz seines Stils dauernd aufscheint. Der Fluß einer ‚modernen Prosa' mit Satzparallelismus u. Periodenbau ‚per cola et commata' leidet keineswegs unter der tiefen biblischen Prägung, deren stilistische Einzelheiten noch näherer Untersuchung bedürfen (vgl. zB. S. Deléani, ‚Gentiles uiae' [Cyprien, Lettre 55, 17, 2]. Contribution à l'étude du style de s. Cyprien: RevÉtAug 23 [1977] 221/44). – Läßt sich demnach bei Cyprian eine Weiterentwicklung des african. Geschmacks feststellen u. um die Mitte des 3. Jh. die Ausbildung einer ‚nachseverischen' Phase der Kunstprosa, wie auch in der Plastik ein gewisser Neoklassizismus auftritt? Der Beweggrund für die stilistische Originalität Cyprians ist gewiß zunächst nicht in den Moden seiner Zeit zu suchen (dies gilt eher für Tertullian, der stärker Schriftsteller war, literarischen Erfolg anstrebte u. erlangte), sondern in seinem schon in Ad Donatum als Forderung erkannten Ideal christlicher Durchsichtigkeit, die die Tauferfahrung in das Wort umsetzt, das bald das eines Priesters u. Bischofs werden wird. In der Taufe hatte Cyprian der Welt u. damit einer ‚glänzenden Redekunst mit ihrem überschwenglichen Prunk' abgesagt (ad Donat. 2); die christl. Rede soll deshalb durchsichtig, ungeschminkt u. schlicht sein (ebd.; Komm. zSt.: Fontaine, Aspects 159/71), wie dies schon die griech. Apologeten angestrebt hatten (vgl. J. C. Fredouille, L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens: J. Collart, Varron, grammaire antique et stylistique latine [Paris 1978] 365/76). So durchläuft die christl. Ästhetik A.s einen Prozeß der Läuterung; die Reflexion auf die geistige Ästhetik des schriftstellerischen Schaffens, Selbstbeherrschung u. gläubiges Selbstbewußtsein, läßt alle Schnörkel verschwinden. Dem entspricht der Ton der Abschiedsbotschaft Cyprians an die Seinen in dem letzten Satz von ep. 81, 5, dem nicht einmal eine ciceronische clausula fehlt.

d. Die Blütezeit u. das Zersplittern der apologetischen Literatur. Möglicherweise hat Cyprian, angeregt durch die Schriften Tertullians u. Minucius', sein Abrücken vom Heidentum zunächst dadurch geäußert, daß er die vorsichtige Abhandlung Quod idola dii non sint (s. o. Sp. 165) verfaßte. Sicher jedoch hat das Halb-Jh. zwischen der Valerianischen (257/60) u. dem Ausgang der letzten Großen Verfolgung mit der Übereinkunft von Mailand (iJ. 313) die Weiterentwicklung der apologetischen Literatur A.s u. schließlich ihre Erneuerung in verschiedenen Gattungen erlebt. Diese sind alle irgendwie verbunden mit A., dem geistig führenden Gebiet der westl. Christenheit des 3. Jh., mag auch ihr Zeugnis über das heidn. u. christl. A. selbst unbedeutend u. häufig mehrdeutig sein.

1. Commodian. (L. Krestan, Art. Commodianus: o. Bd. 3, 248/52; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 181f. 583f; CCL 128; Fontaine, Naissance 39/52, weitere Lit. ebd. 292; auch K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114; ders., Untersuchungen zum Ursprung u. zur Geschichte der christl. Poesie: ebd. 4 [1961] 108/27; 5 [1962] 125/7). Die seit langem festgestellten Berührungen zwischen der Lehre Cyprians u. den Gedichten Commodians schließen Bindungen dieses rätselhaften Dichters an den Osten, insbes. Syrien, nicht aus. Auch seine archaische, noch vom Judenchristentum geprägte Theologie (Monarchianismus, Dreiteilung der Menschheitsgeschichte in eine adamitische, messian. u. endzeitliche Phase, heftige antijüd. Polemik; vgl. J. Daniélou, Les origines du christianisme latin = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 3 [Paris 1978] 93/109) steht nicht im Widerspruch zu der Annahme, daß Commodian im A. der 2. H. des 3. Jh. wirkte. Erst recht widersprechen Altertümlichkeit u. vulgärer Einschlag seiner Sprache nicht der Vermutung, er könne ein Syrer gewesen sein, der auf einem der vielbefahrenen Seewege zwischen dem alten Phönikien u. Karthago nach A. gelangte u. sich nur mühsam in die lat. Kultur einfügte. Während

sein Carmen de duobus populis (Carmen apologeticum; Clavis PL[2] 1471; Krestan aO. 250) in apokalyptischer Bildersprache eine sibyllinische Sicht der nahen Endzeit zum Ausdruck bringt, scheinen seine Instructiones (Clavis PL[2] 1470; Krestan aO. 249f) Inhalt u. Ton cyprianischer Predigt in kleine Gedichte umzuprägen. Die Historiker entziffern die Visionen des Carmen gerne als Hinweis auf die militärischen Katastrophen an der Donaugrenze in den Jahren um 260. Die doppelte Diatribe der Instructiones gegen heidnische Tor- u. christliche Lauheit zeigt wieder die anregende Heftigkeit eines Tertullian. Commodians eindringliche Verkündigung eines kämpferischen Christentums, das sich mit Ausdauer u. Inbrunst auf das Martyrium vorbereitet u. jeglichen Kompromiß mit einer zum Untergang verdammten Welt ablehnt, steht in der direkten Nachfolge der älteren african. Literatur. Wenn auch ohne Neufunde die genauere Lokalisierung dieses Autors nur Vermutung sein kann, so weist sein Werk doch Züge auf, die zumindest von der Ausstrahlung der ganzen früheren apologetischen u. pastoralen, d. h. eben africanischen, Literatur zeugen.

2. *Arnobius d. Ä. u. Laktanz.* Treffen die wenigen vorhandenen biographischen Angaben über sie zu, so stammen aus der Provinz A. auch die letzten beiden großen Schriftsteller dieser Epoche: Arnobius, ‚Lehrer der Rhetorik in Sicca' (Hieron. chron. zJ. 327), u. sein Schüler Laktanz. Von ihrem Lehrer-Schüler-Verhältnis ist freilich kaum etwas zu spüren. Laktanz erwähnt Arnobius mit keinem Wort. Vermutlich ging er früh zu weiterer Ausbildung nach Karthago, wie dies später auch Augustinus aus dem 50 km westlich von Sicca gelegenen Thagaste tat. – *Arnobius (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 183/5. 584; H. Le Bonniec, Arnobe. Contre les Gentils livre I [Paris 1982] 7/113), der anscheinend A. nie verließ, führt in sieben Büchern einen gnadenlosen Kampf ‚Gegen die Heiden' (Clavis PL[2] 93; der Titel Adv. nationes stark tertullianisch gefärbt). Seine Polemik ist ein letzter, fast karikaturhafter Widerhall der Tertullians aus dem vorherigen Jahrhundert. Arnobius hat sein Leben lang erbittert gekämpft; zunächst stritt er viele Jahre gegen das Christentum u. schließlich bekriegte er das Heidentum mit dem Eifer eines gealterten, mit der neuen Religion erst ungenügend vertrauten Neophyten. Die Umkehrung dieser Züge verdeutlicht ausreichend den Gegensatz zwischen Laktanz u. seinem Lehrer. Dem vielleicht griech. Namen des Arnobius stehen die tria nomina des Caecilius Firmianus Lactantius gegenüber wie der Sohn aus vornehmer Familie einem bedürftigen Rhetor, der vermutlich aus griechischem Milieu nach A. eingewandert war. Griechischer Einfluß u. die Einreise griechischer Lehrer sind alte Tradition des röm. A. (vgl. W. Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griech. Kultureinfluß in den röm. Provinzen Nordwestafrikas [1910]). Die Karriere eines Laktanz, der vom Kaiser als Lehrer der lat. Rhetorik aus A. in seine neue Hauptstadt Nikomedien berufen wurde u. später in Arles als Erzieher des Konstantinsohnes Crispus wirkte, versinnbildlicht die Ausstrahlung der lange gereiften Literatur des christl. A. auf das ganze Reich in einem entscheidenden Augenblick seiner Geschichte. Mehr darauf aus zu unterweisen als zu streiten, legt Laktanz (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 185/8. 584f) seinen Lesern sieben Bücher vor, bezeichnet sie aber als Divinae institutiones. Er hat sich also gelöst von einer rein defensiven, kämpferischen Haltung u. sucht in den älteren wie jüngeren Traditionen des Heidentums nach Elementen einer natürlichen, vorchristl. Theologie. Er überwindet das Aufeinanderprallen der Ideologien mit seinem Entwurf einer religiösen Menschheitsgeschichte (vgl. J. C. Fredouille, Lactance historien des religions: J. F. u. M. Perrin [Hrsg.], Lactance et son temps = Théol. hist. 48 [Paris 1978] 237/52), die der jüd. u. christl. Heilsgeschichte ebenso verpflichtet ist wie den heidn.-antiken Erklärungen religiöser Erscheinungen. Arnobius findet kein Ende, seine Gegner zu beschuldigen, von denen er sich erst spät losgesagt hatte. Laktanz hingegen sucht mehr zu erklären als zu verurteilen, ohne freilich dem ‚Ursprung des Irrtums' Raum zu geben, u. treibt das alte, schon von Tertullian aufgegriffene apologetische Thema vom Vermögen der anima naturaliter christiana voran. – Sicca Veneria (El Kef in Tunesien [M. Le Glay, Art. Sicca Veneria: KlPauly 5, 162]) war ausersehen, Schauplatz heftiger Auseinandersetzungen zwischen Heiden u. Christen zu werden. Der Beiname der Stadt geht auf ein berühmtes Heiligtum der phönikischen Göttin *Astarte zurück, die zu einer der anstößigsten röm. Göttinnen geworden war (vor allem wie sie von entkleideten Mimendarstellerinnen in den Provinztheatern vorgeführt wurde). Dennoch war Sicca früh von der christl. Mission be-

rührt worden. Ihr Bischof ,Castus v. Sicca' (der stenographierende Kleriker hat den heidn. Beinamen absichtlich ausgelassen) ergreift auf der karthagischen Synode iJ. 256 das Wort u. leistet einen kurzen, aber sorgfältig rhythmisierten u. gereimten sowie klug sibyllinischen Beitrag. Die Rhetorik war in Sicca Veneria schon beliebt; selbst im Klerus wußte man seine Gedanken dahinter zu verbergen. – Arnobius hingegen macht sich keiner Verhüllung schuldig. Ohne die Angaben des Hieronymus, allein aufgrund seines Werkes könnte man ihn kaum nach Ort u. Zeit einordnen. Das Heidentum, das er bekämpft, ist das, dessen mythisches u. kulturelles Erbe die klass. Gelehrten gesammelt hatten, die Arnobius ,theologi vestri' nennt (zu seinen möglichen u. wahrscheinlichen Quellen s. G. Bardy, Art. Arnobius: o. Bd. 1, 709/11; zu Arnobius als heidnischem Philosophen s. Le Bonniec aO. 60/8). Venus erscheint bei ihm nur in der Reihe der großen herkömmlichen röm. Gottheiten. Seine sieben Bücher erwähnen A. als solches nie u. Africaner nur einmal (nat. 5, 24 in einer Aufzählung der wichtigsten Völker des Westreiches). Zweimal spielt er jedoch auf die lokale Wirtschafts- u. Religionsgeschichte an. Nat. 1, 16 weist hin auf eine Trockenheit ,bei den Gaetuli u. den Tingitani' (oder Zeugitani ?; der Text ist verderbt), während gleichzeitig eine außergewöhnlich gute Ernte ,bei den Mauri u. den Nomaden' eingebracht wurde. Ebd. 1, 36 nennt innerhalb einer Liste von Lokalgottheiten zwischen den Titanen (unsichere Konjektur Saumaise's) u. ,syrischen Göttern' die ,Bucures (Bocchores [Konjektur Saumaises]) Mauri' (dazu s. Le Bonniec aO. 297f). Dies sind vielleicht die ,dii Maures', an deren Spitze Bonchor (punischer Menschenname: Bodmelqart, ,in der Hand von Melqart') auf einem Relief mit sieben Gottheiten erscheint, das in Vaga (Beja in Tunesien; 75 km nordnordöstlich von El Kef) gefunden wurde (dazu s. Benabou 289. 297f). – Läßt sich in dieser mit Rhetorik bewaffneten mythologischen Gelehrsamkeit des Arnobius unter den endlosen Nachweisen von Absurditäten u. Anstößigkeiten des Heidentums wenigstens etwas Zeitgenössisches entdecken? Die Entsprechung zwischen dem Titel des Arnobiuswerkes u. dem der berühmten Schrift des Porphyrios ,Gegen die Christen' (verfaßt um 270/80) zeigt eine Richtung an, in die auch der Inhalt des 2. Buches von Adv. nationes weist. Mit den ,viri novi' (2, 15), die Arnobius angreift, meint er wohl die zeitgenössischen Platoniker (vgl. A. J. Festugière, Arnobiana: VigChr 6 [1952] 210/6; Le Bonniec aO. 43/6), sofern es sich nicht um eine gnostische Sekte mit zoroastrischem Einschlag handelt (M. Mazza, Studi Arnobiani 1. La dottrina dei viri novi nel secondo libro dell'Adv. nationes di Arnobio: Helikon 3 [1963] 111/69). Indem Arnobius eine natürliche Unsterblichkeit der Seele ablehnt, weist er die platonischen Thesen ihrer göttlichen Herkunft u. ihrer Rückkehr zum Göttlichen durch Wiedererinnerung zurück. Aber seine eigentümliche Vorstellung von der Seele als Mittelding zwischen Göttlichem u. Stofflichem (nat. 2, 14. 31; man denkt unwillkürlich an die mediae potestates des Apuleius), die Gott eine nur ungewisse Unsterblichkeit verdankt, ist selbst eher philosophisch als christlich. Arnobius' wiederholte Anspielungen auf die Zauberkünste (nat. 1, 5. 43. 50; 7, 24 u. ö.), auf Initiation in die Mysterien (ebd. 5), auf Anhänger des Mercurius (des Hermes Trismegistos), Platons u. Pythagoras' (2, 13; aber 2, 36 ehrt er den ,großen u. göttlichen Platon'), auf ägyptische Gottheiten u. Juppiter Hammon (6, 12) entwerfen die Züge eines mystischen Heiden, eklektischen u. frommen Philosophen, der Arnobius (nach Art des Apuleius) vor seiner Bekehrung wohl gewesen ist. In einem von derart heterogenen religiösen Traditionen geprägten A. (vgl. J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne [Paris 1941] 206/314 über das Grabmal von Lambiridi [Numidien]; M. Leglay, Art. Lambiridi: KlPauly 3, 464 [mit weiterer Lit.]) ist gerade die Verworrenheit der Theologie u. Anthropologie des Arnobius Zeitzeichen eines unklaren Synkretismus. Sein seltsames Christentum scheint marcionitische Einflüsse erhalten zu haben (vgl. Le Bonniec aO. 68/80). – In gleichem Maße legt Laktanz' Interesse für den Hermes Trismegistos, den Magier Ostanes, die griech. Verse der Sibyllinischen Orakel Vertrautsein mit orientalischen (griech.-pers., griech.-ägypt., griech.-jüd.) Traditionen nahe. Für ihn wie für seinen Lehrer Arnobius könnte A. der Ort gewesen sein, an dem beide in ersten Kontakt getreten sind mit den sich vermengenden Strömungen heidnischer Religiosität der Spätzeit. War die Betrachtung der klass. Mythologie für beide Africaner nur Ausfluß ihrer Lektüre? Dreimal spielt Arnobius auf Mimen mit mythologischem Inhalt an (nat. 2, 38; bes. 4, 35; 7, 33). Bekanntlich hatte

Apuleius in seinem Roman ihren Erfolg schon bezeugt u. gerade Tertullian hatte den mythologischen Mimen u. Pantomimen das ganze 15. Kap. seines Apologeticums gewidmet (er zitiert fünf Titel u. setzt bei seinen Lesern einschlägige Kenntnisse voraus). Vielleicht ist Arnobius auch durch das Heidentum der zeitgenössischen african. Öffentlichkeit dazu angeregt worden, sein Werk mit dem Mythos des Aesculapius fast abzuschließen (nat. 7, 44); selbst wenn er vor allem die Ankunft des Gottes auf der röm. Tiberinsel behandelt, so darf nicht übersehen werden, daß dieser Gott in A. die Romanisierung des altsemitischen Ešmun darstellt (s. Sp. 146. 156). – In seinem Stil wendet sich der Ciceronianer Laktanz ab von der schwülstigen Überladenheit, der überbordenden Redseligkeit seines Lehrers Arnobius. Bei diesem, dem es an Talent nicht fehlt, erreichen die Schwerfälligkeit des Wortflusses, die unermüdliche, jedoch ermüdende Anwendung der Synonymie, der Anapher, der rhetorischen Frage u. des einseitigen Dialoges ein Übermaß, das die vorhandenen Tendenzen des (von einer lokalen Schule bewahrten u. mißbrauchten) ‚severischen Barock' karikiert. Darf man den überlieferten biographischen Angaben vertrauen, so ist vielleicht auch Arnobius' Alter in Rechnung zu stellen, aber anscheinend ebenso die Ungeschicklichkeit u. Maßlosigkeit einer Provinzgröße, deren Wirkung als Schriftsteller im übrigen sehr begrenzt bleibt. Laktanz selbst übergeht ihn bei der Aufzählung derer, die das Christentum literarisch verteidigt haben. Sollte er das Spätwerk seines ehemaligen Lehrers gar nicht gekannt haben? – Ist der ästhetische Gegensatz zwischen beiden Schriftstellern darauf zurückzuführen, daß Laktanz sich von africanischen Traditionen befreit hat, vielleicht in der Weise eines Minucius Felix? In beiden Fällen schließt das Gespräch mit gebildeten Heiden nicht nur die Aufgabe von Ton u. Vorgehen der Invektive ein, sondern auch das Bemühen, die Schönheit der Form in den Dienst der wahren Religion zu stellen. Zu Beginn des 5. Buches seiner Institutiones entwirft Laktanz die Theorie einer neuen Kunstprosa im Dienst der Verteidigung eines neuen Geistes. Er erläutert hier sein Ideal, indem er bestimmte Beispiele auswählt u. kritisiert. Dieser Abschnitt ist zugleich der Anfang einer christl. Literaturkritik in lateinischer Sprache u. der erste Rückblick auf die Entwicklung der apologetischen Literatur in der african. Latinität des 3. Jh. Minucius wird als nicht untalentiert bewertet, in der Apologetik sei er jedoch ein Dilettant geblieben (inst. 5, 1, 22). Tertullian sei ‚ein Meister in allen literarischen Gattungen', aber ‚von ein wenig wilder u. sehr dunkler Beredsamkeit' (23). Nur Cyprian wird gelobt wegen der außerordentlichen Qualität seines Stils: copiosus, suavis, apertus (25). Aber mit den gebildeten Heiden, bei denen Cyprian sich kein Gehör verschaffen konnte, wirft Laktanz dem Bischof von Karthago vor, sich nur an Gläubige gewandt zu haben u. so für die Nichtchristen verschlossen geblieben zu sein (26; das Schöne vom Wahren wie vom Falschen absondernd). Laktanz ist bemüht, aus diesen Fehlern Lehren zu ziehen (indem er eine grundlegend neue ästhetische Überlegung entwickelt) u. die Apologetik den Forderungen des Publikums anzupassen in einer Zeit der Restauration des Reiches, in der der Klassizismus erneut Mode geworden war. Er macht sich nicht bewußt, daß die ästhetische Konjunktur im A. des vorausgegangenen Jh. eine andere war, selbst wenn er Cyprian als Klassizisten lobt, ohne allerdings dessen Ausführungen zu Beginn des Ad Donatum genügend zu bedenken (s. o. Sp. 169f).

3. Passiones. Einen letzten Aspekt der african. Apologetik des ausgehenden 3. Jh. vertreten Werke, die keine gedankliche oder apologetische Rechtfertigung des Christentums betreiben, sondern nur Tatsachen feststellen. Schon die letzten Seiten des ‚Apologeticum' und des ‚Octavius' hatten apologetischen Nutzen aus der Tatsache von Martyrien gezogen. Das hieß, das Schreiben in den Dienst jenes Arguments zu stellen, das Tertullian in der Formel zusammenfaßt: ‚semen est sanguis Christianorum' (apol. 50, 13). Im Westen war A. früh, u. blieb es auch in dieser Zeit, reich nicht nur an Märtyrern, sondern auch an den entsprechenden Passiones in lat. Sprache. Die Passio Montani et Lucii (Clavis PL² 2051; BHL 6009) u. die Passio Mariani et Iacobi (Clavis PL² 2050; BHL 131) gehen wahrscheinlich (in einer vielleicht weniger emphatischen u. ausgeschmückten Form, als sie uns vorliegen) im Kern auf die Tage nach der Valerianischen Verfolgung zurück, in der diese Märtyrer in Karthago bzw. Lambaesis starben. Auch die systematischen Säuberungen der Armee im Verlaufe der letzten Verfolgungen führten zu zahlreichen dramatischen Ereignissen. Die Vielfalt der Einstellungen africanischer Christen zum Militärdienst, die

Achtung vor dem persönlichen Gewissensentscheid u. die Forderung nach Gewissenfreiheit erscheinen auf feine Weise in der Passio (Acta Maximiliani [Clavis PL² 2052; BHL 5813) des Maximilian v. Tebessa, ‚eines Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen' (P. Siniscalo, Massimiliano, un obiettore di coscienza del tardo impero [Torino 1974]). – Mit dieser Passio ist zu vergleichen die Abhandlung zu Ehren Konstantins u. seiner siegreichen Waffen sowie zum Gedenken an die von der göttlichen Gerechtigkeit bestraften kaiserlichen Verfolger, die Laktanz unter dem Titel De mortibus persecutorum (Clavis PL² 91) verfaßte. A. ist darin nur andeutungsweise erwähnt (mort. pers. 8, 3; 44, 2); aber ebd. 44, 2 scheint Laktanz nicht ungern an die bedeutende Unterstützung zu erinnern, die Maximinian von seiten seiner maurischen u. gaetulischen Truppen erfahren hat. Der radikale Gegensatz in der Einstellung von Christen zum Waffendienst für den Kaiser zwischen der Passio des Maximilianus einerseits u. dem kaum zehn Jahre jüngeren Traktat Laktanz' anderseits zeigt sehr gut den tiefen Wandel, der mit Konstantin in den Beziehungen zwischen Christentum u. römischer Kultur eintritt. Sollte das sog. Mailänder Edikt die (literarisch so schöpferischen) Widersprüche gelöst haben, mit denen das Christentum des 3. Jh. bes. in A. kämpfte? Aber das Donatistenschisma wird bald die Auseinandersetzungen des 3. Jh. sozusagen fortführen. Sollte das Hin- und Hergerissensein zwischen der Neigung zum Kompromiß u. der Leidenschaft für das Absolute eine african. Eigentümlichkeit sein?

II. Die Jahre 313 bis 430. a. Geschichtliche u. religiöse Kontinuität. Das Jahr 313 bedeutet auch für A. einen Einschnitt. Freilich nicht den, den für die übrigen Christen der röm. Welt die Mailänder Konvention darstellt, die Jahre der Unsicherheit u. Verfolgung beendete u. der Kirche Frieden brachte. Für A. ist 313 mit der Anrufung des Kaisers durch die Führer der Partei, aus der die Donatistenkirche hervorgehen sollte, das Datum, an dem der Bruch festgestellt wurde, der sich innerhalb der african. Kirche vollzogen hatte. ‚Altar gegen Altar, Bischof gegen Bischof' (Aug. ep. 76, 2) sind Zeichen nicht des Friedens, sondern eines Krieges, den man vereinfacht einen Hundertjährigen Krieg nennen könnte. Dabei dürfen die rund zwanzig Jahre zwischen dem Religionsgespräch von Karthago iJ. 411 u. dem Vandaleneinfall (unmittelbar vor dem folgenden Hundertjährigen Krieg, dem zwischen Arianern u. Katholiken während der Vandalenherrschaft [s. u. Sp. 201 f]) zur gleichen Epoche gerechnet werden, u. sei es nur wegen der letzten Zuckungen eines *Donatismus, ohne den dessen Todfeind Augustinus kaum der geworden wäre, der durch seine Schriften u. mehr noch durch sein alltägliches Wirken das Ende des 4. u. den Anfang des 5. Jh. beherrschte. Nachdem so die ideengeschichtliche Kontinuität freigelegt ist, vor deren Hintergrund sich das Leben der Africaner zwischen 313 u. 430 abspielt, u. die sich notwendigerweise auf das kulturelle, literarische, künstlerische u. religiöse Schaffen auswirkte, ist eine Anzahl von Feststellungen einzuführen, ohne deren Berücksichtigung die umfassende Deutung des christl. A. beeinträchtigt würde. Deshalb halten wir fünf Einsichten fest, die uns zum Kern dieser ‚Geschichte' grundlegender Kontinuitäten führen, die trotz aller ebenso schwerwiegenden wie unübersehbaren Brüche nicht außer acht gelassen werden dürfen: 1) Das Kulturgefüge des christl. A. ist von dem des heidnischen nicht ablösbar. 2) Der Jh.konflikt zwischen den beiden rivalisierenden african. Kirchen, der katholischen u. der donatistischen, kann sich niemals von seinem Ursprung freimachen, d. h. von der Verantwortung für eine zumindest zeitweilige Willfährigkeit gegenüber dem Heidentum (‚traditio'), die von den Donatisten beklagt, von den Katholiken bestritten (oder dem Gegner unterstellt) wird. 3) Die für die Geschichte dieses Bruchs zur Verfügung stehenden Quellen (im wesentlichen aus katholischen Kreisen) geben nachträglich der theologischen causa ecclesiae den Vorzug gegenüber der historischen causa Caeciliani (Caecilianus war der erste Bischof von Karthago, der der ‚traditio' beschuldigt wurde). 4) Die Historiker haben nicht implizit Partei für eine der rivalisierenden Kirchen zu ergreifen, sondern beide als unlösbare Bestandteile eines Ganzen, des christl. A., zu verstehen. 5) Diese Deutung wird ermöglicht durch eine systematische Dekodierung der uns als nahezu alleinige Quellen zur Verfügung stehenden polemischen Texte, die ihrerseits möglich wird durch die prosopographische Forschung, die eine bessere Kenntnis der (vor allem der donatistischen) Protagonisten des christl. A. gestattet.

1. Kulturelle Einheit des heidn. u. christl.

Africa. Das augustinische Schema der beiden ontologisch unterschiedenen, phänomenologisch aber miteinander verwobenen ‚civitates' (civ. D. 1, 35) auf die geistige Struktur A.s zu übertragen, ist weniger analogisch als typologisch, wenn man mit C. Lepelley (S. Augustin et la cité romano-africaine: Ch. Kannengiesser [Hrsg.], Jean Chrysostome et Augustin = Théol. hist. 35 [Paris 1975] 13/9) unterstellt, daß die geschichtliche Wirklichkeit der Städte Numidiens u. der Proconsularis die theologischen Betrachtungen Augustins angeregt hat. Der Briefwechsel Augustins mit Maximus v. Madauros u. Nectarius läßt diese spätantike Wirklichkeit mit Händen greifen. Wenn, wie S. Lancel o. Sp. 146 anmerkt, Maximus sich bewußt in einen kulturellen Rahmen stellt, in dem er als Africaner mit seiner demonstrativen Verachtung der einheimischen Märtyrer punischen Namens seinem Landsmann, der einen zu provinziellen Monotheismus vertrete, eine Lektion in römischem Henotheismus erteilen will, so läßt sich der Bischof gewordene vormalige Rhetor Augustinus durch den ‚Ökumenismus' des Grammatikers nicht beeindrucken (ep. 16f; ProsAfrChr 734): das augustinische Verständnis der doctrina christiana berechtigt ihn nicht nur, sondern verpflichtet ihn sogar dazu, die klass. Überlieferung in den Dienst einer vera religio zu stellen, der die Bibel zumindest einschlußweise ein höheres Alter gegenüber dem Polytheismus der Griechen u. Römer garantiert. Die Korrespondenz mit Nectarius v. Calama (Aug. ep. 90f. 103f; vgl. ProsAfrChr 776/9) bestätigt wenig später, wie schwierig es ist, die zwischen einem Heiden u. einem Christen ausgetauschten Höflichkeitsformeln zu deuten, wenn beide Töne anschlagen, bei denen offensichtliche Harmonien im Bereich der Bildung tiefe Unterschiede im Religiösen überdecken. Jedenfalls belegt die in Madauros, Calama u. Hippo Regius vorgenommene Berufung auf eine gereinigte Religion, daß die sich seit der 2. H. des 3. Jh. ausbreitende ‚neue Religiosität' (H.-I. Marrou, 2000 ans de Christianisme 1 [Paris 1975]) im A. des 4. Jh. eine Hauptstätte ihrer Blüte gefunden hat. Das von H.-I. Marrou 1938 beschriebene ‚Ende der antiken Bildung' (Augustin et la fin de la culture antique[4] [Paris 1958] bzw. Augustinus u. das Ende der antiken Bildung [1981]) erscheint ihm schließlich selbst (vgl. ebd.: Retractatio vJ. 1949) als Vollendung eines Prozesses nicht bedingungsloser Ablehnung, sondern der Bekehrung, einer ‚Bekehrung der antiken Bildung', wie sie J. C. Fredouille schon bei dem an sich Kompromissen gänzlich abgeneigten Tertullian nachgewiesen hat (Tertullian aO. [o. Sp. 154]). Einzuräumen ist, daß man nur mit Mühe unterhalb dessen, was man die den african. Intellektuellen gemeinsame Bildung nennen darf, eine Art Stratigraphie des eigentlich religiösen Substrats erstellen kann: Mit Augustinus festzustellen, sie entstammten dem Heidentum, bringt nicht viel weiter, weil sie uns nichts Genaues über das african. Heidentum mitteilen, ja wahrscheinlich selbst nicht in der Lage waren, die Komponenten dessen zu bestimmen, was für sie vielleicht niemals Gegenstand eines bestimmten Kultes war, der sich auf Gottheiten bezogen hätte, die man aus Verlegenheit als ‚berberische' bezeichnet, oder auf Götter punischer Herkunft oder auf ihre Verschmelzung mit einem griech.-röm. Pantheon, das selbst nicht frei von orientalischen Einflüssen war (Mandouze, Augustin 88f). Augustins De divinatione daemonum (Clavis PL[2] 306) bringt zu seinem Thema so gut wie keine african. Realien, sondern führt eine subtile Dialektik fort, die gleichzeitig behauptet, die Götter seien Dämonen, die Dämonen aber keine Götter (A. Mandouze, S. Augustin et la religion romaine: RechAug 1 [1958] 212f). Da schließlich in A. trotz der ‚Säkularisierung' des Heidentums die Liturgie des Theaters u. der Spiele populär sowie der Euergetismus (*Euergetes) lebendig bleiben u. sich somit ein Städtebau entwickelt, an dem christliche Kunst nur beschränkten Anteil hat, müssen die heftigen Warnungen Augustins an die Gläubigen von *Hippo Regius als Beweis dafür gewertet werden, daß im african. Denken u. Verhalten ein vielschichtiger Atavismus vorhanden war, von dem sich das volkstümliche, nicht mehr auf Eliten beschränkte Christentum nie vollständig befreien konnte.

2. Kirchenspaltung u. ursprüngliche ‚Traditio'. Neben den unleugbaren, aber nicht genau zu definierenden Beziehungen zwischen einem vielgestaltigen Heidentum u. einem sehr typischen Christentum blieb das christl. A. auf Dauer geprägt von den dramatischen Ereignissen, die es, wenn nicht von Anfang an, so doch recht früh (s. o. Sp. 152) durchleben mußte, sowie von denen, die sich nur dort im letzten Jahrzehnt (303/13) vor dem Friedensschluß von Mailand ereigneten. Wenn auch Verfolgungen allgemein am Anfang der Kirche stehen (A. Mandouze: J. Delumeau [Hrsg.],

Histoire vécue du peuple chrétien [Paris 1979] 49/74), so verdankt doch nur A. der Diokletianischen Verfolgung die Aufspaltung des Christentums in zwei rivalisierende Kirchen. Oder anders betrachtet: nur A. schuldet dem heidn. Gegner das Entstehen einer streng auf Landesgrenzen beschränkten Kirche mit disziplinären, sakramentalen u. auch theologischen Besonderheiten, die sich aus dem Verhalten des Klerus gegenüber der (verfolgenden) staatlichen Macht der Jahre 303/04 ergaben. In dieser Hinsicht sprechen die Ereignisse für sich, die uns dank des Dokumentenanhangs zum sog. Contra Parmenianum Donatistam des Optatus v. Mileve (dazu s. u. Sp. 183f) greifbar sind einerseits in Gestalt nüchterner Protokolle (Acta Munati Felicis vJ. 303 [CSEL 26, 186, 18/188, 32]), anderseits in Zeugnissen, die ein bis zwei Jahrzehnte nach den Ereignissen von einer Gerichtsinstanz eingeholt wurden, um frühere Verantwortlichkeiten oder spätere Beschuldigungen zu klären (scripta Nundinarii vJ. 320 [ebd. 186/92]; Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani vJ. 315 [ebd. 197/204]). Diese Dokumente sind nur mit großer Vorsicht zu benutzen, da beispielsweise ein verallgemeinerndes Archivstück wie die Gesta apud Zenophilum vJ. 320 (ebd. 185/97) einerseits Lücken aufweist, anderseits auf gelegentlich irreführende Weise verschiedene Texte einfügt (A. Mandouze, Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?: D. M. Pippidi [Hrsg.], Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du 6e Congr. Intern. d'Études Classiques [Bucureşti/Paris 1976] 364). Die Quellen ließen sich zudem zur Stützung der gegenseitigen Anschuldigungen verwenden; so wird dem ,Verrat', dessen die Donatisten Caecilianus v. Karthago bezichtigten (ProsAfrChr 165f), seitens der Katholiken, wie die Streitigkeiten auf der Bischofsversammlung vJ. 305 (S. Lancel, Les débuts du donatisme. La date du Protocole de Cirta et de l'élection épiscopale de Silvanus: RevÉtAug 25 [1979] 217/20: vJ. 307) in Cirta zeigen, der ,Verrat' numidischer Bischöfe wie Secundus' v. Tigisi entgegengehalten (ProsAfrChr 1053. 935). Trotz der Behauptungen beider Seiten verläuft die Trennungslinie nicht eindeutig zwischen einer Partei der Treuen u. einer der Verräter, sondern die geographische u. administrative Einteilung der african. Provinzen hat anscheinend dazu geführt, daß die kirchlichen Vorsteher eine unterschiedliche Haltung gegenüber den Forderungen der Beamten einnahmen, die ihrerseits die kaiserlichen Befehle auf recht verschiedene Weise ausführten (ebd. 78/80). Historisch betrachtet, stellt demnach die Beziehung zum Heidentum das dar, was die feindlichen Schwestern grundsätzlich verbindet u. zugleich trennt. Jede erhebt Anspruch auf ausschließliche Rechtgläubigkeit, beide gehören zur religiösen Identität A.s in der Zeit nach Diokletian u. vor dem Vandaleneinfall. Im Laufe der Jahre jedoch mußte der Ursprung des Streits selbst Gegenstand der Auseinandersetzung werden, die um so vergifteter wurde, je mehr sie sich im Gegenüberstellen von Heldentaten u. Feigheiten erschöpfte, die ihrerseits, als die Taten dem Verborgenen entrissen wurden, den Einflüssen von Zeit u. Gerede nicht entgehen konnten (s. ebd. 797/801 [Optatus v. Thamugadi]. 655/8 [Macarius]).

3. Dokumentation aus katholischen Kreisen. Der Punkt, über den sich beide Parteien hätten verständigen können, ist die Frage: Bedeutet die unter Druck erfolgte Auslieferung der hl. Schriften u. christl. Kultgeräte während der Diokletianischen Verfolgung an kaiserliche Befehle ausführende heidnische Polizisten Roms, Christus noch einmal ,ausgeliefert' u. demnach mit der Kirche gebrochen zu haben (Mandouze, Augustin 339/50)? Unglücklicherweise ist das Dossier über die Spaltung erst viele Jahre nach dieser zusammengestellt worden: das christl. A. hatte sich an seine Teilung gewöhnt u. mit ihr gelebt, lange bevor es methodisch nach ihren Gründen zu suchen begann. Als man dann nach einem Jh. des Streits den Bruch beseitigen wollte, war diese Möglichkeit verwirkt. Die Disziplinfrage war zu einer theologischen geworden: aus dem anfänglichen Schisma der Donatisten war nach staatlichem Recht eine Häresie geworden (Cod. Theod. 16, 6, 3/5) u. konnte als solche verfolgt werden. Seither wurden beide Parteien A.s nicht mehr als auf gleicher Ebene stehend anerkannt. Die mit der Zeit von Katholiken wie Donatisten gegeneinander angenommenen Verhaltensweisen macht schließlich die kirchliche Versöhnung unmöglich. Hier das Verbot des Donatistenbischofs Faustinus v. Hippo Regius, Brot für die Katholiken in der Stadt zu backen (ProsAfrChr 386), dort der Übereifer der katholischen kaiserlichen Kommissare Macarius u. Paulus (ebd. 659/61. 839/41) oder die Aggressivität von Konverti-

ten wie des ehemals katholischen Diakons Donatus (ebd. 318) u. von Circumcellionen wie Axido u. Fasir (ebd. 132. 381), wobei Prügel, Körperverletzung u. selbst Totschlag vorkamen (ebd. 603. 658. 977. 1075. 1161), schließlich, infolgedessen, Beschwerdebriefe u. Gesandtschaften nach Rom von der einen (vgl. Acta praefectoria vJ. 406) wie der anderen Seite (vgl. Gesta proconsularia vJ. 403; ProsAfrChr 473. 891f). Damit war die Bahn für eine erbarmungslose Eskalation bereitet, die noch beschleunigt wurde durch mündliche oder schriftliche Äußerungen religiöser Würdenträger beider Seiten (zB. Augustinus u. Petilianus), die sich bald an die ihren, bald an die anderen wandten. Die genannten Beispiele sind ohne Rücksicht auf die Chronologie herausgegriffen, um die Unvermeidlichkeit jenes Sturms begreiflich zu machen, der das christl. A. für ein Jh. buchstäblich gestaltet u. zerrissen hat. Die wachsende Zahl von Akteuren, die das Drama miterlebten oder seinen Verlauf durch eigenes Handeln zu beeinflussen suchten, schließt den Versuch des Überdenkens u. der Systematisierung nicht aus, der Polemik zwar nicht vermeiden kann, aber doch bestrebt ist, die seelsorglichen u. theologischen Absichten auf ein historisches Dossier zu stützen. – Darin liegt vor allem der Wert des Werkes eines Optatus v. Mileve (gest. vor 400; ProsAfrChr 795/801; Clavis PL[2] 244/9; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 371f. 627). Es entspricht übrigens der skizzierten Entwicklung, daß sich dieser katholische Bischof zum Schreiben nur entschloß, weil er mit dem Gegner kein Streitgespräch führen konnte (Optat. c. Parm. 1, 4). Wir haben uns nicht darüber zu beklagen, daß seine ausdrückliche Widerlegung (ebd. 1, 6) der Thesen des Donatistenbischofs Parmenianus v. Karthago erst zu einem Zeitpunkt (366/67) abgefaßt wurde, der ‚Zeitgeschichte' ausschließt; denn mehr als ein halbes Jh. war vergangen seit den ‚gotteslästerlichen Flammen' (der Verfolgung von 303), die, wie Petilianus v. Cirta sagt, Mensurius u. Caecilianus als ‚Flämmchen u. Asche' übrig ließen (Aug. c. Petil. 2, 92, 202). Auch wenn Optatus das Konzil von Arles nicht kennt u. es unsicher bleibt, ob er persönlich, nach 384, die 2. Aufl. des sog. Contra Parmenianum Donatistam vollendet hat, die den ersten sechs ein 7. Buch hinzufügt, so belegt doch die unter seinem Namen gehende Aktensammlung im Anhang, daß er archivarisch tätig geworden war. Er wies damit Augustinus den Weg u. stellte dem Religionsgespräch der Katholiken u. Donatisten iJ. 411 in Karthago grundlegendes Material zur Verfügung, auf das sich beide Parteien beriefen, wie dies bestimmte Capitula bezeugen (Conc. Carth. vJ. 411, bes. cap. 3, 374, 476/83. 487. 530/3. 536f [CCL 149A, 39. 46. 49]).

4. Die beiden Kirchen, das eine christl. Africa. Die grundlegende Anschauung vom christl. A. der Jahre zwischen 313 u. 430 hat Optatus v. Mileve (1, 13) so formuliert: ‚In A. duo mala et pessima admissa esse constat, unum in traditione alterum in scismate, sed utraque mala et uno tempore et iisdem auctoribus videntur esse commissa'. Wenn er auch, worauf zu achten ist, vermeidet, von zwei A. zu sprechen, so liegt für ihn die Verantwortung für Verrat u. Schisma doch offensichtlich u. ausschließlich bei den Donatisten. Der am 26. IV. 411 veröffentlichte Entscheid, mit dem der mit der Durchführung der Konferenz in Karthago beauftragte Tribunus u. Notarius Fl. Marcellinus (ProsAfrChr 671/88) die Versammlungen der Donatisten für ungesetzlich erklärt, steht in direkter Linie der Feststellungen des Optatus, die Augustinus bestätigt u. bestärkt hatte. Die Sache des christl. A. war damit für die Nachwelt keineswegs entschieden. Nachdem zunächst die klass. Kirchengeschichtsschreiber (S. Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 12 [Paris 1702] 1078) u. Historiker A.s (Monceaux) die katholische These gutgeheißen hatten, hat das ‚Dossier des Donatismus' in den letzten 100 Jahren nicht nur neue Archivarbeiten veranlaßt (zuerst L. Duchesne: MélArchHist 10 [1890] 589/650; ein neues, umfassendes Unternehmen von J. L. Maier ist noch nicht abgeschlossen); erfolgt sind vielmehr auch eine Reihe von Stellungnahmen, die sich praktisch zum Anwalt der einen oder anderen Seite machen. Dabei haben implizite Motivationen philosophischer oder religiöser Art insbesondere Ch.-A. Julien (Histoire de l'Afrique du Nord [Paris 1931]), Ch. Courtois (Les Vandales et l'Afrique [Paris 1955]) u. J. P. Brisson (Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale [Paris 1958]; zu den Ansichten sowjetischer Gelehrter vgl. P. Gacic: Annales H. E. S. 12 [1957] 650/61) dazu bewogen, den Donatismus als das allein wirklich africanische Christentum darzustellen, wohingegen der Katholizismus des Einverständnisses mit Rom mehr als verdächtig sei. Am weitesten in diese Richtung

ist W. H. C. Frend (The Donatist church. A movement of protest in Roman North Africa [Oxford 1952; [2]1971]; *Donatismus) gegangen, jedoch hat besonders die Diskussion um das Circumcellionentum gezeigt, daß die Probleme weniger einfach liegen (Mandouze, Augustin 357/60). E. Tengström (Donatisten u. Katholiken. Soziale, wirtschaftliche u. politische Aspekte einer nordafrikan. Kirchenspaltung [Göteborg 1964]) läßt erkennen, daß wir zu einem Stand der Frage sozusagen vor Frend zurückgekehrt sind (P.-A. Février, Toujours le donatisme. À quand l'Afrique?: RivStorLettRel 2 [1966] 233). – Die Kenntnis des christl. A. kann nur gewinnen, wenn heutige Historiker, die den Anfängen des Streits noch entfernter stehen als die Africaner des 4. oder 5. Jh., nicht den Irrtum begehen, A. seines einen oder anderen Bestandteils zu berauben, indem sie im nachhinein entscheiden wollen, was africanisch oder africanischer, was dies weniger oder gar nicht ist (A. Mandouze, Encore le donatisme. Problème de méthode posé par la thèse de J.-P. Brisson: AntClass 29 [1960] 61/107). Bei aller Anerkennung der Bemühungen Frends, durch religionsgeschichtliche Untersuchung zu ermitteln, was dies- u. jenseits des Christentums die african. Kontinuität ausmacht, lehnt es P. Brown (Religious dissent in the later Roman Empire. The case of North Africa: History 46 [1961] 83/101) mit A. H. M. Jones (Were ancient heresies national or social movements in disguise?: JournTheolStud NS 10 [1959] 280/98) ab, die frühen Häresien auf verkappte nationale oder soziale Bewegungen zurückzuführen. Für Brown (aO. 90) ist der african. Donatismus nur ‚ein Teil der großen Revolution, die der Aufstieg des Christentums in der lat. Welt verursachte'. Diese Stellungnahme hat den Vorzug, die Originalität des Christentums u. die Einheit A.s wiederherzustellen, das damit zu seiner Identität zurückfindet, die nicht allein durch den Donatismus bestimmt wird, ihn aber auch nicht ausschließt.

5. Prosopographische Erkenntnisse. Die Anerkennung der Einheit des christl. A. darf aber nicht die Rückkehr zu den Anschauungen Monceaux' bedeuten. Heute ist auf eine sorgfältige Anwendung prosopographischer Methoden nicht mehr zu verzichten. In Erwartung einer umfassenden Auswertung der mit der ‚Prosopographie de l'Afrique chrétienne' zur Verfügung stehenden Materialien ist schon jetzt auf einige eindeutige Ergebnisse aufmerksam zu machen, die bestimmte Wesenszüge der african. Persönlichkeiten genauer kennzeichnen: 1) Eine Anzahl der Christen oder (zusätzliches Indiz für die engen Beziehungen zwischen Christentum u. Heidentum) Nichtchristen, die eine Rolle in der Geschichte des african. Christentums gespielt haben, erscheinen in den Quellen nur als Roboter einer Polemik, die sich für Geschichte ausgibt (Mandouze, Le donatisme aO. [o. Sp. 181] 365). Derartige polemische Exempla sind vor allem der Prokonsul Anulinus (ProsAfrChr 78/80) gegenüber den Heiden, der Bischof Optatus v. Thamugadi (ebd. 797/801) gegenüber den Donatisten, eine Anzahl hoher kaiserlicher Beamter (Leontius, Macarius, Paulus, Romanus, Ursacius), die von Katholiken wie Donatisten gegeneinander benutzt werden (ebd. 632. 655/8. 838/41. 997f. 1100. 1235). – 2) Den Ursprung des Dramas zu bestimmen, bleibt weiterhin schwierig; denn genaue Nachrichten fehlen nicht nur über Männer wie Mensurius, den letzten katholischen Bischof von Karthago vor der Kirchenspaltung (ebd. 748f), oder Maiorinus, den ersten donatistischen (ebd. 666f), sondern sogar über die, deren Namen weit stärker Symbol der Spaltung sind: Caecilianus (ebd. 165/75) u. Donatus (ebd. 292/303). Die meisten der sie betreffenden zahlreichen Belege sind prosopographisch wertlos. Wenn gegenüber Caecilianus, der in der katholischen Apologetik als Mensch nicht in Erscheinung tritt, der Namensgeber des Donatismus für uns trotz allem deutlicher erkennbar wird, blieb es dennoch, trotz eingehender Untersuchungen, unmöglich festzustellen, ob dieser Name für eine oder mehrere (zwei, drei?) Personen steht. – 3) Trotz seiner Unvollständigkeit (s. Protokoll des 3. Tages) erlaubt ein amtliches Dokument wie die Gesta collationis Carthagini habitae inter Catholicos et Donatistas a. 411 (Conc. Carth. vJ. 411: CCL 149A; SC 194f. 224 [mit frz. Übers.]; Clavis PL[2] 724) bei systematischer prosopographischer Auswertung relativ leicht eine Korrektur des Bildes, das die meisten anderen Quellen (hauptsächlich katholischer Provenienz) von den großen Donatistenbischöfen wie Parmenianus, Montanus u. Adeodatus vermittelten, die beim Religionsgespräch als Wortführer auftraten (ProsAfrChr 816/21. 764f. 36/9). Wo hingegen diese Quelle konkurrierend ergänzt wird durch Augustins polemische Nutzung von (älteren oder jüngeren) Schriften oder Auszügen, bei anderer Gelegenheit gefertigte

Aufzeichnungen oder das Schweigen weiterer donatistischer Vertreter beim Religionsgespräch, verlangt die Erstellung eines Persönlichkeitsbildes vom Prosopographen eine äußerst sorgfältige Entschlüsselung des variablen polemischen Koeffizienten, der solcher Art Quellen innewohnt: danach erscheint eine Anzahl von Donatistenbischöfen, zB. Petilianus, Emeritus v. Caesarea, Gaudentius v. Thamugadi, in neuem, häufig weniger unvorteilhaftem, Licht (ebd. 855/68. 340/9. 522/5), so auch der donatistische Laie u. Grammatiker Cresconius, den wir nur aus Augustins Contra Cresconium kennen (ebd. 230/4). Wenn man sich auch davor hüten muß, aufgrund dessen das strahlende Bild eines ‚authentischen' A. zu entwerfen, das rein donatistisch gewesen sei, so wird dennoch endgültig der Popanz eines Donatismus weggefegt, dessen Adepten allesamt Dummköpfe oder Fanatiker gewesen wären. – 4) Nicht allein das Gesicht der Donatistenkirche sieht sich durch die prosopographische Forschung verändert. Auch die katholische Kirche A.s erscheint nicht mehr in demselben Licht: man kann sie nicht länger mit einem Wort als die Kirche des hl. Augustinus charakterisieren. Wenn dieser auch in theologischer wie pastoraler Hinsicht, wegen des Umfangs seiner Schriften u. der Qualität seiner Reden ihr bedeutendster Vertreter bleibt, so ist er doch nicht mehr der einzige, von dem ausgehend man durch bloße Ausweitung das christl. A. rekonstruieren dürfte. Wie bzgl. der Donatisten ergibt die genaue Auswertung der Beiträge der katholischen Vertreter beim Religionsgespräch von Karthago, daß dieses nicht, wie lange angenommen, vollständig beherrscht worden wäre vom Bischof von Hippo: auf dem Höhepunkt der persönlichen Angriffe auf Augustinus (Conc. Carth. vJ. 411 gesta 3, 243/5 [CCL 149A, 239f]) retten Geschick u. Können des Possidius u. des Alypius die Situation (zu diesen s. ProsAfrChr 890/6. 53/65). Neben den übrigen engen Freunden Augustins, deren Persönlichkeit nunmehr deutlicher wird (zB. Evodius v. Uzali: ebd. 366/73), läßt die Anwendung prosopographischer Methoden auf die Texte der african. Konzilien (CCL 149) die Statur herausragender katholischer Bischöfe, häufig Ersthierarchen ihrer Provinz, klarer hervortreten (zB. Megalius, Mizonius, Novatus, Sanctippus, Silvanus Summensis, Valentinus Vaianensis: ProsAfrChr 741f. 756f. 783f. 1029/31. 1081/3); zu ihnen gehört auch der bemerkenswerte Bischof Valerius v. Hippo (ebd. 1139/41), dessen Presbyter, später Koadjutor, Augustinus war. – 5) Die beiden umfangreichsten Einträge der ‚Prosopographie', die zu Flavius Marcellinus, dem Vorsitzenden des Religionsgesprächs vJ. 411 (s. o. Sp. 184), u. zu Aurelius (ProsAfrChr 105/27), vier Jahrzehnte lang Bischof von Karthago (vor 397/vor 20. VII. 430), ergeben zwei einander ergänzende Bilder, die nicht nur das christl. A. der Epoche Augustins, sondern das der Zeit seit 303 besser erkennen lassen. Einerseits betreffen nämlich die Äußerungen des Marcellinus im Gespräch von 411 die Geschichte des Donatismus seit seinen Anfängen; denn der Streit um die Verlesung der Archivstücke zwingt dazu, bis zu den Fragen um die ursprüngliche ‚traditio' zurückzugehen. Anderseits ist die konziliare Erfahrung des Aurelius nicht allein beachtlich wegen der Dauer seines Pontifikates, die ihm häufig Gelegenheit gab, die katholischen Bischöfe nicht nur der Proconsularis, sondern ganz A.s zu versammeln, um von den Umständen aufgeworfene theologische u. disziplinäre Probleme gemeinsam zu regeln (Ch. Munier, La tradition littéraire des conciles africains [345/525]: RechAug 10 [1975] 7/10). Das Bestreben, nicht im Widerspruch zu früheren Entscheidungen zu handeln, führt zudem auf späteren Konzilien zur Verlesung alter Canones u. gelegentlich, so 397 in Karthago, wo die Bestrebungen des Konzils in Hippo vJ. 393 wieder aufgegriffen werden, zu ausdrücklichen Rekapitulationen (Breviarium Hipponense: CCL 149, 30/53).

b. Augustinus u. Africa. An dieser Stelle geht es nicht um eine Neubearbeitung des Art. *Augustinus (zu seinen Werken [Clavis PL[2] 250/357] s. Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 419/35. 637/43). Nach dem Überblick über das A., unter dessen Bedingungen Augustinus, seine Freunde u. Gegner wirkten (o. Sp. 177 ff), soll hier über den Africaner Augustinus gehandelt u. aufgezeigt werden, wie in ihm das christl. A. in Erscheinung tritt. Der veränderte Blickwinkel wird vor allem daran deutlich, daß der *Donatismus nicht länger im Vordergrund steht; der vormals manichäische Africaner Augustinus hat nämlich bei seiner Hinwendung zum Christentum nie daran gedacht, sich den Donatisten anzuschließen. Gleich zu Anfang sei betont, daß Augustinus im Gegensatz zur donatistischen Exegese u. Theologie es stets abgelehnt hat, A. zu einer bevorzugten ekklesiologischen Kategorie zu machen. Darin folgt

er Optatus v. Mileve, der seinen Gegnern vorhält (2, 1 [CSEL 26, 34]): Christus vos cum ceteris in societatem regni caelestis invitat et coheredes sitis hortatur, et vos eum in hereditate sibi a patre concessa fraudare laboratis, dum Africae partem conceditis et totum terrarum orbem, qui ei a patre donatus est, denegatis. Wie Optatus kann Augustinus kein african. Sektierer sein; das stünde im Widerspruch zu seiner Logik (das Ganze steht über den Teilen) u. zu seinem Katholizismus: catholica per cuncta crescente, illa (pars Donati) et in ipsa Africa cotidie minuitur (c. Cresc. 3, 64, 71). Mit ganzer Kraft wendet sich Augustinus gegen die Anerkennung ,irgendeines donatianischen oder numidischen Vorrechts' (ebd. 4, 25, 32). Die Äußerung belegt die Gefahr, daß man selbst A. für noch zu groß hielt, um rein bleiben zu können (Beleg: die örtlichen Schismata innerhalb des Donatistenschismas [ebd. 4, 50, 73]). Für Augustinus gilt die Kurzformel: A., ja, A. allein, nein. Diese Ausgewogenheit, deretwegen Augustinus von den einen beschuldigt wird, zu sehr Africaner, von den anderen, es nicht genügend zu sein, läßt sich in seinem Leben u. Werk an mehreren Punkten aufzeigen:

1. Familiäre Komponenten. Was wir über Augustins Vorfahren wissen (Mandouze, Augustin 71/4), läßt einen Stammbaum erkennen, der aus ihm einen typischen Vertreter des A. seiner Zeit macht, nicht etwa, wie man aus dem Namen seines Vaters Patricius ableiten möchte, einen Römer von Geblüt, dessen Vorfahren irgendwann Italien verlassen hätten, oder einen Punier, dessen Vorliebe für theophore Namen sich in der Namensgebung seines Sohnes Adeodatus offenbare, oder einen Berber, wie die Lautung des Namens seiner Mutter Monnica, vor allem aber sein persönliches Verhalten verrate. Wie bei der Bewertung des Donatismus verbinden sich bei dieser Frage meist tendenziöse Verallgemeinerungen u. moderne Anschauungen. (So konnte zB. die kolonialistisch-paternalistisch gefärbte Konstruktion eines R. Pottier [S. Augustin le Berbère (Paris 1945)] nach der Unabhängigkeit Algeriens gegen die These eines arabischen Maghreb benutzt werden.) Ohne Zweifel ist Augustin schlechthin ein Afer u. gehört damit zu den Africanern, deren überbordendes Temperament Monceaux (zT. übertreibend) beschrieben hat; es kennzeichnet die im Lande geborenen heidn. wie christl. Autoren gleichermaßen (Africains, bes. 1/132).

2. Vernachlässigung der Realia. Läßt sich vielleicht eine genauere Kenntnis A.s gewinnen, wenn man aus Äußerungen Augustins erhebt, was er über das Alltagsleben in A. beifällig vermerkt, betont herausstellt oder beiläufig mitteilt? Die beiden ersten Vorgehensweisen finden sich nirgendwo, u. auch Augustins Gelegenheitsbemerkungen, ohnehin von begrenztem Wert, ergänzen nur unwesentlich unsere Kenntnisse vom A. dieser Zeit. Auch Augustinus enttäuscht damit die neuzeitlichen Forscher, die bei den Alten Angaben über die Realia ihrer Umgebung suchen. Diese haben es für unnötig erachtet, ihren Lebensraum zu beschreiben, weil er den Zeitgenossen nicht minder vertraut war als ihnen selbst. Augustinus kann uns aus zwei Gründen nicht als Dokumentar der african. Welt dienen: In A. geboren u. dort 71 seiner 76 Lebensjahre wirkend, besaß er zum einen nur geringe Möglichkeiten, anderes zu erfahren, was ihn auf african. Besonderheiten hätte aufmerksam machen können. Beispiele sind der Ölreichtum A.s, auf den der Gast von Cassiciacum kaum angespielt hätte, wäre er nicht von der sparsamen Beleuchtung in Italien beeindruckt gewesen (ord. 1, 3, 7), oder (auf anderer Ebene) Augustins africanischer Akzent, der ihn, wie er empfand, nachteilig unterschied von den Einwohnern Italiens, mit denen er, zeitweilig fern seiner Heimat, Umgang pflegen mußte. Seine Beobachtungen beschränkten sich nicht allein auf Unterschiede zwischen Italia u. A. In A. selbst erfährt der ,Numidier' bei seiner weitesten Reise (in die Mauretania Caesariensis), daß die Bewohner von Caesarea (Cherchell) sich zu bestimmter Jahreszeit eigenartig benehmen. Dann stritten Mitbürger u. sogar Familienangehörige miteinander u. drohten, sich gegenseitig mit Steinwürfen zu töten (doctr. christ. 4, 24, 53). Diese Bemerkung ist nicht durch ein Bemühen um makabres oder exotisches Pittoreskes veranlaßt, sondern durch das Bedürfnis, die Wirkung des erhabenen Stils bei Gelegenheit zu unterstreichen, hier im Dienst des ängstlichen u. schließlich erfolgreichen Bemühens, Blutvergießen zu vermeiden. – Zweiter Grund für die spärlichen Angaben Augustins zu den Realien ist, daß der Verfasser der Confessiones das bei ihm doch so reiche Imaginäre (vgl. P. Cambronne, Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les confessions de s. Augustin 1/3 [Paris 1982]) wesentlich in den Dienst der inneren Erfah-

rung stellt u. sich nur ausnahmsweise auf Landschaften bezieht, die er betrachtet u. schildert. Wenn Augustinus einen Beitrag zur historischen Geographie leistet, so geschieht dies stets unabsichtlich u. als Illustration einer polemischen u./oder theologischen Argumentation. So dient die Bemerkung über die Hochebenen Numidiens, die baumlos sind, aber reiche Ernte bringen (serm. 46, 16, 39), allein zum Beweis für die Nichtigkeit des donatistischen Anspruchs, auf Numidien beziehe sich die biblische Äußerung über einen mons umbrosus (Février aO. [o. Sp. 185] 236). Solche seltenen Detailangaben (zB. en. in Ps. 148, 10 über das nackte Gätulien) sind gewiß glaubwürdig, in der Regel aber sucht Augustinus (im Geist) nach dem Berge Sion.

3. *Transmarinus.* So sehr also, von einigen eher klimatischen Angaben abgesehen (O. Perler, Les voyages de s. Augustin [Paris 1969] 50/2), die Befragung des Werkes Augustins, was die materielle Kenntnis A.s betrifft, enttäuscht, ebenso sehr erweist sich die Anschauung, die Augustin über Rom u. dessen Geschichte äußert, als die eines transmarinus, dessen africanische Stellung ihm eine Distanz erlaubt, die gewöhnlich seinem Denken u. gelegentlich auch seinem Handeln wohltut. Es ist beispielsweise völlig vergeblich, sich die Frage nach einem möglicherweise african. Aspekt von De Trinitate (Clavis PL² 329) zu stellen, hingegen völlig offensichtlich, daß De civitate Dei (nicht nur in den ersten Büchern, sondern in seiner gesamten Problematik) ein Werk ist, das keinen Römer zum Verfasser haben kann (Mandouze, Augustin 290/330). Damit wird die Debatte nicht auf die traditionelle Fragestellung: Augustinus für oder gegen Rom? zurückgeführt, wie sie sich noch auf dem Augustinuskongreß von 1954 (Augustinus Magister 3 [Paris 1955] 210f) stellte, nach F. G. Maier (Augustin u. das antike Rom [1955]) aber nicht mehr gestellt werden kann. Wenn auch das, was Maier (ebd. 5. 142/4) den ,radikalen' Charakter des Christentums Augustins nennt, ausschließt, der ,african. Patriotismus' könne für Augustin jemals entscheidendes Motiv gewesen sein, so hindert anderseits nichts, mit E. Hendrik (Augustinus en het Imperium Romanum: Annalen van het Thijmgenootschap 44 [1956] 95/110) bei Augustinus die Koexistenz eines vernunftbestimmten röm. u. eines gefühlsmäßigen african. Patriotismus anzunehmen (wobei dieser Begriff unbelastet von der neuzeitlichen Geschichte zu verstehen ist). Jedenfalls führen die unmittelbar von Ortskenntnis, bes. der politisch-religiösen Situation der am african. Limes lebenden Bevölkerung, angeregten Überlegungen Augustins zu seiner Behauptung, die Universalität des göttlichen Heilsplans werde von den Schwierigkeiten des Reiches u. Niederlagen Roms nicht beeinträchtigt (ep. 199, 12, 46). Allerdings besitzt unser Africaner aus dem Norden weder ein ausgeprägtes Interesse für die einheimische Bevölkerung in den Grenzbezirken der Provinz (A. Mandouze, L'église devant l'effondrement de la civilisation romaine: RevHistPhilosRel 41 [1961] 10) noch gegenüber den **Barbaren eine weniger röm. Einstellung als Orosius u. Salvianus (H.-J. Diesner, Orosius u. Augustinus: ActAntAcadHung 40 [1963] 89/102). Aber angesichts der Plünderung Roms iJ. 410 stößt der african. Erbe römischer Kultur keinen Schmerzensschrei wie Hieronymus aus. Schließlich sind es nicht die Römer, sondern alle Völker, denen der Herr eidlich versprochen hat, sie dem Volk Abrahams zu verbinden (ep. 199, 12, 47). So täuschen sich der Heide Volusianus u. der Christ Marcellinus, beide von Rom nach Karthago übergesiedelt, keineswegs, wenn sie, jeder auf seine Art, empfinden, daß die Antwort auf die Infragestellung Roms durch die Ereignisse vJ. 410 nur in A. u. von einem Africaner gegeben werden konnte (vgl. ep. 135f. 138). Daraus erwächst in der Tat der ,Gottesstaat' (vgl. K. Thraede, Art. Gottesstaat [Civitas Dei]: o. Bd. 12, 58/81).

4. *Religiöse Sitten der Africaner.* Wenngleich Augustins ,Gottesstaat' in dem Bestreben, eine christl. Geschichtstheologie (H.-I. Marrou, Théologie de l'histoire [Paris 1968]; *Geschichtsphilosophie) zu erstellen, dies ohne Scheu in Auseinandersetzung mit einer aus Varro geschöpften Theologie des Heidentums tut, so schließt dieses Unternehmen doch nicht eine Art Gesamtbild der heidn. Praxis, u. zwar nicht der römischen, sondern der eigentlich africanischen, aus, das gelegentliche Mitteilungen in Briefen, Predigten u. Traktaten zu vervollständigen gestatten (F. G. L. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1958], bes. 67/97). Auch in diesem Panorama gehen spärliche Auskünfte über africanische Realien einher mit starkem Interesse am Verhalten der Africaner. So wüßte man gerne mehr über das Fest, das Augustinus beiläufig als festivitas sanguinis erwähnt (vgl. A.-M. La

Bonnardière, Recherches de chronologie augustinienne [Paris 1965] 19/22). Im Gegensatz dazu beschreibt er sehr lebendig die verschiedenen Beweggründe, aus denen Heiden, insbes. die Gebildeten, nach der christl. Initiation verlangen, u. verbreitet sich darüber, wie der Katechet sie aufnehmen soll (catech. rud. 7, 11/9, 13). Auch bzgl. anderer Aspekte des gesellschaftlichen u. religiösen Lebens in A. läßt sich der gleiche Wechsel zwischen kurzen technischen Mitteilungen über Sachen u. breiten Ausführungen über Personen beobachten. So kann der von Natur aus allusive Charakter des Briefgenus uns nur unbefriedigende Auskünfte über die Audientia episcopalis geben (vgl. A. Steinwenter, Art. Audientia episcopalis: o. Bd. 1, 915/7 [mit Lit.] u. P. E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 471/4); tatsächlich aber hat Augustinus, trotz seiner Bemühungen, sich diesen Vor- u. Nachmittage ausfüllenden menschlichen Angelegenheiten zu entziehen (ep. 213, 5), häufig den Großteil seiner Zeit mit schiedsrichterlicher Tätigkeit in Streitfragen jeglicher Art (Erbstreitigkeiten, Schuldfragen, *Asylrecht usw.) verbracht, die alle Schichten der african. Gesellschaft, Heiden wie Christen, betrafen (Mandouze, Augustin 150/4). Ähnlich steht es um familiäre Anspielungen, zT. namentlicher Art (s. zB. ProsAfrChr 155 [Bonifatius nr. 14] u. 1121 [Tutuslymeni]), die der neuzeitliche Leser liest, ohne zu seinem Bedauern Genaueres zu erfahren (vgl. van der Meer aO. 150/217). Bruchstückhaft bleiben auch die Nachrichten über die christl. *Gastfreundschaft in A., eine Übung, über die man angesichts der Existenz eines Xenodochiums in Hippo Regius (Perler aO. 106/15; *Herberge) hätte mehr erwarten dürfen. Abgesehen von einer Äußerung über ihre Haarlänge (op. monach. 33, 41), hofft man auch vergeblich auf Auskünfte über die Lebensformen der african. Mönche, deretwegen der Bischof von Karthago den Organisator u. Gesetzgeber des african. Mönchtums um die Abfassung von De opere monachorum (Clavis PL² 305) gebeten hatte. Will man mehr wissen über das heikle Verhältnis von Klerikerstand u. Konventleben, ist man angewiesen auf die Streitfälle, die öffentliche Stellungnahmen erforderten (wie iJ. 425/26 in der Gemeinde von Hippo Regius, vgl. serm. 355f) oder zT. mühsame Verhandlungen zwischen den Bischöfen (etwa Augustinus, Alypius u. Samsucius über das Erbe des Mönchspriesters Honoratus [vgl. ProsAfrChr 567f]). Solche Verhandlungen waren kaum weniger schwierig, wenn die Ordination eines niedrigen Klerikers zwei Bischöfe derselben Kirche A.s in Gegensatz zueinander brachte (vgl. den Streit um den Lektor Timotheus [ebd. 1113f]). Gelegentlich (u. nicht nur in Streitfällen) tritt das lebhafte christl. Engagement in den Ortskirchen offen zutage u. gestattet eine detaillierte Dokumentation, am Leben des christl. A. ausnahmsweise als Zeuge teilzunehmen. Solche Beispiele sind: am 2., 3. u. 4. V. 395 in der Leontiusbasilika zu Hippo der Streit zwischen Augustinus u. seinen Gläubigen über Auswüchse bei der Feier von Heiligenfesten (ep. 29; Mandouze, Augustin 644/52); iJ. 411 die Frage der Weihe des Pinianus, die in der Kirche zu Hippo zu feindlichen Äußerungen gegenüber dem Bischof Alypius v. Thagaste führt (ep. 124/6, bes. 125; Mandouze, Augustin 629/35); Ende 425/Anfang 426 die Infragestellung der klerikal-monastischen Ordnung des Presbyterium/Episcopium Augustins u. schließlich ihre endgültige Annahme vor der ganzen Gemeinde (serm. 355f; ProsAfrChr 135. 388. 592. 634f. 834f. 1076. 1127f); am 26. IX. 426 die feierliche Sitzung, in der der Presbyter Heraclius (Eraclius) durch Akklamation zum künftigen Nachfolger Augustins bestimmt wurde (ebd. 356/8). Hinzuzufügen sind noch der Ostersonntag u. -dienstag iJ. 425 (22. u. 24. III.), als zunächst Paulus, dann seine Schwester Palladia (ebd. 844f. 809f) bei der Memoria des hl. Stephanus durch ein Wunder geheilt wurden u. ihre Heilung vor dem versammelten Volk bezeugten: Diese Zeugnisse fügen sich ein in die lange Serie der Libelli miraculorum von Hippo Regius u. Uzali, von denen sich lebendige Spuren finden im 22. Buch von De civitate Dei u. in De miraculis s. Stephani, einem anonymen Werk, in dem eine Anzahl von Personen vorkommt, die alle Schichten der african. Gesellschaft im ersten Drittel des 5. Jh. vertreten. In dieser Galerie fehlen *Frauen nicht, was das Bild einer Gesellschaft vervollständigt, in der die (statistisch allerdings begrenzte) weibliche Prosopographie bestimmt ist von psychologisch u. soziologisch sehr interessanten Persönlichkeiten wie Ecdicia, Fabiola, Felicia, Florentina, Maxima, Sapida u. Seleuciana, wenngleich Einzelheiten fehlen (ProsAfrChr 333f. 380. 399. 467f. 717. 1032. 1058).

5. Gewisse Vorherrschaft Augustins u. Africas. Die Darstellung innerkirchlicher Proble-

me darf jedoch nicht zu der Vorstellung verleiten, im christl. A. der Zeit Augustins hätten die Katholiken in Unkenntnis derer leben können, die ihren Glauben nicht teilten. Im Gegenteil, A. ist stets ein Land gewesen, in dem Nachrichten umliefen, sogar dort, wo man Abschottungen u. Verbote vermuten würde. Allerdings bedurfte es geduldiger Arbeit, um die weithin geheime oder sich in die rechtgläubigen Gemeinden einschleichende Organisation des african. Manichäismus zu erforschen (Decret). Während Augustins Contra Faustum sich mit schriftlich vorliegenden Capitula auseinandersetzt, gilt das nicht für die Kontroversen des Bischofs von Hippo mit dem Manichäerpriester Fortunatus (ProsAfrChr 490/3) u. dem manichäischen Electus Felix (ebd. 417f). Am 28. u. 29. VIII. 392 sowie am 7. u. 12. XII. 404 versammelt sich in Hippo Regius die Menge, das eine Mal in den Sossius-Thermen, das andere Mal in der Friedenskirche, um diese Disputationen zu verfolgen (F. Decret, Aspects du manichéisme dans l'Afrique chrétienne [Paris 1970]). – Dieses typisch africanische Schauspiel bleibt keineswegs beschränkt auf Streitgespräche zwischen Augustinus u. Vertretern des Manichäismus; denn um 397 tritt er auf gleiche Weise dem Donatistenbischof Fortunius v. Thubursicu Numidarum entgegen (ProsAfrChr 500/3), zwischen 404 u. 411 in Karthago dem arianischen Comes domus regiae Pascentius (ebd. 827/9), am 20. IX. 418 debattiert er in der Kirche von Caesarea mit seinem alten Widersacher Emeritus, Donatistensprecher beim Religionsgespräch von 411 (s. o. Sp. 187), iJ. 427/28 in Hippo mit einem Arianerbischof Maximinus (ProsAfrChr 731). Im Verlauf dieser Debatten, heutigen Sportveranstaltungen nicht unähnlich, liefert die Anteilnahme des Volkes durch Anfeuerungsrufe, Zornausbrüche, Widersprüche den Beweis, daß sich A.s Christen zutiefst zum einen hinter Augustinus, zum andern gegen ihn gestellt hatten (Mandouze, Augustin 146/9). Unrecht aber hätte man, blickte man zwar in A. über die Grenzen der katholischen Kirche, nicht aber innerhalb dieser über A. hinaus. Zwei Beispiele sind kennzeichnend: Als Augustin Anfang 426 das Versprechen der Mitglieder des Presbyteriums entgegennimmt, nicht mehr gegen das Armutsgelübde zu verstoßen, begleitet er den Ausdruck seiner Befriedigung mit einer feierlichen Drohung: ‚Wenn ich wieder jemanden als Besitzer ertappe oder bei der Abfassung eines Testaments, dann streiche ich ihn von der Liste der Kleriker. Er kann tausend Konzilien gegen mich einberufen, fahren, wohin er will, um etwas gegen mich zu unternehmen, er kann wohnen, wo er will, aber, so wahr mir Gott helfe, wo ich Bischof bin, wird er nicht Kleriker sein!' (serm. 356, 14). Der Africaner ist Herr im eigenen Hause, selbst Rom hat dort anscheinend nichts zu sagen. Anderseits jedoch gesteht das christl. A. nicht zu, daß der Römische Stuhl Entscheidungen für die ganze Catholica fällt, ohne A. anzuhören, selbst dann nicht, wenn im Gegensatz zum (spezifisch africanischen) Donatistenstreit die völlig anders gelagerte Gefahr des Pelagianismus die ganze Christenheit bedroht. Als Papst Zosimus dessen Verurteilung durch seinen Vorgänger in Frage stellt, veranstalten Aurelius v. Karthago u. Augustin v. Hippo Regius auf africanischem Boden zwei Konzilien, um dem röm. Bischof die bleibende Entscheidung der african. Kirche zu verdeutlichen. Prosper v. Aquitanien bleibt es vorbehalten, den errungenen Sieg so zu charakterisieren: ‚Du, A., läßt mit größtem Eifer die Angelegenheit des Glaubens voranschreiten. Was Du entscheidest, wird von Rom gebilligt u. von den Herren der Erde befolgt' (carm. de ingrat. 1, 72f. 78).

c. Schriften u. Schriftsteller. 1. Pars Donati. Die Donatistenkirche, die sich als Gemeinschaft der Verfolgten verstand, hat nicht zuletzt deshalb hagiographische Literatur verfaßt. Erhalten haben sich 1) teils oberflächliche, teils tiefgreifende donatistische Bearbeitungen historischer Berichte über Märtyrer der Diokletianischen Verfolgung: eine Passio Crispinae (Clavis PL² 2049a; BHL 1989), eine Passio Cypriani (vgl. H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires² [Bruxelles 1966] 69), die Passio der Märtyrer von Thuburbo: Maxima, Donatilla u. Secunda (Clavis PL² 2063; BHL 5808; vgl. H. Delehaye: AnalBoll 54 [1936] 296/300), eine Passio der Märtyrer von Abitina: Saturninus, Dativus u. Gefährten (Clavis PL² 2055; BHL 7492; vgl. Delehaye, Passions aO. 84f); 2) finden sich drei von zeitgenössischen Hagiographen verfaßte Passiones donatistischer Blutzeugen (ebd. 85f): Der sog. Sermo de passione Donati et Advocati (Clavis PL² 719; BHL 2303 [b]) schildert, mit heftiger Polemik gegen die kaiserliche Religionspolitik, eine Verteidigung karthagischer Donatistenbasili-

ken in den Jahren zwischen 316 u. 321 (ProsAfrChr 303). Die beiden anderen Schriften gelten Ereignissen vJ. 347. Die Passio Marculi (Clavis PL² 720; BHL 5271) berichtet vom Tod des bekanntesten Opfers der Marciana tempora, des numidischen Bischofs Marculus, eines zum *Donatismus bekehrten Heiden (ProsAfrChr 696f). Die in Briefform verfaßte Passio der Maximianus u. Isaak (Clavis PL² 721; BHL 4473), zweier im karthagischen Gefängnis gestorbener bzw. im Meer ertränkter Märtyrer (ProsAfrChr 718f. 609f), wurde wahrscheinlich von Macrobius (s. u.) für die Donatistengemeinde von Karthago geschrieben. In der Form unterscheidet sich donatistische Hagiographie nicht von der des katholischen A. (Delehaye, Passions aO. 86). – Theologische Traktate donatistischer Autoren sind weithin untergegangen oder nur aus katholischen Gegenschriften u. Zitaten bekannt. Die ,vielen' (Hieron. vir. ill. 93 Bern.) unter dem Namen des Donatus (s. o. Sp. 186) gehenden Schriften, darunter ein arianisierender oder arianisierter De spiritu sancto (oder De trinitate; Aug. haer. 185, 1), sind verloren. Gegen einen Donatus-Brief ,Über die Taufe' schrieb Augustinus sein (gleichfalls verschollenes) Werk Contra epistolam Donati (Bardenhewer 3, 489; Monceaux, Histoire 5, 120/39; ProsAfrChr 299f). Verloren sind auch die Schriften des unter Kaiser Constans wirkenden Vitellius Afer, darunter eine Apologie Adv. gentes (Gennad. vir. ill. 4 Bern.; Bardenhewer 3, 489f; Monceaux, Histoire 5, 144/8; ProsAfrChr 1225). Der später als Donatistenbischof in Rom amtierende Macrobius (Bardenhewer 3, 489; Monceaux, Histoire 5, 156/61; ProsAfrChr 662) ist wahrscheinlich Verfasser der o. gen. Passio Isacis et Maximiani, dagegen wohl kaum des von Gennadius (vir. ill. 5 Bern.) einem ehemaligen katholischen Presbyter gleichen Namens zugeschriebenen Buches Ad confessores et virgines (nicht erhalten; nach A. Hamman: PL Suppl. 1, 49 nicht identisch mit PsCypr. singul. cler. [Clavis PL² 721]). Fünf Schriften des Parmenianus v. Karthago (Bardenhewer 3, 871f; Monceaux, Histoire 5, 227/31; s. o. Sp. 186) über die Taufe, die Kirche, die Anfänge der Kirchenspaltung, die erlittenen Verfolgungen u. ausgewählte Schrifttexte widmete der Katholik Optatus v. Mileve eine eingehende Widerlegung (s. o. Sp. 183). Den Psalmdichtungen des Parmenianus (Aug. ep. 55, 18, 34) stellte Augustinus seinen **Abecedarius, Psalmus contra partem Donati (Clavis PL² 330), entgegen. Ein aus Aug. c. Parm. bekanntes Mahnschreiben Parmenians an den Donatisten Tyconius kritisierte dessen katholisierende Anschauungen. Letzterer (2. H. des 4. Jh.) erzielte durch seine biblisch-exegetischen Arbeiten Anklang auch bei katholischen Zeitgenossen u. starke Nachwirkung. Mit seinem Liber regularum (Clavis PL² 709) verfaßte er das älteste faßbare lat. Kompendium biblischer Hermeneutik. Sein (nur zT. rekonstruierbarer) Kommentar zur Johannesapokalypse (Clavis PL² 710) hat die folgende abendländische Auslegungsgeschichte dieses Buches stark beeinflußt. Zwei weitere, wohl Zeitfragen gewidmete Schriften, De bello intestino u. Expositiones diversarum causarum (Gennad. vir. ill. 18 Bern.), sind verschollen (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 373f. 628; ProsAfrChr 1122/7). Petilianus v. Cirta (Bardenhewer 4, 512f; Monceaux, Histoire 6, 79/85; ProsAfrChr 855/61; s. o. Sp. 187) rief mit seinem Rundbrief an den donatistischen Klerus A.s Stellungnahmen Augustins (c. Petil. 1 u. 2) hervor, die ihn zu einer Entgegnung veranlaßten, an die sich erneut Gegenschriften beider Seiten (ebd. 3) anschlossen. Auf Petilianus' De unico baptismo antwortete die gleichnamige augustinische Abhandlung (Clavis PL² 336). Literarische Unterstützung erfuhr der Bischof von Cirta durch den Grammatiker Cresconius (s. o. Sp. 187). Einen echten oder fingierten donatistischen Libellus ,Über die Taufe' eines (Ps- ?)Fulgentius (ProsAfrChr 506f) widerlegt nach 411 ein katholischer PsAugustinus (adv. Fulg. Donat. [Clavis PL² 380]). Gaudentius v. Thamugadi (Bardenhewer 4, 513; Monceaux, Histoire 6, 202/19; 5, 329/33; ProsAfrChr 523) wandte sich um 422 mit Briefen an den Tribun Dulcitius (ebd. 330/3) gegen die Zwangsunion mit den Katholiken u. antwortete auf Augustins Gegenschrift (c. Gaud. 1) mit einem in der erneuten Entgegnung Augustins (ebd. 2) erhaltenen weiteren Brief. Zu Brieffälschungen u. -verfälschungen der Donatisten, wie Ps-Hieron. ep. ad Damas. (Anfang 5. Jh.), s. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum (1971) 267f. – Einzige Zeugen donatistischer Geschichtsschreibung sind einige african. Rezensionen des Libellus de genealogiis patriarcharum (Liber genealogus [Clavis PL² 2254]).

2. *Katholiken.* Zu Optatus v. Mileve s. o. Sp. 183f, zu Augustinus s. B. Capelle: o. Bd. 1,

981/93 u. o. Sp. 188/96, zu den schriftstellerisch tätigen Freunden u. Schülern Augustins s. u. Sp. 202/5.

3. Manichäer. Die Fragen, welche Schriften bei den african. Manichäern (zu Lehre u. Geschichte s. *Manichäismus) umliefen u. welche davon in A. selbst verfaßt, nicht nur übersetzt wurden, sind wegen der Dürftigkeit der Quellen nicht umfassend zu beantworten. Die Originalwerke, seit 297 unter staatliches Bücherverbot fallend (vgl. W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 76), sind bis auf ein Frg. (s. u.) vollständig untergegangen, u. Zitate werden in Gegenschriften u. Disputationen (zumindest in den publizierten Acta), von wenigen Ausnahmen abgesehen, vermieden. Ehedem müssen manichäische Schriften in A. in zahlreichen Exemplaren verbreitet gewesen sein (Aug. c. Faust. 13, 6 [CSEL 25, 1, 384, 12]), die Qualität der Übersetzungen ins Lateinische war anerkannt (conf. 5, 6, 11 [CSEL 33, 97, 21]), die auch hier vorzügliche Ausstattung der Manuskripte wird gerühmt (c. Faust. 13, 6 [CSEL 25, 1 384, 13]). Von den in A. verbreiteten Übersetzungen von Schriften Manis u. seiner Schüler sind nur einige Titel u. Exzerpte bekannt. Fünf Mani-Schriften, darunter die Epistula fundamenti (s. u.), wurden im Besitz des Manichäers Felix (ProsAfrChr 417f) gefunden u. von diesem bei seiner Disputation mit Augustinus zurückgefordert (c. Fel. 1, 14 [CSEL 25, 2, 817, 17f]). Unklar bleibt, ob diese Zahl für einen african. Kanon manichäischer Hl. Schriften steht oder nur für die Anzahl bei Felix beschlagnahmter Werke (Decret aO. [o. Sp. 195] 105f). Aus dem als kanonisches Buch der Manichäer bekannten ‚Schatz des Lebens' zitieren Augustinus (c. Fel. 2, 5 [CSEL 25, 2, 832, 22/7]; nat. bon. 44 [ebd. 881/4]) u. Evodius (fid. 5, 14 [ebd. 952. 956f]). Der Bischof von Hippo kannte mehrere Mani-Briefe. Sie begannen alle mit: Manichaeus apostolus Iesu Christi (c. Faust. 13, 4 [CSEL 25, 1, 381, 5]; vgl. Ep. fund.: Aug. c. Fel. 1, 1 [25, 2, 801, 16f]). Manis Brief an die Perserin Menoch, wohl eines der im Fihrist des Ibn an-Nadīm (104 Flügel) mit gleicher Adresse genannten Schreiben der kanonischen Briefsammlung, ist zitiert bei Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 172 (PL 45, 1318). Wiederholt, bes. in der Gegenschrift Contra epistulam Manichaei quam vocant ‚fundamenti' (Clavis PL² 320; vgl. Decret 1, 107/23), setzt Augustinus sich mit dem ‚Brief der Grundlage' auseinander, einem als Mani-Brief geltenden, nach Aug. c. ep. fund. 5 (CSEL 25, 1, 197, 8) umfassenden Lehrschreiben, das offenbar regelmäßig in den Manichäer-Gemeinden A.s verlesen wurde (ebd. 197, 9). Die Gleichsetzung der Ep. fundamenti (Rekonstruktion: E. Feldmann, Der Einfluß des Hortensius u. des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, Diss. Münster [1975] 1, 247/357) mit einer bestimmten Schrift des manichäischen Kanons ist umstritten. Vorgeschlagen wurden u. a. das 1. im Fihrist genannte Sendschreiben Manis, das ‚Lebendige Evangelium', der Kommentar zum ‚Bild', das ‚Buch von den drei Zeiten' (= Manis ‚Buch der Mysterien' cap. 17). Da ein Patticus als Adressat des Briefes gesichert ist (Aug. c. ep. fund. 12, 14 [207, 25]; vgl. Filastr. haer. 62 [CSEL 38, 32]), spricht einiges dafür, daß die Ep. fundamenti dem im Fihrist (103 Flügel) genannten Großen Brief an Paṭṭīq entspricht, wobei überlieferungsgeschichtliche Anreicherung u. Umgestaltung nicht ausgeschlossen sind. Ein Pattēg (nicht identisch mit dem Vater Manis) ist als Gefährte des von Mani ausgesandten Missionars Adda bekannt, der Mitte des 3. Jh. bis nach Alexandreia kam (Turfan-Frg. M 2 [A. Böhlig, Die Gnosis 3 (Zürich 1980) 93]). Disputationes dieses von den african. Manichäern hochgeachteten (Faust.: Aug. c. Faust. 1, 2 [CSEL 25, 1, 252, 1/3]) Addas Adimantus (zur Identität des Trägers beider Namen s. Aug. c. adv. leg. 2, 42 [PL 42, 666]; vgl. F. Chatillon: RevMALat 10 [1954] 194/203) waren in A. verbreitet. Wohl nach dem Vorbild der Antitheses Markions (S. N. C. Lieu, An early Byzantine formula for the renunciation of Manichaeism: JbAC 26 [1983] 198) suchte das Werk die Autorität des AT durch Hinweise auf Widersprüche zum NT zu bestreiten. Ein Exemplar gelangte in Augustins Hände (retract. 1, 21, 1 [CSEL 36, 100]) u. wurde von diesem mit Contra Adimantum Manichaei discipulum (Clavis PL² 319) bekämpft (Decret 1, 93/104). Für den Kult der african. Manichäer müssen Übersetzungen, vielleicht auch einheimische Dichtungen von Psalmen u. Hymnen bestanden haben (Feldmann aO. 2, 334f). Ein lat. Psalmtext ist nicht erhalten geblieben; Fragmente eines Amatorium canticum überliefert Aug. c. Faust. 15 (CSEL 25, 1, 425; nach A. Adam, Texte zum Manichäismus² [1969] 2 vermutlich ein Stück des ‚Großen Evange-

liums'). Einziger namentlich bekannter africanisch-manichäischer Schriftsteller ist Faustus v. Mileve in Numidien (ProsAfrChr 390/7). Der einer heidn. Familie entstammende, angesehene manichäische Lehrer u. Bischof verband mäßige Kenntnisse der Grammatik u. Dichtung mit guten Bibelkenntnissen, besaß beachtliche Anziehungskraft als Redner (Aug. conf. 5, 6, 11 [CSEL 33, 97]) u. verfaßte, wohl im Exil nach 386, seine nur aus Augustins Gegenschrift (Contra Faustum Manich. [Clavis PL² 321]) bekannten ‚capitula', einen Leitfaden manichäischer Polemik in Gestalt von *Erotapokriseis, in dem er sich von den Heiden bewußt absetzt (Faust.: Aug. c. Faust. 20, 1. 3 [CSEL 25, 1, 535/7]; Decret aO. 51/70). Vermutlich im A. des 4./5. Jh. entstanden ist der manichäische Lehrtext, von dem ein christliche Einwände berücksichtigendes Bruchstück über die Pflicht der Auditores zur Unterstützung der Electi bei Tebessa gefunden wurde (PL Suppl. 2, 1378/88; Adam aO. 34f; vgl. E. Waldschmidt/M. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus = AbhBerlin 1926 nr. 4, 20).

III. Africa unter den Vandalen (439/533). (Zum Ganzen s. C. Courtois, Les Vandales et l'Afrique [Paris 1955]; H.-J. Diesner, Der Untergang der röm. Herrschaft in Nordafrika [1964]; ders., Das Vandalenreich [1966]; zur Kirchengeschichte s. Leclercq 2, 143/213; K. Baus, Das nordafrikan. Christentum vom Beginn der Vandalenherrschaft bis zur islamischen Invasion: H. Jedin [Hrsg.], Hdb. der Kirchengesch. 2, 2 [1975] 181/6; zur Literatur s. Courcelle; Textsammlung: F. Bertini, Autori latini in A. sotto la dominazione vandalica [Genova 1974]). Ein gutes Jh. lang, von 429 bis 533, wurde Nordafrika von den Vandalen beherrscht. In dieser langen Zeitspanne schwankte ihre Herrschaft in Gestalt wie Raum u. bot der Literatur recht unterschiedliche Entstehungsbedingungen. Die Eroberung selbst brachte zunächst Gewalt, Plünderung, Zerstörung, Brand u. Tod mit sich. Die Vandalen schlugen heute hier u. morgen dort zu, überließen dann aber die Bevölkerung wieder ihrem Schicksal. Später wurde ein Vandalenstaat errichtet, der nach vandalischem Selbstverständnis mit der Einnahme Karthagos durch Geiserich iJ. 439 entstand. Die Vandalen enteigneten Ländereien zugunsten des eigenen Volkes, setzten Africaner gefangen, vertrieben u. verschleppten sie, verfolgten Katholiken wie Donatisten, um die arianische Konfession der Sieger durchzusetzen (*Arianer). Der Herrschaftsbereich dieses Staates erstreckt sich schließlich nominell von Ceuta (Sebta) bis Tripolis; seine tatsächliche Macht beschränkte sich jedoch auf die Proconsularis (Nord-), Byzacena (Südtunesien) u. Numidia mit *Hippo Regius. Nicht gänzlich unterworfen wurden vor allem die beiden Mauretanien. – Obschon Enteignungen u. Vertreibungen nur zeitweise stattfanden u. Rückerstattungen u. Heimkehr aus dem Exil durchaus nicht ausgeschlossen waren, hat die Verfolgung u. Bedrängung der einheimischen Bevölkerung doch fast das ganze Jh. hindurch bis zum Herrschaftsantritt Hilderichs iJ. 523 angedauert. Sie wandelte sich freilich in der Form. Anfänglich, unter Geiserich (428/77) u. Hunerich (477/84), schreckte man vor Gewalt u. Brutalität nicht zurück. Später setzte man sanftere Mittel ein, bes. unter Thrasamund (496/523), der Apostaten mit Geschenken überhäufte u. vertriebene Bischöfe heimkehren ließ. Die beschriebenen Umstände erlaubten literarisches Schaffen nur zu Anfang u. Ende der Vandalenzeit, also vor der Staatsgründung bzw. unter den toleranteren u. gebildeteren Königen, d. h. vor 439 u. nach 484. – Zwischen beiden Daten klafft eine nahezu vollständige Leere. Dies gilt sogar für die Fachliteratur. Denn die beiden african. Übersetzer griechischer medizinischer Werke Caecilius Aurelianus aus Sicca (F. Kudlien: KlPauly 1, 994f) u. Cassius Felix (ders.: ebd. 1078), die zu dieser Zeit schrieben (Cassius Felix iJ. 447), weilten damals wohl kaum noch in A. Die Behauptung des Fulgentius, die Barbaren seien so sehr Feind jeglicher Bildung, daß sie Angeklagte sogleich hinrichteten, sobald diese auch nur ihren Namen schreiben könnten (mythol. 1, 17 [9 Helm]), ist recht ernst zu nehmen. Ihr entspricht des Dracontius Lob, der Grammatiker Felicianus habe Karthago den daraus verjagten ‚litterae' zurückgegeben u. in seiner Schule Barbaren (d. h. Vandalen) u. Romulussöhne vereint (Romul. 1, 13f [PL Suppl. 3, 1034]). Andere Texte zielen in dieselbe Richtung (Anth. Lat. nr. 287 Riese; Ferrand. vit. Fulg. 1 [12 Lapeyre]) u. lassen vermuten, der Unterricht sei zwar vielleicht nicht gänzlich unterblieben, die offizielle Schule aber habe für viele Jahre geschlossen bleiben müssen (vgl. A. de Prisco, Nota a Draconzio, Romul. 1, 12–14: Vichiana NS 3 [1974] 175/8).

a. Theologen. 1. Quodvultdeus. Der ersten

Periode gehören die zwölf Predigten an, die heute allgemein als Werke des karthagischen Diakons u. seit 437 dortigen Bischofs Quodvultdeus gelten (Clavis PL² 401/12; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 449. 646; Vorbehalte äußert noch M. Simonetti, Qualche riflessione su Quodvultdeus di Cartagine: RivStorLettRel 14 [1978] 201/7). In diesen fälschlich als augustinisch überlieferten Predigten wendet sich ihr Verfasser äußerst heftig gegen den Angreifer: ,Lupus est, agnoscite: serpens est, eius capita conquassate' (symb. 1, 13, 4 [CCL 60, 334]). In Karthago waren solche Äußerungen nur vor Einnahme der Stadt durch die Vandalen iJ. 439 möglich. Bald nach ihrer Eroberung wurde Quodvultdeus vertrieben u. verbrachte den Rest seines Lebens in Kampanien, wo er um 453 starb. Dort verfaßte er auch sein Werk Liber promissionum et praedictionum (Ausgabe mit wichtiger Einleitung von R. Braun: SC 101f; Clavis PL² 413), das Cassiodor (inst. 1, 1) Prosper v. Aquitanien zuwies u. das deshalb im Anhang zu dessen Werken veröffentlicht wurde (zB. PL 51, 734/838), obschon bekannt war, daß es nicht von ihm stammte. Die Schrift ist eine Art Heilsgeschichte, von Augustins ,Gottesstaat' beeinflußt u. angelegt als eine Folge von Auslegungen biblischer Texte, wobei der Verfasser nachzuweisen sucht, daß sich seit Anbeginn der Welt alle Vorhersagen u. Verheißungen durch Gottes Eingreifen erfüllt haben. Die Symbolik wirkt häufig äußerst subtil u. erstreckt sich auch auf die Zahlen u. nicht zuletzt auf zeitgenössische Vorgänge in A., die die heutige Zuweisung des Werkes an Quodvultdeus ermöglicht haben. – ProsAfrChr 947/9.

2. Anonym oder pseudonym überlieferte Predigten. Die african. Predigten der Vandalenzeit werfen ein vielschichtiges Problem auf. Zum einen gibt es unter den als unecht erkannten PsAugustiniana (vgl. P. P. Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques de s. Augustin [Steenbrugge 1976]) bzw. als Einzelstücke oder kleine Sammlungen viele Homilien, die noch auf eine genauere Zuschreibung als das anonyme Afer quidam et antiquus warten. Zum anderen bezeichnen Gennadius (vir. ill. 77 Bern.) Victor v. Cartenna u. Ferrandus Fulgentius v. Ruspe (vit. Fulg. 27) als große Prediger der Vandalenzeit. Doch von Victor kennen wir allein die ps-ambrosianische Schrift De paenitentia (Clavis PL² 854), also keine einzige Predigt. Fulgentius werden heute 7, 8 oder 10 Predigten zugeschrieben (Clavis PL² 828/35; Dubia: ebd. 836/41), aber eben nicht mehr. Wenn es gelingt, einen größeren Komplex african. homiletischer Texte der Vandalenzeit zusammenzustellen, die nach semantischen u. stilistischen Kriterien einem u. demselben Verfasser angehören, dürfte man demnach wohl sicher sein, daß diese Predigten auf Victor oder Fulgentius zurückgehen. Vorab ist freilich noch die Frage zu lösen, ob die anonymen Texte aus augustinischer oder späterer, vandalischer, Zeit stammen. Die Annahme, der Predigtstil werde nach Augustin zunehmend schlichter (vgl. zB. J. Leclercq: RevBén 56 [1945/46] 93/107; 57 [1947] 117/31; 58 [1948] 53/72; 59 [1949] 100/13) ist irrig. Der Stil erfährt vielmehr eine barocke Steigerung. In diesem Zusammenhang ist auf zwei Sammlungen hinzuweisen, die in dieser Hinsicht manche Überraschung in sich bergen könnten: die Predigtsammlung, die in PL 65 auf die Werke des Fulgentius folgt (Clavis PL² 844) u. die Sammlung im Cod. Casin. 12. – Das geschilderte Mißverständnis rührt vielleicht von der Veröffentlichung eines inzwischen berühmten Sermo In natali sanctorum innocentium her (Clavis PL² 245), den A. Wilmart Optatus v. Mileve zuschrieb (RevScRel 2 [1922] 270/302) u. damit in die Zeit vor dem Vandaleneinfall datierte. Mit Recht hat jedoch P. Courcelle (137_1) aus den historischen Anspielungen geschlossen, der Sermo sei in der Vandalenzeit u. von einem Bischof Optatus II v. Mileve (um 420) oder einem anderen gleichnamigen Africaner des 5. Jh. verfaßt worden. E. Romero Pose (Ticonio y el sermón In natali sanctorum innocentium [Exégesis de Mt. 2]: Gregorianum 60 [1979] 513/44) kehrt ohne ausreichende Begründung zur Frühdatierung des Sermo zurück u. schreibt seine Autorschaft Tyconius zu. Doch halten andere solche ausgeschmückten u. kontrastreichen Predigten für nachaugustinisch (J. Lemarié, Sermon africain inédit pour la fête des Innocents: AnalBoll 96 [1978] 108/16).

3. Frühe antiarianische Literatur. Bei ihrer Betrachtung stößt man, zumindest bei einigen Werken, auf andere Schwierigkeiten. Die african. Kirche hatte unter den Auseinandersetzungen um den Arianismus anfänglich wenig zu leiden. Doch kurz vor dem Eindringen der Vandalen sah sie sich arianischen Propagandaanstrengungen ausgesetzt, von denen

die Schriften Augustins zeugen (vgl. J. Zeiller, L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale: RevHist 173 [1934] 535/40). Er schrieb insbesondere zwei Bücher gegen den bekannten Arianerbischof Maximin (gest. nach 428; ProsAfrChr 731), der nach A. gekommen war, um für die arianische Sache zu werben (c. Maximin. [Clavis PL² 700]). Wenn nun ein anderer african. Bischof, Cerealis v. Castellum (ProsAfrChr 207), seinerseits einen Dialog Contra Maximinum Arianum (Clavis PL² 813) verfaßt, muß dieser Libellus dann, wie es gemeinhin geschieht, mit dem Religionsgespräch in Verbindung gebracht werden, zu dem Hunerich iJ. 484 katholische u. arianische Bischöfe nach Karthago einlud? Ist es nicht wahrscheinlicher, daß diese kleine Schrift in die gleiche Richtung zielt wie Augustinus u. daher in dessen Zeit gehört? Unter Geiserich wurden allerdings Traktate gegen die Arianer verfaßt. Diese Entstehungszeit bestätigt Gennadius (vir ill. 77 Bern.) für Victor v. Cartenna (ProsAfrChr 1175). Sie ist möglich für die ebenfalls von Gennadius bezeugten antiarianischen Werke des Asclepius Afer u. Voconius v. Castellum (Gennad. vir. ill. 73. 78 Bern.; ProsAfrChr 95. 1127). Doch keine dieser Schriften hat sich erhalten. Die antiarianische Literatur ist jedoch lebendig in den etwas späteren Werken des Fulgentius. Dessen vielschichtige Persönlichkeit läßt sich freilich nicht auf eine Erwähnung als Autor antiarianischer Traktate reduzieren. Er war vielmehr der größte Geist seiner Zeit, zumindest in A. (zu ihm s. u. Sp. 205/9).

4. Hagiographisches. Nur Augustinus u. Fulgentius wurden unmittelbar nach ihrem Tod durch eine Biographie geehrt. Possidius, seit frühestens 397 Bischof v. Calama in Numidien (ProsAfrChr 890/6), schrieb zwischen 431 u. 439 die Vita seines Lehrers u. Freundes Augustinus (Clavis PL² 358) sowie einen Indiculus seiner Werke (operum s. Augustini elenchus: 149f Wilmart; Clavis PL² 359). Die Vita ist ein Panegyrikos, doch sehr gut belegt u. glaubwürdig. Im selben Geist verfaßte der Fulgentiusschüler Ferrandus (gest. spätestens 548; ProsAfrChr 446/50) seine Vita Fulgentii (Clavis PL² 847) u. legt damit ein beredtes Zeugnis für die Lebenskraft der african. Hagiographie ab.

5. Fulgentius v. Ruspe. a. Leben. Die in seiner Vita (s. o.) geschilderten Ereignisse zu datieren, bereitet einige Schwierigkeiten. Am besten gesichert scheinen die bei P. Langlois, Art. Fulgentius: o. Bd. 8, 640/2 referierten Schlußfolgerungen aus den Angaben des Ferrandus. – Im Leben des Fulgentius nimmt das Mönchtum eine gewichtige Stellung ein. Die Ferrand. vit. Fulg. 8 (46f Lapeyre) erwähnte Lektüre von Schriften Joh. Cassians legt die Annahme eines Mönchtums cassianischer Prägung im A. der Vandalenzeit nahe (vgl. J. J. Gavigan, De vita monastica in A. septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum [Torino 1962]). Zumindest in seinem sardischen Kloster scheint sich Fulgentius auch um die Niederschrift u. Abschrift von Texten bemüht zu haben (vgl. E. Cau, Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI sec.: Sandalion 2 [1979] 221/9). – ProsAfrChr 507/13.

β. Werke. (Vgl. G. Lapeyre, S. Fulgence de Ruspe [Paris 1929]; Langlois, Fulgentius aO. 632/62; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 489. 655). Zunächst ist zu fragen, ob diesem Fulgentius auch ein Komplex profaner Schriften zuzuerkennen ist, die die hsl. Überlieferung ihm zuschreibt. An Argumenten dafür u. dagegen mangelt es nicht (vgl. P. Langlois, Les œuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence: JbAC 7 [1964] 94/105). Da aber diese Werke (trotz G. Pennisi, Fulgenzio e la Expositio sermonum antiquorum [Firenze 1963]) in jedem Fall in A. u. zwar in der Vandalenzeit entstanden sind (vgl. P. Langlois: RevBelgePhilolHist 46 [1968] 188f), ist ihre Behandlung hier geboten. Der Abriß der Weltgeschichte unter dem hochtrabenden Titel De aetatibus mundi et hominis (Clavis PL² 852) ist mit seiner lipogrammatischen Sprachspielerei u. seiner Nüchternheit kaum mehr als eine literarische Kuriosität. Eine zweite Schulübung, die Expositio sermonum antiquorum (ebd. 851), ein ungeordnetes Glossar, das für 62 als ‚abstrusi' bezeichnete lat. Wörter im allgemeinen zutreffende Erklärungen, aber zT. gewagte u. nicht verifizierbare Testimonia bietet, hat unterschiedliche Deutungen hervorgerufen (vgl. Langlois, Fulgentius aO. 637; F. Bertini, Nonio e Fulgenzio: Studi Noniani 2 [Genova 1972] 33/60). Die folgenden Werke sind in mehrfacher Hinsicht bedeutender: Die Mitologiae (Clavis PL² 849) geben in drei Büchern 50 Sagen der klass. Mythologie wieder u. deuten sie ‚secundum philosophiam moraliter' (tit.: 2 Helm). Der Vf. verbindet zwei Arten der Auslegung, die natursymbolische u. die moralische. Wichtig ist, daß er sich als Christ zu

erkennen gibt u. sein Werk einem karthagischen Presbyter Catus widmet, in dessen Auftrag er gearbeitet habe u. dessen Verbesserungen er erbitte. Dies ist ein Hinweis darauf, daß die african. Kirche ihrer Zeit insgesamt heidnischen Fabeln nicht feindlich gegenüberstand, sondern sich bereits der mittelalterl. Haltung zugewandt hatte, alles Alte aufzugreifen u. zu amalgamieren. Die weitere Bedeutung des Werkes besteht eben in seinem mittelalterl. Nachwirken, wie es zB. Balderich v. Bourgueil (1046/1130) bezeugt, der in Versen eine moralisierende Mythologie schrieb, die Fulgentius sehr nahe steht (Ph. Abrahams [Hrsg.], Les œuvres poétiques de Baudri de Bourgueil [Paris 1926]). Gleiches gilt für Fulgentius' Expositio Vergilianae continentiae (Clavis PL² 850; Langlois, Fulgentius aO. 636f; Neuausgabe von T. Agozzino/F. Zanlucchi [Padova 1972]). In der Nachfolge dieses Werkes, das aus der Aeneis einen Spiegel des menschlichen Lebens macht, entsteht im 12. Jh. der Polycraticus des Joh. v. Salisbury (hrsg. von C. C. I. Webb 1/2 [Oxford 1909]), u. ihm folgen die übrigen Ovides moralisés. Beide Werke des Fulgentius treten in vielen Hss. gemeinsam auf, zT. zusammen mit der Expositio sermonum antiquorum. Anders verhält es sich mit der Schrift Super Thebaiden (Clavis PL² 853; Langlois, Fulgentius aO. 637f), die nur in einem einzigen Manuskript (Cod. Paris. lat. 3012) überliefert ist u. ohne Zweifel eine mittelalterl. Fälschung darstellt. Falls die genannten Titel Werke des späteren Bischofs Fulgentius sind, dürften sie in seinen Jugendjahren entstanden sein u. lassen einen gebildeten Jüngling erkennen, der erzogen wurde in der Grammatikerschule, deren Verdienste Texte der Vandalenzeit feiern (s. o. Sp. 202). – Titel u. Inhalte der theologischen Werke des Fulgentius, der erhaltenen oder verlorenen, genauer zu besprechen u. sie mit den Angaben der Vita Fulgentii u. Isidors v. Sevilla zu vergleichen, ist hier nicht notwendig (vgl. Langlois, Fulgentius aO. 643/50). Eine erste Gruppe bilden erwartungsgemäß antiarianische Schriften. Contra Arianos (Clavis PL² 815) u. Ad Thrasamundum (ebd. 816) stammen aus der Zeit, als der Vandalenkönig Thrasamund um 515 Fulgentius zu theologischen Disputationen aus dem Exil heimrief. Dazu ist das Werk Ad Monimum (ebd. 814) zu stellen, obschon über den Adressaten weiter nichts bekannt ist (ProsAfrChr 757); es ist nämlich im selben Corpus überliefert, u. zwei seiner drei Bücher richten sich gegen die Arianer. Die gleiche Stoßrichtung ist schon dem Titel von Contra sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem (Clavis PL² 820) abzulesen; der Vf. verteidigt darin die Unteilbarkeit der Trinität u. den persönlichen Charakter der Inkarnation des Gottessohnes. Die Schrift De incarnatione filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam (ebd. 822) ist nicht zu datieren, scheint sich aber an einen Vandalen zu wenden. Zwei Traktate gegen arianische Bischöfe sind verschollen (Adv. Pintam) bzw. nur fragmentarisch erhalten (Contra Fabianum; ebd. 824). Hinzuweisen bleibt noch auf den Psalmus abecedarius mit antiarianischer Tendenz (ebd. 827), der mit dem in der Vita erwähnten Brief an die Karthager gleichzusetzen sein dürfte (Neuausgaben: M. G. Bianco, Abecedarium Fulgentii episcopi ecclesiae Ruspensis: Orpheus NS 1 [1980] 152/71; A. Isola, Fulgenzio di Ruspe, Salmo contro i Vandali ariani [Torino 1983]). Er ist verfaßt nach dem Muster des Psalmus abecedarius Augustins gegen die Donatisten (s. o. Sp. 197f) u. vielleicht zu datieren auf die Abreise des Fulgentius in sein zweites Exil (Courcelle 198). – Während seines Aufenthaltes auf Sardinien sorgte sich der exilierte Fulgentius weiter um das Schicksal der african. Kirche, aber seine Werke erweisen ihn jetzt stärker mit nicht eigentlich africanischen Problemen befaßt, zB. mit den Geschehnissen um die skythischen Mönche (vgl. Langlois, Fulgentius aO. 643f). Hingegen könnten die drei Bücher Ad Johannem et Venerium (ep. 15), mit denen Fulgentius deren Memorandum beantwortet, Africaner betreffen. An einen Bischof von Thapsus mit dem (allerdings geläufigen) Namen Johannes war ein (verlorener) Fulgentius-Brief gerichtet, den sich Ferrandus erbat (ep. 13, 3 [CCL 91, 386]; ProsAfrChr 608). Zur gleichen Zeit amtierte auch ein Bischof von Carpi mit dem (selteneren) Namen Venerius, der uns als Teilnehmer der Synode vJ. 525 bekannt ist (ebd. 1144). Daß die Theologie eines Faustus v. Riez, um die es in der Ep. 15 geht, in A. ein Echo fand, müßte nach den augustinischen Stellungnahmen zum Pelagianismus keineswegs verwundern. Sind die 13 großen, oft zu Traktaten ausgewachsenen Briefe des Fulgentius (Clavis PL² 817) gleichfalls africanisch? Wer war der Notarius Felix, an den sich die Schrift De trinitate (Langlois, Fulgentius aO. 649) richtet? Darauf wissen wir keine Antwort.

Obschon ebenfalls unbekannt ist, für wen genau Fulgentius De fide ad Petrum (Clavis PL² 826) schrieb, darf diese Zusammenfassung der gesamten christl. Theologie in unserer Aufzählung nicht fehlen. Bereits dieses Werk allein zeigt, welche überragende Persönlichkeit der Bischof v. Ruspe gewesen ist, der nicht auf die Rolle eines Augustinusschülers (Augustinus breviatus) reduziert werden darf. J. B. Bossuet hat ihn mit Recht den größten Theologen der damaligen Zeit genannt (vgl. Langlois, Fulgentius aO. 632).

6. Andere Kirchenschriftsteller. a. Eugenius v. Karthago. Er wurde 480 oder 481, mit Genehmigung König Hunerichs, zum Bischof von Karthago gewählt, dessen Kathedra seit dem Tod des Deogratias (456 oder 457; ProsAfrChr 271/3) unbesetzt geblieben war. Im J. 484 (nach dem Religionsgespräch in Karthago) nach Tripolitania ein erstes Mal verbannt, konnte Eugenius 487 zwar heimkehren, befand sich aber, als er 505 starb, wiederum im Exil, diesmal in Albi (Gallien), wenn Gregor v. Tours glaubwürdig berichtet. Ein anscheinend an Hunerich gerichtetes Schreiben des Eugenius (Clavis PL² 799) wird wörtlich (,tali textu conscripta') von Victor v. Vita (hist. 2, 41f) angeführt, ein zweites (Clavis PL² 799) war an die Bevölkerung von Karthago gerichtet (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 3). Eugenius hat vielleicht an der Abfassung des für das Religionsgespräch vJ. 484 vorbereiteten Liber fidei catholicae (Vict. Vit. 2, 56/101) mitgewirkt. Gennadius schreibt das Buch ihm zu (vir. ill. 94 Bern.), während Victor v. Vita andere als Verfasser bezeichnet. – Schanz/Hosius 4, 2, 571f; ProsAfrChr 362/5.

β. Honoratus v. Cirta. Als Bischof der numidischen Stadt Cirta verfaßte Honoratus Antoninus um 437 eine Epistula cohortatoria (Clavis PL² 426) für Arcadius, König Geiserichs spanischen Ratgeber, der sich nicht zum Arianismus bekehren wollte, deshalb vertrieben u. schließlich hingerichtet wurde (Gennad. vir. ill. 92b Bern.). – Schanz/Hosius 4, 2, 572; ProsAfrChr 75.

γ. Victor v. Cartenna. Der Bischof von Cartenna (Mauretania Caesariensis) schrieb nach Gennadius (vir. ill. 77 Bern.) ein umfangreiches Werk Adv. Arianos (verschollen) u. einen Traktat De paenitentia, wohl identisch mit der gleichnamigen ps-ambrosianischen Schrift (Clavis PL² 854; vgl. B. Poschmann, Die abendländ. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums [1928] 166f).

δ. Vigilius v. Thapsus. Aufgrund der Zahl seiner Schriften kommt dem Bischof Vigilius v. Thapsus in der Byzacena (ProsAfrChr 1204f) besondere Bedeutung zu. Er nahm am Religionsgespräch vJ. 484 teil u. wurde vielleicht im Anschluß daran vertrieben. Nach dem freilich späten Zeugnis des Theodulf v. Orleans (gest. 821) soll er sich nach Kpel geflüchtet haben (spir.: PL 105, 273A). Jedenfalls ging es ihm nicht mehr um A. allein, als er die fünf Bücher Adv. Eutychetem abfaßte (Clavis PL² 806; vgl. M. Simonetti, Letteratura antimonofisitica d'occidente: Augustinianum 18 [1978] 487/532). Hingegen stößt man auf A. in seinen Schriften Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos dialogus (Clavis PL² 807) u. Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis (ebd. 808; ps-augustinisch). Weitere ihm gelegentlich zugeschriebenen Werke sind unecht (vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 489. 655).

ε. Anonyme Schriften. Ohne Verfassernamen bleiben einstweilen andere bedeutende antiarianische Schriften, insbesondere der gegen den arianischen Diakon u. Günstling Hunerichs gerichtete Traktat Contra Varimadum (CCL 90, 1/134) u. die Solutiones diversarum quaestionum (CCL 90, 135/223). Erhalten haben sich auch einige euchologische Texte, die anscheinend in der african. Kirche verwendet wurden: eine Serie von Psalmengebeten mit dem Incipit ,Visita nos' (Clavis PL² 2015), die augustinische Theologie widerspiegeln u. Anspielungen auf eine lange Verfolgung enthalten (vgl. L. Brou, Études sur les collectes du psautier 1. La série africaine et l'évêque Verecundus de Junca: SacrErud 6 [1954] 73/95; J.-M. Canals-Casas, Las collectas de salmos de la serie ,Visita nos' [Salamanca 1978]). Bemerkenswert: Zu Ps. 118 (119) wird nicht nur eine Collecta geboten, sondern 22 Orationen, deren Anfangsbuchstaben, vom Psalm angeregt, in der Reihenfolge des lat. Alphabets verlaufen: damit steht diese Gebetsreihe den Psalmi abecedarii eines Augustinus u. Fulgentius nahe (s. o. Sp. 197 u. 208; **Abecedarius).

7. Zusammenfassung. Die african. Kirche bekämpft den Arianismus auf vielfältige Weise, auf der theologischen Ebene durch den Nachweis der Irrtümer des Gegners, auf der moralisch-menschlichen Ebene, indem sie ihr Unglück herausstellt, aber auch ihre Standhaftigkeit u. die Gelassenheit dessen, der sich im Recht weiß. M. Simonetti (Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandali-

ca: RendicIstLombard 83 [1950] 407/24) hat sich bemüht, eine gewisse Unabhängigkeit zumindest zweier Theologen, des Cerealis u. des Vigilius v. Thapsus (s. Sp. 205. 210), von Augustinus zu beweisen. Beide hätten auf die besten Quellen der griech. Patristik, bes. auf Athanasios, zurückgegriffen. Dieser Hinweis ist aufschlußreich, doch gelangt man einstweilen nicht über einen ps-athanasischen, echte Werke des Athanasios benutzenden Traktat De trinitate et de Spiritu sancto hinaus, der aber anscheinend unmittelbar in Latein verfaßt wurde u. sich noch jeder Zuschreibung entzieht (M. Simonetti [Hrsg.], PsAthanasii De Trinitate ll. X–XII [Bologna 1956] 69/145). Gelegentlich ist geäußert worden, die hier vorgestellten Schriftsteller hätten geschrieben, ohne auf ihren Stil zu achten. Gewiß sind sprachliche Nachlässigkeiten zu beobachten, aber auch Anstrengungen, die, selbst wenn sie mißlingen, von dem Bestreben zeugen, sich, wenn auch nicht besonders klar, so doch kraftvoll u. glänzend auszudrücken.

b. Dichtung. Wie beim Mythographen Fulgentius (s. Sp. 205/9) ist bei Lektüre der unter den Vandalen entstandenen african. Dichtung sogleich festzustellen, daß sich im literarischen Schaffen eines Autors Heidnisches u. Christliches unbefangen miteinander verbinden. Christlich-theologische u. profane Gedichte lösen einander ab. Innerhalb der einzelnen Werke kleiden sich christliche Gedanken in heidnische Darstellungs- u. Denkformen. Darin könnte, für diese Zeit, eine eigentümlich african. Haltung zu sehen sein.

1. Dracontius. Bedeutendster Dichter ist der karthagische Advokat Blossius Aemilius *Dracontius (P. Langlois: o. Bd. 4, 250/69 [Lit.]; ProsAfrChr 329; D. Romano, Studi draconziani [Palermo 1960]). Er wurde von König Gunthamund eingekerkert, weil er an den oström. Kaiser appelliert oder sich vielleicht nur in allgemeiner Form gegen die Tyrannis geäußert hatte, was als Anspielung auf die vandalische Besatzungsmacht verstanden (P. Courcelle, Le thème du regret. Sero te amavi, pulchritudo: RevÉtLat 38 [1960] 378) u. als Hochverrat gewertet wurde. In der Tat läßt uns eine Handschriften-Subscriptio wissen, Dracontius habe seine Controversia statuae viri fortis (Romul. 5) in den karthagischen Gargilius-Thermen öffentlich vorgetragen. Er u. seine ganze Familie mußten vieles erleiden, ehe sie schließlich (glücklicher als *Boethius) ihre Freiheit wiedererlangten, falls es zutrifft, daß Dracontius später einen poetischen Panegyrikos auf Thrasamund verfassen konnte (ebd. 6, 36/40). Zu seinen christl. Gedichten gehört zum einen die Satisfactio, ein Reuegedicht in elegischen Distichen, das er aus dem Gefängnis an Gunthamund richtete, um seine Freilassung zu erlangen (Clavis PL[2] 1511; Neuausgabe: F. Speranza, Blossi Aemili Draconti Satisfactio, una cum Eugeni recensione = Bibl. di Helikon 9 [Roma 1978]). Die Satisfactio enthält ein Gebet an den unendlich mächtigen Gott u. behandelt das Thema der Begnadigung, des Vorrechts der Fürsten, u. der Barmherzigkeit, mit der der reuige Sünder rechnen darf (vgl. Fontaine, Naissance 274/6). Das Gedicht häuft Beispiele auf aus der Mythologie, der profanen wie der Heilsgeschichte, u. führt die Linie von Ovids Tristia u. Ex Ponto, näherhin von trist. 2, fort, obschon nur wenige wörtliche Abhängigkeiten zu erkennen sind (vgl. bes. satisf. 297 mit trist. 2, 32). Nicht nur der Gegenstand, auch die Sprache ist stellenweise biblisch (v. 1: Deus spes; v. 148: cum confessus erit crimina gesta reus). Nicht zu Unrecht behauptet S. Gennaro (Draconzio. Satisfactio, introduzione, testo, traduzione e commentario = Nuovo Didaskaleion 9 [Catania 1959] 10/5), mit der Satisfactio erhebe sich die Elegie über ihre Rolle als Klage u. Selbstanklage zu einem Lobpreis der göttlichen Barmherzigkeit als dem Gegengewicht zur Sündhaftigkeit der Menschen. Von daher darf gesagt werden, die Satisfactio habe einen Weg eröffnet, der seine Vollendung in einem weiteren christl. Gedicht des Dracontius fand, in De laudibus Dei (Clavis PL[2] 1509; Neuausgabe: F. Corsaro, Blossii Aemilii Dracontii De laudibus Dei libri III [Catania 1962]), einem Epos in drei Büchern mit 754, 808 u. 682 Hexametern, das offenbar die Größe u. Güte Gottes an seinen Werken aufzeigen will (vgl. Fontaine, Naissance 252/6, der das Fehlen einer strengen Komposition betont, aber auch die lyrische Dimension nach Art der Psalmen hervorhebt). Das erste Buch befaßt sich mit dem Sechstagewerk, dem Sündenfall u. der Bestrafung Adams. Buch II feiert die Herabkunft des Sohnes Gottes auf die Erde; Dracontius kommt hier auf die Geschichte der Welt zurück u. erzählt nun die Sünden der Menschen, die Gott durch die Sintflut bestrafen mußte. Buch III geht erneut auf die Geschichte ein u. zählt Beispiele heroischer

Männer u. Frauen auf, wie Abraham, der sein Vertrauen in Gott setzte. Seine Beispiele entnimmt Dracontius freilich nicht allein der Bibel, sondern auch der Profangeschichte (zB. Menoikeus, Kodros, Leonidas, Brutus, Manlius Torquatus, Scaevola, Regulus). Das umfangreiche Gedicht bietet eine Anzahl literarischer Reminiszenzen, vor allem klassische (Vergil u. Ovid), aber auch nachklassische (wie Claudian). Dies zeigt, daß sich Dracontius in seiner Dichtung keineswegs um Klassizismus bemüht. Ob seine Theologie so augustinisch ist, wie E. Rapisarda (Il poeta della misericordia divina 1. L'unità del mondo religioso di Draconzio: Orpheus 2 [1955] 1/9) annimmt, ist fraglich. Sie ist gewiß rechtgläubig, aber nicht außergewöhnlich. – Wie verhalten sich zu den bisher genannten die profanen Gedichte? Rapisarda hat in manchen Spuren des Christentums entdecken wollen; die dichterische Welt des Dracontius bilde eine Einheit (ebd.). Nichtsdestoweniger verraten diese Gedichte eine andere poetische Welt. D. Romano (aO. 26) nimmt an, daß sie zu anderer Zeit entstanden u. in der Gefangenschaft allein die christl. Gedichte geschrieben wurden. Das ist gut möglich; denn die sonstigen Dichtungen setzen mit ihrem unterhaltenden Charakter eine gelassene, mit der Kerkerhaft wohl nicht zu vereinbarende Gemütsverfassung voraus. Aber vielleicht ist das nur eine eher romantische Annahme. Die am wenigsten bedeutenden Dracontius-Dichtungen sind die Praefationes, rhetorische Übungen u. Epithalamien (Romul. 1, 3/7, 9). Interessanter wegen ihrer Originalität u. ihrer herausragenden Stellung im dichterischen Schaffen A.s sind die Epyllien über Mythen (Romul. 2: Hylas; 8: De raptu Helenae; 10: Medea; Orestis tragoedia; vgl. A. M. Quartiroli, Gli epilli di Draconzio: Athenaeum NS 24 [1946] 160/87; 25 [1947] 17/34; Langlois, Dracontius aO. 263/7). Die Orestis tragoedia gehört nicht zur Sammlung Romulea u. ist handschriftlich anonym überliefert. Die Zuschreibung an Dracontius gründet auf Übereinstimmungen mit seinen bekannten Werken, die in Sprache, Stil u. Metrik so zahlreich sind, daß seine Autorschaft als gesichert gelten darf. Hierher zu stellen ist auch die gleichfalls anonyme Dichtung Aegritudo Perdicae, die vielleicht nicht von Dracontius stammt, aber immerhin zu seiner Zeit im vandalischen A. entstand (G. Barbasz, De aegritudinis Perdicae fontibus, arte, compositionis tempore: Eos 30 [1927] 151/69; Langlois, Dracontius aO. 255). – In diesen Texten gibt es, wenn auch keine Erneuerung des Epyllion, so doch gewisse Züge, die ihnen eine Sonderstellung in der Geschichte dieses Genos einräumen u. ihnen ihre späte, africanische Färbung verleihen. Die Abweichungen von den überlieferten Mythenversionen, selbst von den berühmtesten, sind nicht überzubewerten. Die Alten bekannten sich nicht zu einem Kanon, von dem man nicht abweichen durfte. Auffällig ist zum anderen ein Alexandrinismus in der Themenwahl, also ein gewisser Hellenismus im Maghreb, den man sich so gerne als ausschließlich lateinisch vorstellt. Die Beziehungen zwischen Karthago u. Alexandreia waren weiterhin, den Vandalen nicht immer zum Gefallen, lebhaft. In der Komposition benutzt der Dichter das Verfahren der Sukzession der Themen; das gehört gewiß seit jeher zum Epos, ebenso wie die fehlenden Übergänge u. der abrupte Beginn der volkstümlichen Erzählung entsprechen (‚Es war einmal ...'). Vielleicht findet sich bei Dracontius ein größeres Mißverhältnis zwischen den natürlichen Teilen seiner Erzählungen als bei seinen Vorgängern: Ein Bild fesselt ihn, also malt er es aus; was ihn hingegen nicht beeindruckt, erledigt er in zwei, drei Versen. Lassen sich die Hauptinteressen des Dracontius näher bestimmen? Er liebt Geschichten von Liebe u. Haß zwischen Individuen, weniger dagegen die ‚großen Angelegenheiten'. Bedeutet das ein absichtliches Fernbleiben von der Politik? Man könnte es für den Widerschein der christl. Übung halten, auf der Suche nach dem persönlichen Heil die eigene Seele zu erforschen, wäre des Dracontius Eros nicht so klassisch-alexandrinisch u. seine Venus nicht so unstreitig die zyprische Aphrodite. Ausgehend von der Vorstellung einer Korrespondenz der Künste hat man aufschlußreiche Verbindungslinien gezogen; selbst wenn sie nicht alles erklären, so sind sie doch gewiß nicht falsch. Auf die Frage, warum der Anonymus die Leiden des jungen, in seine Mutter verliebten Perdicas besingt, der den eigenen Untergang dem Geständnis seiner Liebe vorzieht (ein so unbekannter Mythos, daß dieser Perdicas nicht recht zu bestimmen ist), antwortet F. Chamoux mit dem Hinweis auf eine kleine Statue eines zum Skelett abgemagerten Jünglings mit der Aufschrift περδιχ (Perdiccas: Hommages à A. Grenier 1 = Coll. Latom. 58 [Bruxelles 1962] 386/96; CIG 4, 6855b).

Bekanntlich blühte in Karthago der Pantomimus; angenommen wird sogar, daß man Wasserbecken benutzte, um Nacktdarstellungen zu ermöglichen: im Hylas-Epyllion (Romul. 2) könnten Erinnerungen an solche Darbietungen vorliegen (vgl. G. d'Ippolito, Draconzio, Nonno e gli idromimi: Atene e Roma 7 [1962] 1/14). Andere Themen, die Entführung der Helena, Medea, Orestie, eigneten sich gleichfalls zu szenischen Darstellungen. – Im Ausdruck läßt sich die zweifache Benutzung älterer Autoren nachweisen: 1) Eine ganze Episode wird neben eine gleichartige Episode eines anderen Dichters gestellt, wobei Dracontius die Knüpfung aufnimmt, indem er den Ausdruck durch das Spiel der aemulatio variiert (vgl. zB. den Anfang des Hylas mit Verg. Aen. 1, 657/60). 2) In einer stärker eigenständigen Episode verwendet Dracontius klassische Formulierungen, um so die Dichter zu ehren, die schon vor ihm den bestmöglichen Ausdruck gefunden hatten. Diese zweifache Vorgehensweise ist nicht neu u. ebenso nicht die Vergil eingeräumte Vorrangstellung. Origineller ist der Anteil, den Dracontius Dichtern wie Statius oder noch jüngeren wie *Claudianus u. *Ausonius einräumt. Diese Beobachtungen führen zu einem Schluß: Abzulehnen sind die abwertenden Urteile, die von linkischen Schulübungen sprechen. Eher müßig ist die Suche nach einer Erneuerung der Genera, die der Christlichkeit des Verfassers zu verdanken wäre. Letztlich handelt es sich um ästhetische Spielereien, Vergnügungen eines Gebildeten, für die seine religiösen Überzeugungen ohne Belang sind, um recht esoterische Kompositionen, die aber genau berechnet sind in ihren Wirkungen wie in ihren Anspielungen.

2. *Andere weltliche Dichtungen.* Das o. Sp. 211 Gesagte gilt auch für andere Dichter (ob man die Liste von Autoren der Vandalenzeit verlängert oder abkürzt, ist dabei eine Frage persönlichen Ermessens), die ähnliche Themen behandelt haben: zB. für Reposianus (U. Zuccarelli [Hrsg.], Reposianus. Concubitus Martis et Veneris = Coll. di stud. class. 12 [Napoli 1972], der für eine Frühdatierung eintritt; eine spätere vertreten P. Langlois, Peut-on dater Reposianus [Anth. Lat. 253, Riese]?: RevPhilol 47 [1973] 309/14; M. P. Pieri, L'incontro d'amore di Marte e Venere secondo Reposiano: StudItalFilolClass 51 [1979] 200/20) u. für das anonyme Gedicht Pervigilium Veneris (für eine Spätdatierung s. D. Romano, La strofe storica del Pervigilium Veneris: Pan 4 [1976] 69/86).

3. *Anthologia Latina.* Andere literarische Genera sind vertreten in der sog. Anthologia Latina (die auch die Reposianus-Gedichte überliefert). Diese Anthologie lateinischer Gedichte hat eine Anzahl verführerischer, jedoch brüchiger Hypothesen hervorgerufen. Der Titel ist nicht alt, sondern geht erst auf P. Burmann (18. Jh.) zurück. Die Anthologia Latina ist im Gegensatz zur Anthologia Graeca (Anth. Pal.) keine sorgfältig zusammengestellte, repräsentative Sammlung. In ihrem heutigen Zustand ist sie der erste Teil einer Sammelhandschrift, des Cod. Paris. lat. 10318 (Reproduktion: H. Omont, Anthologie des poètes latins dite de Saumaise [Paris 1903]), nach einem Vorbesitzer, dem Humanisten Claude Saumaise (gest. 1653), auch Codex Salmasianus genannt. Das Ms. datiert aus der 2. H. des 8. Jh. (vgl. E. A. Lowe, Codices Latini antiquiores 5 [Oxford 1950] nr. 593) u. nicht, wie lange angenommen, aus dem 7. Jh. Es enthält nicht allein Gedichte, sondern im 2. Teil die Apicii excerpta oder PsSenecas De remediis fortuitorum. Der Anfang des 1. Teils ist verloren u. damit 6 von 23 Büchern. Dies macht vielleicht nicht die errechneten 5000 Verse aus, verbietet jedoch Aussagen darüber, wie das Ganze einst aufgebaut u. eingeleitet war. Dennoch: die Sammlung hat uns zahlreiche sonst unbekannte antike Gedichte erhalten, u. eine Reihe ihrer Schöpfer bilden eine Art africanischer Dichterschule der Vandalenzeit. Ein Vorgänger dieser Anthologie ist möglicherweise tatsächlich zwischen 523 u. 534 in Karthago zusammengestellt worden. Freilich sind wir außerstande, ihren ursprünglichen Zustand zu rekonstruieren. Das erhaltene Manuskript spiegelt wohl eher den Geschmack u. die persönlichen Vorlieben eines Sammlers des 8. Jh. denn die eines des 6. Jh. wider. – An Gattungen pflegt die Anthologie hauptsächlich den *Cento, das Heldengedicht (*Epos) u. das *Epigramm. Etwa zwanzig africanische Dichter sind vertreten, die meisten mit nur einem Gedicht. Zwei, drei Namen stechen hervor: Ob der erste, Symphosius, Verfasser eines Rätselbuches (CCL 133A, 611/723), dem vandalischen A. entstammt, ist zweifelhaft (falls das sonst als lat. Name nicht belegte Symphosius überhaupt ein solcher ist; F. Murru, Aenigmata Symphosii ou Aenigmata symposii?: Eos 68 [1980] 155/8 setzt sich erneut für die

Lesung ‚Aenigmata symposii' ein). Der zweite ist Verfasser mehrerer, zT. zu Gruppen zusammengestellter Gedichte: nr. 210/4, vielleicht auch 215/7. 219. 221. 254. Er wird Flavius Felix oder schlicht Felix genannt u. ist anderweitig als Dignitar am Hofe des Vandalenkönigs Thrasamund bezeugt. Das anonyme christl. Gedicht De resurrectione mortuorum (s. u. Sp. 218) ist ihm gewidmet. Bes. reich bedacht ist hingegen Luxorius (Luxurius; s. H. Happ, Luxurius oder Luxorius?: BeitrNamenforsch 13 [1962] 243/57) mit einem Liber epigrammaton (89 Gedichte, vielleicht vollständig), einem Epithalamium Fridi u. einem ihm gewidmeten Distichon (nr. 37 Riese; zu Luxorius s. H. Happ, Luxurius. Text, Kommentar, Untersuchungen, Diss. Tübingen [1958]; M. Rosenblum, Luxurius. A Latin poet among the Vandals [New York 1961]; D. Romano, Ritratto su Lussorio: AttiAccadPalermo 29 [1968/69] 157/86; M. Fuhrmann, Art. Luxurius: KlPauly 3, 796). Im Gegensatz zu *Ausonius u. den heidn. Epigrammata Bobiensia (um 400 nC.), die hauptsächlich auf griech. Vorlagen fußen, wählte sich Luxorius vor allem Martial zum Vorbild (F. Munari, Die spätlat. Epigrammatik: Philol 102 [1958] 127/38). Kein einziges Mal übersetzt er ein griech. Gedicht. Sogar das über die sieben Weisen Griechenlands (nr. 65 Riese) hat nicht die Anthologia Palatina zur Quelle, sondern mit Sicherheit ein lateinisch abgefaßtes philosophisches Handbuch (P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident [Paris 1948] 179/81. 240f; zum Ganzen vgl. R. Keydell, Art. Epigramm: o. Bd. 5, 566/8). Anders als Martial für Rom läßt uns Luxorius nicht am Alltagsleben der Karthager teilnehmen. Ihn interessieren vor allem die Fehler u. Schwächen der Menschen (vgl. die parallele Themenwahl bei Dracontius); dennoch verschließt er sich nicht den Vorlieben der Karthager: Circus, Amphitheater, Pferderennen. Er beschreibt Häuser, Gärten, Malereien u. Statuen. Vier Gedichte sind gesellschaftlich bzw. geschichtlich gefärbt (nr. 51. 55f. 90). Eine gewisse Obszönität gehört zu den Gesetzen der Gattung u. widerspricht nicht der Zugehörigkeit des Luxorius zum Christentum (trotz O. Schubert, Quaestiones de anthologia Codicis Salmasiani 1. De Luxorio, Diss. Leipzig [1875] ist das Christsein des Luxorius schwer zu beweisen, jedoch gegen Rosenblum aO. 45/8 als wahrscheinlich anzunehmen). Luxorius geht Humor u. dann u. wann echte Poesie nicht ab; dennoch bleibt er stets Schulversen nahe u. sein Leser glaubt sich in die Gesellschaft von Grammatikern versetzt (mehrere Dichter der Anth. Lat. waren dies in der Tat von Beruf). – Manche der kleinen Gedichte waren, obschon inschriftlich nicht überliefert, ursprünglich sicher in Stein gemeißelt, gleich jenem, das als Inschrift der Thermen des Vandalenprinzen Gibamund in Tunis entdeckt wurde (CIL 8, 25362; vgl. P. Gauckler, Les thermes de Gebamund à Tunis: CRAcInscr 1907, 790/5). Sie weisen die Merkmale epigraphischer Dichtung auf, sind *Grab- oder Weihinschriften. Sie feiern die Errichtung einer Kirche (Anth. Lat. nr. 380 Riese), eines Baptisteriums (378), eines Palastes (203), von Thermen (210. 214. 377), die Ausführung öffentlicher Bauten (387; Komm.: P. Monceaux, Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique: RevArch 4e sér. 7, 1 [1906] 177/92. 260/79. 461/75; 7, 2 [1906] 126/42. 297/310). – Die profane Poesie der Vandalenzeit ist also durchaus beachtlich. Von einer Renaissance kann man zwar nicht sprechen, es handelt sich vielmehr um Tradition. Aber diese selbst in schwierigen Zeitläuften hochzuhalten, war kein geringes Verdienst. Die erhaltenen Texte gehören mindestens zwei Generationen an, der des Dracontius u. der der Dichter der Anthologia Latina. Dracontius u. Luxorius wurden in der ganzen mittelalterl. Latinität nachgeahmt, ein Beweis ihrer fortdauernden Wertschätzung.

4. Christliche Dichtungen der zweiten Generation. Gegenüber der profanen Dichtkunst hätte die christliche die wirkliche Erneuerung bedeuten können. Was sie in der ersten Generation zu schaffen fähig war, ließ Dracontius erkennen. In der zweiten ist sie eher ärmlich, vermutlich wegen der schwierigen Lage der african. Kirche, die mit den Arianern zu kämpfen hatte u. des organisatorischen Zusammenhalts entbehrte. Das beste (u. fast alleinige) Stück ist das Carmen ad Flavium de resurrectione mortuorum et de iudicio domini, das in einer Anzahl von Hss. unter dem Namen Cyprians, in anderen u. in einem Frühdruck unter dem Tertullians überliefert ist (Clavis PL^2 1563; L. Eizenhöfer, Die Prosodie des Carmen ad Flavium Felicem, Diss. Heidelberg [1942]; J. H. Waszink, Einige Bemerkungen über den Text des Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio domini: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 79/85). Der anonyme Dichter will Besseres leisten als sei-

ne heidn. Kollegen. Früher habe er ein Gedicht geschrieben, als dessen Stoff er die ‚ruricolae Musae' gewählt hatte, nunmehr folge er der erleuchtenden Inspiration der Wahrheit (‚luciferae Musae') u. möchte seinen Lesern mehr Nutzen denn Unterhaltung bieten (ders., Musae luciferae: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 683/92; ders., Bemerkungen aO. 82). Er will die Allmacht Gottes, des Weltenschöpfers, preisen u. an den Sündenfall erinnern, der verursachte, daß nach dem Tod die Seelen an einen Ort entweder der Seligkeit oder der Bestrafung geschickt werden. Dann beschreibt er ausführlich (in 150 von 400 Versen) das Paradies u. die Hölle. Das Gedicht endet mit der Mahnung, sich rechtzeitig zu bekehren. Mit bislang unerreichter Detailfreude beschreibt der Dichter das Endgericht (A. Manitius, Gesch. der christ.-lat. Poesie [1891] 347f). In der Form finden sich zahlreiche Nachahmungen (Waszink, Bemerkungen aO. 83 äußert, daß der Vf. ‚sich gelegentlich kaum über das Niveau des Fabrikanten eines cento erhebt'). Wichtig ist freilich einmal mehr die Beobachtung, daß sie sich nicht auf klassische Dichter beschränken, sondern Commodian, Prudentius, Paulinus v. Nola, Dracontius einschließen. Bemerkenswert ist die erklärte Absicht des Vf.: einer nur unterhaltenden profanen Poesie wird eine didaktische, moralisierende christliche entgegengestellt. Damit zu vergleichen sind die poetischen Absichten eines Paulinus v. Nola u. Prudentius (vgl. Fontaine, Naissance 144/60).

5. *Parthenius.* Am Ende dieses Überblicks über die lat. Dichtung der Vandalenzeit ist auf Verse hinzuweisen, die weder dem Gehalt noch der Form nach befriedigen, aber beachtenswert sind, weil in ihnen ein christl. Priester heidnische Gedanken zum Ausdruck bringt. Der Presbyter Parthenius (Parthemius) hat diese Verse seiner Antwort an den (sicher vandalischen) Comes Sigisteus angehängt, der ihn brieflich gebeten hatte, seiner im Gebet zu gedenken (ep. ad Parth.: PL Suppl. 3, 447). Die überaus schlechten Verse sind voll überschwenglicher Schmeichelei gegenüber dem germanischen Würdenträger (rescript. ad Sigist.: PL Suppl. 3, 448f; vgl. Manitius aO. 402f). Falls der Presbyter nicht Arianer war (was hingegen sehr wohl sein könnte u. sein schlechtes Latein sowie die Sonderüberlieferung des Stücks allein durch den Cod. Casin. 16 [11. Jh.] erklärte), hinterläßt seine Erniedrigung vor dem Verfolger der katholischen Kirche einen unangenehmen Eindruck. Handelt es sich jedoch um ein Stück arianischer Literatur, wäre das Gedicht einzigartig. – ProsAfrChr 821.

c. *Geschichtsschreiber.* Hier ist allein Victor v. Vita (ebd. 1175f) zu nennen mit seiner Historia persecutionis Africanae provinciae (Clavis PL[2] 798; Schanz/Hosius 4, 2, 567/9; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 488f; vgl. C. Courtois, Victor de Vita et son œuvre [Alger 1954]; S. Costanza, Vittore di Vita e la Historia persecutionis Africanae provinciae: VetChr 17 [1980] 229/68). Der zwischen 425 u. 450 geborene Victor verfaßte sein Werk wahrscheinlich iJ. 485 (hist. 1, 1) als Angehöriger des hauptstädtischen Klerus in unmittelbarer Umgebung des Bischofs Eugenius v. Karthago (zu diesem s. o. Sp. 209). Später wurde er selbst Bischof v. Vita, einer nicht genau zu lokalisierenden Ortschaft in der Byzacena. Die Fehlurteile über sein Werk hat wohl der Begriff ‚Historia' verursacht. Unter Berufung auf Sallust hat man geurteilt, Victors Werk könne den eigenen Ansprüchen nicht genügen; er sei kein glaubwürdiger Geschichtsschreiber, der den Gesetzen des historischen Genos genüge. Doch gilt es zu beachten, daß zu dieser Zeit Geschichtsschreibung nicht mehr die Monographie nach Art des Sallust, sondern die Chronik ist, wie sie Hieronymus, Prosper v. Aquitanien u. Hydacius verfaßten. Die historische Monographie ist zwar nicht gänzlich verschwunden, aber sie wird in Griechisch geschrieben, etwa von Prokopios. Tatsächlich gehört das Werk des Victor weniger der Historiographie an als der Hagiographie. Es ist gleichzeitig eine Kampfschrift gegen die Vandalen, eine Apologie der african. Kirche, ein Hilferuf an den oström. Kaiser auf dem Höhepunkt der Verfolgung nach dem Edikt Hunerichs vom 25. II. 484. Vom hagiographischen Genos bezieht das Werk Stärken u. Schwächen: es ist eine Passio der Märtyrerprovinz. In den Leidensberichten fehlen Wundererzählungen nicht, das Unglück A.s wird verglichen mit dem des jüd. Volkes, wie es bes. Jeremias schildert. Die moderne Einteilung des Werkes in drei Bücher ist befriedigender als die der älteren Ausgaben in fünf. Möglich bleibt freilich, daß ursprünglich die Erzählung gleich einer Vita fortlaufend war mit einer natürlichen Gliederung, die nicht auf das Gleichgewicht der Stoffmenge achtete. Die Dokumentation des Autors stammt aus

erster Hand. Er hat entweder den geschilderten Ereignissen selbst beigewohnt oder Augenzeugen verhört, fügt Urkunden in sein Werk ein, zB. Edikte der Vandalenkönige (hist. 2, 3. 39; 3, 3) u. den von den Katholiken für das Religionsgespräch von 484 vorbereiteten Libellus fidei (s. o. Sp. 209). Victors Latein ist wiederholt untersucht u. im allgemeinen als schlecht bewertet worden. R. Pitkäranta (Studien zum Latein des Victor Vitensis = Soc. Scient. Fennica, Comm. hum. litt. 61 [Helsinki 1978]) kommt zu einem ausgewogeneren Ergebnis. Victors Sprache ist weder ausgesprochen konservativ noch auffallend vulgär. Sie ist zB. konservativer als das Latein der Peregrinatio Egeriae u. entspricht dem guten Bildungsstand Victors. Innerhalb der literarischen Sprache des 5. Jh. hält er eine gesunde Mitte. ‚Der rhetorische Aufwand, mit dem Victor v. Vita die Missetaten der Vandalen beschreibt, darf uns nicht dazu verleiten, seine Aufrichtigkeit anzuzweifeln' (Courcelle 2). In einem Punkt, nämlich den von den Vandalen verursachten Zerstörungen, haben archäologische Forschungen wiederholt seine Angaben bestätigt (vgl. A. Lézine/C. u. G. Ch. Picard, Observations sur la ruine des thermes d'Antonin à Carthage: CRAcInscr 1956, 425/30 zu Zerstörungen der Antoninus-Thermen in Karthago, von denen Vict. Vit. hist. 1, 8 berichtet).

IV. Africa unter den Byzantinern (533/709). (Vgl. Ch. Diehl, L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique [533–709] [Paris 1896]; Baus aO. [o. Sp. 201]; D. Pringle, The defence of byzantine A. from Justinian to the Arab conquest [London 1980].) Als die vandalische Macht zusehends verfiel, entschloß sich Justinian I, durch militärisches Eingreifen (533/34) die nordafrikan. Provinzen wieder in die volle Gewalt des Reiches zu bringen. Die röm. Oberschicht u. der katholische Klerus erwarteten die Byzantiner als Befreier; die Masse der röm. Bevölkerung, angetan vom Erfolg u. dem guten Verhalten des Expeditionsheers unter Belisar, folgte diesem Beispiel. Anfänglich hatte die african. Kirche keinen Grund zur Klage über Justinian. Er gab ihr den ehemaligen Besitz u. ihre Kirchengebäude zurück, setzte sie in ihre früheren Rechte ein u. lieh ihr den weltlichen Arm für Maßnahmen gegen Häretiker, Juden u. Heiden. Häufige Synoden u. zahlreiche Kirchenneubauten zeugen von kirchlicher Erneuerung. Um Wissenschaft u. Bildung bemüht, richtete Justinian beim Praefectus praetorio Africae besoldete Stellen ein für fünf Ärzte, zwei ‚grammatici' u. zwei ‚sophistae oratores' (Cod. Iust. 1, 27, 1, 41f vJ. 534). Aber die Äußerungen des kaiserlichen Despotismus, selbst in dogmatischen Fragen, ließen die african. Kirche bald eine oppositionelle Haltung einnehmen, die (nach vorübergehendem Abklingen beim Regierungsantritt Justins II) immer stärker um sich griff. Die Autorität der Kirche trat allmählich an die Stelle der kaiserlichen, wobei die african. Kirche ihren Blick mehr als früher nach Rom richtete u. sich zunehmend von den Byzantinern löste. Männer wie *Gregor d. Gr. halfen dabei. Als sich am Vorabend der arab. Eroberung der monotheletische Streit auch in A. auswirkte, war die african. Kirche dem oström. Reich gänzlich entfremdet u. zum vollständigen Bruch bereit. Dies ergibt sich aus lat. Dokumenten, die in der Folge ihrer Provinzialsynoden vJ. 646 entstanden: Schreiben der Bischöfe an den Patriarchen Paulos v. Kpel, an Kaiser Constans II u. an Papst Theodor. Darin verlangte man sogar, das kranke Glied müsse vom kräftigen, gesunden Körper abgetrennt werden (Victor Carth. ep.: PL 87, 84/92). Die religiöse Literatur dieser Zeit ist demnach, wie vorher unter den Vandalen, eine oppositionelle Literatur.

a. Religiöse Literatur. Zum ersten Konflikt mit den Byzantinern kam es mit dem sog. Dreikapitelstreit. Zur Beschwichtigung der Gegner des Chalcedonense veröffentlichte Justinian zwischen 543 u. 545 einen Traktat u. im Juli 551 ein Edikt, in denen er den als Vorläufer des Nestorios angesehenen Theodor v. Mops. sowie Theodoret v. Kyros u. Ibas v. Edessa verurteilte. Dagegen wandte sich, trotz kaiserlicher Pressionen, die african. Kirche nahezu einmütig, weil sie die Äußerungen als Angriff auf die Entscheidung des Konzils von Chalkedon wertete.

1. Facundus, Pontianus, Primasius, Junilius. Einer der führenden african. Verteidiger der Drei Kapitel war Bischof Facundus v. Hermiane (gest. 571), Autor eines um 546/48 verfaßten umfangreichen Werkes Pro defensione trium capitulorum libri XII (Clavis PL² 866; vgl. M. Simonetti, Haereticum non facit ignorantia. Una nota su Facondo di Ermiane e la sua difesa dei Tre Capitoli: Orpheus NS 1 [1980] 76/105). Die ein Viertel-Jh. später geschriebene kleinere Schrift Contra Mocianum

scholasticum (Clavis PL² 867) u. die Epistula fidei catholicae (ebd. 868) zeugen von der Beständigkeit seiner Überzeugungen. Facundus zeigt sich mit den theologischen Positionen der Orientalen gut vertraut, verstand demnach möglicherweise Griechisch. Im Westen fand er Gehör; Cassiodor besaß Facundus-Schriften in seiner Bibliothek (Cassiod. in Ps. 1, 38 [PL 70, 994A]). Vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 490f. 655. – Bischof Pontianus Thenitanus richtete um 544/45 ebenfalls zur Verteidigung der Drei Kapitel einen Brief an Justinian (Clavis PL² 864). – Etwas anders liegt der Fall bei Bischof Primasius v. Hadrumetum (gest. bald nach 553; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 491. 655). Er verweigerte in Kpel die Teilnahme am sog. 5. Ökumenischen Konzil vJ. 553 u. unterzeichnete das erste ‚Constitutum' des Papstes Vigilius. Nach dem Konzil wurde er zunächst im Akoimetenkloster gefangengesetzt, unterwarf sich später u. kehrte hochgeehrt nach A. zurück. Sein literarisches Schaffen verlief ungetrübter. Er hinterließ einen großen Apokalypse-Kommentar (Clavis PL² 873), der aus Augustinus u. Tyconius schöpft (vgl. o. Sp. 198). Nach Junilius hat er in Kpel jedoch auch griechische Theologen kennenzulernen gesucht (inst. reg. praef.: 467, 11/3 Kihn). Cassiodor schätzte den Kommentar (inst. div. 9 [PL 70, 1122C]), u. Beda zitiert ihn am Beginn des eigenen (expl. Apc. 2, 13 [PL 93, 172C]). – Junilius (Junillus) war ein african. Laie, an den sich Ferrandus mit Hochachtung wandte u. der vielleicht identisch ist mit jenem Junilos, den Justinian iJ. 541 zum Nachfolger des Trebonianos im Amt des Quaestor sacri palatii machte (Procop. anecd. 20, 17). Er übersetzte, sicher schon in Kpel, um 542 (vgl. E. Stein, Le questeur Junillus et la date de ses ‚Instituta': BullAcadBelgique 5, 23 [1937] 378/83) unter dem Titel Instituta regularia divinae legis (Clavis PL² 872; Clavis PG 7015; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 491) das theologische Handbuch eines Paulos v. Basra, Metropoliten von Nisibis (zu ihm s. I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca² [Romae 1965] 126f). Der Traktat spiegelt antiochenische Anschauungen wider, bes. die des Theodor v. Mops. (H. Kihn, Theodor v. Mops. u. Junilius Africanus als Exegeten [1880]). Junilius widmete sein Werk Primasius v. Hadrumetum. Die Form ist klassisch, schlicht u. klar. Cassiodor stellt es unter den introductores scripturae divinae auf die gleiche Stufe wie Augustins De doctrina christiana (inst. div. 10 [PL 70, 1122D]). Im MA war dem Büchlein großer Erfolg als Schulbuch beschieden.

2. Kirchenhistoriker. Die byz. Epoche A.s ist recht reich an historischen Schriften. Der karthagische Diakon Ferrandus, Schüler u. Biograph des Fulgentius (s. o. Sp. 205), hinterließ eine erste african. Sammlung von Konzilsentscheidungen, die Breviatio canonum (Clavis PL² 1768; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 489). Ihm folgt Cresconius, der in der 2. H. des 6. Jh. eine Concordia canonum verfaßte (Clavis PL² 1769), die sich als Kurzfassung des Ferrandus-Werkes vorstellt. Liberatus, gleichfalls Diakon in Karthago, schrieb ein Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum (Clavis PL² 865; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 491). Alle genannten Texte betreffen ausschließlich die Kirchengeschichte. Bischof Victor v. Tunnuna in der Proconsularis (gest. nach 566) hatte zwar grundsätzlich eine weitere Sicht u. schrieb eine Weltchronik (Clavis PL² 2260; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 233), die die Jahre 444 bis 566 behandelt (nach Isid. vir. ill. 38 begann sie a principio mundi; ein erster Teil wäre demnach verloren). Sein eigentliches Interesse gilt dann aber doch den Geschehnissen der Kirchengeschichte. Victor wurde wegen seiner Opposition von Justinian verbannt; er schrieb sein Werk u. starb im Exil.

3. Verecundus v. Junca. Verecundus, Bischof von Junca in der Byzacena, verdient als Theologe u. Dichter Aufmerksamkeit (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 491. 655). Auch er wurde nach Kpel befohlen, weil er sich der Verurteilung der Drei Kapitel widersetzte, zog sich dann nach Chalkedon zurück, wo er 552 starb. Erhalten haben sich seine Commentarii super cantica ecclesiastica (Clavis PL² 870). Er kommentiert darin, in engem Anschluß an Augustinus, ‚allegorice et moraliter', die neun in der christl. Liturgie benutzten atl. Oden. Überkommen ist außerdem eines seiner beiden von Isidor erwähnten Gedichte: edidit ... duos modicos brevesque libellos, quorum primum de resurrectione et iudicio scripsit, alterum vero de paenitentia (vir. ill. 7). Ein Mißverständnis Isidors ist freilich nicht ausgeschlossen. Das erhaltene Bußlied De satisfactione paenitentiae (Clavis PL² 869) klammert nämlich aus seinen 212 Hexametern Auferstehung u. Endgericht nicht aus. Der Dichter äußert zB., am Tage des Gerichts würden drei Bücher vor ihm auf-

geschlagen, das seiner Werke, das seiner Fehler u. das seiner Gedanken, u. alle drei gereichten ihm zur Verdammnis. Möglicherweise hat es also nur ein einziges Verecundus-Gedicht gegeben. Der Oden-Kommentar stammt vielleicht noch aus der Vandalenzeit, das Gedicht wohl aus den ersten Jahren des Exils. ‚Beide Werke sind merkwürdig u. einzigartig u. dies im eigentlichen Sinn dieses Wortes; denn Verecundus ist der einzige frühchristl.-lat. Kommentator der bibl. Cantica, der ihrer Auslegung ein eigenes Werk gewidmet hat. Und sein Carmen, von noch beachtlich klassischem Zuschnitt, verbindet vergilische u. ovidische Heiterkeit mit finsterem Bußeifer zu einem Mißklang, an dem Rémy de Gourmont seine Freude gehabt hätte' (J. Fontaine: RevÉtLat 55 [1977] 474).

b. Profane Literatur. Hier ist allein Flavius Cresconius *Corippus zu nennen (L. Krestan/K. Winkler: o. Bd. 4, 424/9). Geboren um 500 (iJ. 566 bezeichnet er sich bereits als alt), wirkte er in A. als Grammatiker. Nachdem er zunächst bukolische Verse gedichtet hatte, verfaßte er zu Ehren des Magister militum per Africam Johannes Troglites sein erstes Epos, die Iohannis seu de bellis Libycis libri VIII (hrsg. von J. Diggle/F. D. R. Goodyear [Cambridge 1970]). Johannes hatte zwischen Herbst 546 u. Sommer 548 die Mauren niedergerungen u. in A. eine Ruhe wiederhergestellt, die bis zum Ende der Herrschaft Justinians dauern sollte. Das röm. A. dankte ihm dafür: ‚tempore pacifico carmina festa canam' (Coripp. Ioh. 2). Der literar. Erfolg ebnete Corippus den Weg an den byz. Hof u. verschaffte ihm dort ein kleines Amt (S. Hollis, The career of Corippus again: ClassQuart 30 [1980] 534/9). In Kpel schrieb er um 567 sein zweites größeres Werk, den Panegyrikos auf Kaiser Justinos II (dazu s. Krestan aO. 425). In unserem Zusammenhang ist nur die Iohannis zu betrachten, das ‚letzte lat. Epos' der Antike (D. Romano, L'ultimo epos latino. Interpretazione della Iohannis di Corippo: AttiAccadPalermo 4a, 27 [1966/67] 5/37). Das in Praefatio u. acht Bücher unterteilte Werk mit 4671 Hexametern weckt schon im Titel die Erinnerung an Vergils Aeneis u. vergleicht seinen Helden auch ohne Scheu mit **Aeneas: ‚tunc pater Aeneas, et nunc pater ipse Iohannes' (Coripp. Ioh. 1, 203). Nachahmungen vergilischer Verse sind dementsprechend zahlreich. Aber um die Iohannis zu verstehen, darf man sich nicht allein an ihren hohen Patronat halten; denn die Aeneis ist ein einzigartiger Vergleich, der die Taten des Augustus in den Gesta seines Ahnherrn feiert. Zu erinnern ist vielmehr an die epischen Panegyrikoi des Alexandriners *Claudianus (W. Schmid: o. Bd. 3, 152/67). Die Gründe für das Entstehen der Iohannis sind kaum in den Verhältnissen des byz. A. zu suchen; zu denken ist eher an das Fortleben der griech. Tradition, die Großtaten von Zeitgenossen in epischen Versen zu preisen. Wie Claudianus schreibt Corippus in Latein. Diese Art Epos schließt den Lobpreis des von der Vorsehung erwählten Führers nicht aus. Damit ist übrigens auch die Abfassung des zweiten Corippus-Werkes ausreichend erklärt, in diesem Fall mehr Panegyrikos als Epos, aber mit gleichfalls deutlicher Vermischung der Genera (Av. Cameron, Corippus. In laudem Iustini Augusti Minoris libri IV [London 1976]; V. J. Stache, Corippus. In laudem Iustini Minoris [1976], Komm.; S. Antès, Corippe. Éloge de l'empereur Justin II [Paris 1981], Text, frz. Übers. u. Komm.). – Die Iohannis hat gleich Claudians Zeitepen die Aufmerksamkeit der Historiker erregt, die Corippus' Genauigkeit u. Zuverlässigkeit zu rühmen pflegen. In beidem übertreffe er Prokopios, unsere andere Quelle für die beschriebenen Ereignisse. Jedoch macht Romano (aO. 5_1) zu Recht darauf aufmerksam, daß für Prokopios der Krieg des Johannes nur ein zweitrangiges Geschehen war. Beide lassen sich also nicht recht vergleichen. Schwer abzuschätzen bleibt, was bei Corippus Wahrheit, was Konvention ist (vgl. auch W. Ehlers, Epische Kunst in Coripps Johannis: Philol 134 [1980] 109/34). Über Struktur u. Wirkung des Werkes urteilt Romano (aO. 13/25), der erste Teil, die Schilderung der Lage vor dem Feldzug, sei besser gelungen als der zweite, weil Corippus Augenzeuge dieser Ereignisse gewesen sei u. das Material, das ihm zur Verfügung stand, nicht ganz in den Griff bekommen habe. Eine Untersuchung verdient noch die Frage nach dem Verhältnis der Iohannis zur bildenden Kunst, wie dies Av. Cameron für das Preislied auf Justinos II unternommen hat (Corippus' poem on Justin II. A terminus of antique art?: AnnScuolSupPisa 5 [1975/76] 129/65). – Corippus erscheint tief geprägt von der Vorstellung einer immer siegreichen Romanitas, die kennzeichnend ist für die Zeit der justinianischen Rückeroberungen. Er ist Christ; religiöse Züge, in Gestalt von Gebeten u. An-

rufungen, fehlen der Iohannis nicht (vgl. Manitius aO. 407f, der eine erhöhte Verehrung der 2. Person der Trinität wohl zu stark betont). Trotz weitgehender Nachahmung älterer Dichter sind der Sprache Corippus' Züge eigen, die dem Spätlatein oder, wenn man will, der Umgangssprache nahestehen.

c. Zusammenfassung. Die Literatur des byz. Abschnitts der african. Geschichte erweist sich demnach trotz der Befreiung des Landes als ärmer denn die der Vandalenzeit. Man hat den Eindruck, die african. Christenheit gehe immer schneller ihrem unvermeidlichen Untergang entgegen. Dieses insgesamt richtige Urteil ist jedoch durch den Hinweis einzuschränken, daß für die Africaner, gerade mit der Befreiung, Kpel eine Anziehungskraft gewinnt, die eine Reihe von Schriftstellern eine Karriere am byz. Hof versuchen läßt, zB. Corippus am Ende seines Lebens, Priscianus mit seinem ganzen schriftstellerischen Wirken. Allerdings hatte auch die Vandalenzeit Literaten erlebt, die A. aus freiem Willen oder unter Zwang verließen. Im allgemeinen hat man die african. Provinz immer als gänzlich lateinisch dargestellt; dabei haben Kontakte mit dem Hellenismus in seiner alexandrinischen Ausformung nie gefehlt. Grundzug der african. Literatur, der Vandalen- wie der Byzantinerzeit, ist jedoch offensichtlich das Bestreben gewesen, die Tradition, die römische wie die eigentlich africanische, aufrechtzuerhalten. Noch kurz vor der arab. Eroberung erklärt die african. Kirche, sie wolle den rechten Glauben ohne jede Zufügung oder Veränderung bewahren, wie ihn die Väter ihr übermittelt haben (Victor Carth. ep.: PL 87, 85; vgl. Diehl aO. [o. Sp. 221] 551).

H. Bardon, La littérature latine inconnue 2. L'époque impériale (Paris 1956). – H. Benabou, La résistance africaine à la romanisation (Paris 1976). – P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] (Paris 1964). – F. Decret, L'Afrique manichéenne (4e–5e s.) 1/2 (Paris 1978). – J. Fontaine, Aspects et problèmes de la prose d'art latine au 3e s. = Lezioni ‚Augusto Rostagni' 4 (Torino 1968); Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien (Paris 1981). – S. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord 8. Jules César et l'Afrique, fin des royaumes indigènes (Paris 1928). – T. Kotula, Utraque lingua eruditi. Une page relative à l'histoire de l'éducation dans l'Afrique romaine: Hommage à M. Renard 2 = Coll. Latom 102 (Bruxelles 1969) 386/92. – P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne[3] 1/2 (Paris 1947). – H. Leclercq, L'Afrique chrétienne[2] 1/2 (Paris 1904). – C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire 1/2 (Paris 1979/81). – A. Mandouze, S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce (Paris 1968); Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533) = Prosopographie chrétienne du Bas Empire 1 (Paris 1982). – P. Monceaux, Les Africains. Études sur la littérature latine d'Afrique. Les païens (Paris 1894); Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1/7 (Paris 1901/23). – R. M. Ogilvie, The library of Lactantius (Oxford 1978). – I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Literatur von Tertullian bis Augustinus (1980). – G. Ch. Picard, La civilisation de l'Afrique romaine (Paris 1959). – ProsAfrChr s. Mandouze. – A. Quacquarelli, La cultura indigena di Tertulliano e i tertullianisti di Cartagine: VetChr 15 (1978) 207/21. – R. Rémondon, La crise de l'empire romain. De Marc Aurèle à Anastase = Nouvelle Clio 11 (Paris 1964). – W. Rordorf, Art. Martyre: DictSpir 10 (1978) 718/32. – V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles = Théol. hist. 55 (Paris 1980); Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e s. = StudAntCrist 29 (Città del Vat. 1969).

Jacques Fontaine (A. C. I) – Serge Lancel (B) – Pierre Langlois (C. III. IV) – André Mandouze (C. II. a/b) (Übers. u. C. II. c Heinzgerd Brakmann).
(1983)

Afrika.

A. Nichtchristlich. I. Afrikakenntnisse der Antike. a. Atlantikküste. Wie auch immer man die Frage nach Existenz u. Umfang der großen Periploi (Nearchos, Euthymenes, Sataspes, Hanno; vgl. Desanges 7/85) beantworten mag, auf jeden Fall ist festzuhalten, daß sie das antike Bild von der afrikanischen Atlantikküste nicht verändert haben. Seit den ioni-

schen Geographen (vgl. W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 156/9) setzte sich die Vorstellung durch u. verfestigte sich vor allem mit dem Periplus des Skylax (unter Dareios I), daß A. mit Ausnahme der Landenge bei Suez von Wasser umgeben sei. Ob sich dieses vorherrschende Bild auf Fahrtberichte gründete oder diese ihm folgen u. sozusagen nur Illustrationen geläufiger Vorstellungen sind, ist nicht auszumachen. – Auf der Insel Mogador haben sicher schon die Phönizier Fuß gefaßt (A. Jodin, Mogador, comptoir phénicien du Maroc atlantique [Tanger 1966]), u. in der Kaiserzeit landeten dort Römer bis ins 4. Jh. (ders., Les établissements du roi Juba II aux îles Purpuraires, Mogador [Tanger 1967]). Weiter südlich ist bis heute keine antike Niederlassung entdeckt worden (R. Rebuffat, Vestiges antiques sur la côte occidentale de l'Afrique au sud de Rabat: AntAfr 8 [1974] 39/49; J. M. J. Gran Aymerich, Prospections archéologiques au Sahara atlantique: ebd. 13 [1979] 7/21; Th. Monod, À propos de l'île Herné: BullInstFondAfrNoire 41 B [1980] 1/34). Der Geschichtsschreiber Polybios (146 vC.) kannte die Küste mit Sicherheit bis zum Wadi Daras u. möglicherweise bis zum Kap Juby gegenüber den Kanarischen Inseln (Plin. n. h. 5, 9f; vgl. Desanges 140/3). Diese Inseln (insulae Fortunatae) waren Juba II von Mauretanien, einem Zeitgenossen des Augustus, wohl bekannt: er ließ sich zwei außergewöhnlich große, von der Insel Canaria stammende Hunde bringen (Plin. n. h. 6, 203/5). Auf dem Höhepunkt antiker A.kenntnisse besaß Ptolemaios recht genaues Wissen von der Küste bis zum Wadi Daras, das er im Inneren Libyen lokalisiert (Ptol. geogr. 4, 6, 2: Δάρας). Mit zunehmender Entfernung von der Küste werden seine Angaben für uns rätselhaft (ebd. 4, 1, 7 aE.; vgl. dazu die Hypothesen von R. Thouvenot, Le géographe Ptolémée et la route du Sous: Hespéris 33 [1946] 373/84; Ptol. geogr. 4, 6, 7f). An der Küste selbst ist jenseits des Wadi Daras keine einzige Identifikation gesichert (R. Mauny, L'ouest africain chez Ptolémée: Actas da 2ª Conf. intern. dos African. ocid. [Lisboa 1950] 241/93). Ein Versuch von R. Thouvenot (La côte atlantique de la Libye d'après le géographe Ptolémée: Hommage à la mémoire de J. Carcopino [Paris 1977] 267/75), der Längen- wie Breitengrad mit 1 = 80 km angibt, führt geradezu zu geographischen Absurditäten (Adrar in Mauretanien wird zum Wasserschloß!; vgl. J. Desanges, Quelques observations sur l'Ouest africain chez Ptolémée: RevFrançHistOutre-mer 66 nr. 242f [1979] 95/100). – Vor einigen Jahren glaubte man auf die iJ. 1974 erfolgte Entdekkung von etwa 40 kleinen antiken Bronzemünzen mit dem Bildnis Konstantins oder seiner Söhne bei San Pedro (Elfenbeinküste) aufmerksam machen zu dürfen (G. Picard, Les Romains en Côte d'Ivoire: Archéologia 116 [Paris 1978] 22/7). Jedoch kamen der staatlichen Altertümerverwaltung der Elfenbeinküste nach sorgfältigen Nachforschungen Zweifel an der Existenz des ‚Finders', eines gewissen S. Veritzky. Es könnte sich also um Betrug handeln.

b. Sahara. Wie umfangreich die Kenntnisse der Karthager über die Große Wüste waren, ist nicht bekannt. Der mit Sicherheit bestehende Handelsverkehr durch die Sahara war zweifellos ohne wirkliche wirtschaftliche Bedeutung (J. T. Swanson, The myth of transsaharan trade during the Roman era: IntJournAfrHistStud 8 [1975] 582/600; J. Desanges: L'image du noir dans l'art occidental 1 [Fribourg 1976] 248/54). Ob die berühmte Expedition der nasamonischen Jünglinge (Herodt. 2, 32f; vgl. Desanges 177/83) je den Niger erreicht hat, bleibt äußerst zweifelhaft. – Gegen Ende der Republik glaubten die Römer, das besiedelte A. von Numidien bis zur Cyrenaica habe eine Nord-Süd-Ausdehnung von 250 Meilen bzw. von weniger als 375 km (Plin. n. h. 6, 208). Eine Berechnung der Nord-Süd-Ausdehnung unter Einschluß der bekannten Wüstenteile versuchte als erster Agrippa, wobei er sich der Erkenntnisse des Garamanten-Feldzuges des L. Cornelius Balbus (21 oder 20 vC.) bediente: seine Berechnung auf 910 Meilen, knapp 1350 km, entspricht der Entfernung von Sabrata bis Garama (Djerma) über Cidamus (Ghadames; ebd. 5, 38; 6, 209; vgl. Desanges 189/95). Unter *Domitianus drang Iulius Maternus (83/92 nC.) bis in das offenbar gebirgige, von vielen Nashörnern bewohnte Land Agisymba vor, das unter der Herrschaft des Garamanten-Königs stand (Ptol. geogr. 1, 8, 4; 4, 8, 2f). Höchstwahrscheinlich schloß dieses weite Gebiet die Gebirge Aïr u. Tibesti ein (Desanges 197/213). Ein weitergehender röm. Vorstoß ist nicht bekannt, u. für Ptolemaios begann hinter ‚Agisymba' die Terra incognita (Ptol. geogr. 4, 8, 2f).

c. Niltal. Am Nil kamen den Griechen u. Römern die zweitausendjährigen ägyptisch-

nubischen Beziehungen zugute. Seit Beginn der Lagidenzeit hatten zahlreiche Griechen in Meroë gesiedelt. Von dort stießen sie zuweilen stromaufwärts vor (Plin. n. h. 6, 183). Mit Sicherheit nahmen sie Verbindung auf mit den Nachkommen der Überläufer der Psammetichos-Armee, die sich südlich des Zusammenflußes von Blauem u. Weißem Nil angesiedelt hatten. Unter Nero drang eine Prätorianer-Kohorte auf der Suche nach den Quellen des Nils bis in ‚unermeßliche Sümpfe' vor (ebd. 6, 184/6; Sen. nat. quaest. 6, 8, 3f), wahrscheinlich die von Bahr el-Ghazal. Von einer so weit vorstoßenden Expedition wird später nicht mehr berichtet. Ptolemaios ortet das Mondgebirge, dessen Schneeschmelze die Seen am Ursprung des Nils speist, im Hinterland des Golfes, der sich zwischen den Vorgebirgen Rhapton (im Süd-Osten von Dar es-Salaam) u. Prason (Kap Delgado) erstreckt (geogr. 4, 8, 1f). Gewährsleute dieser Lokalisierung waren allerdings, wie Ptolemaios selbst anmerkt (ebd. 1, 17, 5), keine Kundschafter, die den Nillauf erforscht hatten, sondern Seefahrer, die den Indischen Ozean bereisten.

d. Rotes Meer u. Indischer Ozean. Ähnlich wie im Niltal konnten die Griechen u. Römer auch hier die Erfahrungen der Ägypter nutzen, die seit langem Handelsbeziehungen mit Punt unterhielten (vgl. G. Lanczkowski, Art. Aethiopia: o. Sp. 109/11). Ptolemaios II Philadelphos legte entlang der afrikanischen Küste des Roten Meeres Handelsplätze an. Unter Ptolemaios III Euergetes passierten ägyptische Schiffe regelmäßig die Meerenge von Bab el-Mandeb. Um 200 vC. wurde das Kap Guardafui (Νότου κέρας) erreicht. Die Griechen siedelten auf der Insel des Dioskorides (Sokotra). Um 115 vC. stieß Eudoxos v. Kyzikos jenseits des Kap Guardafui im Indischen Ozean auf Eingeborene, denen der Gebrauch des Feuers noch fremd war (Strab. 2, 3, 4; Mela 3, 92; Plin. n. h. 6, 188). Der anonyme Periplus maris Erythraei (16) beschreibt um das J. 70 nC. die Küste bis Rhapta (zwischen dem Pangani-Fluß u. Dar es-Salaam; vgl. B. A. Datoo, Rhapta: Azania 5 [1970] 69). Dank der Expedition des Dioskoros verlängerte der Geograph Marinos v. Tyros um 115 nC. die Küste bis zum Kap Prason (Kap Delgado; Ptol. geogr. 1, 9, 3). Vielleicht waren damals die Komoren u. der Norden Madagaskars nicht mehr gänzlich unbekannt; allerdings gibt es dafür keine eindeutigen Belege (Y. Janvier, La géographie gréco-romaine a-t-elle connu Madagascar?: Omaly sy Anio 1/2 [Tananarive 1975] 11/41). – Läßt man Münzfunde wegen ihrer schwierigen Einordnung unberücksichtigt (Desanges 335/7; Raschke 977_{1322}. $1023f_{1536}$), so ist aus archäologischer Sicht das etwa 220 km ost-nordöstlich von Berbera liegende Haïs (10°50′ N./46°54′ O.) der am weitesten von Ägypten entfernte Ort, an dem bislang unbestreitbar röm. Material gefunden wurde (u. a. frühkaiserzeitliche Keramik u. alexandrinische Glasarbeiten, heute im Pariser Musée de l'Homme; vgl. G. Révoil, La vallée du Darror [Paris 1882] 276. 278. 289. 293. 300; Unters. von G. de Beauchêne u.a. in Vorbereitung). – Abschließend lassen sich die Grenzen antiker A.kenntnisse auf den vier Wegen des Vordringens annähernd wie folgt bestimmen: 1) An der Atlantikküste: Kap Juby u. die Kanarischen Inseln; 2) in der Sahara: wahrscheinlich die Gebirgslandschaften Ahaggar (Ptol. geogr. 4, 6, 3 aE.?), Aïr u. Tibesti; 3) im Niltal: Bahr el-Ghazal; 4) an der Küste des Indischen Ozeans: Kap Delgado (Abb. 1). Festzuhalten ist, daß sich das Wissen über die Atlantikküste schon relativ früh gefestigt hat (spätestens mit dem Periplus des Polybios vJ. 146 vC.; die Punier hatten allerdings wahrscheinlich schon die Kanarischen Inseln entdeckt), wohingegen die fortschreitende Erkundung des Indischen Ozeans erst unter den Antoninen zum Stillstand kam. Die oben umrissenen geographischen Kenntnisse sind Ergebnisse unabhängiger Unternehmungen in den einzelnen Gebieten, so daß es keinesfalls zulässig ist, diese Einzelerfahrungen miteinander zu einer geschlossenen Grenze der antiken A.kenntnisse zu verbinden. Allenfalls ist hervorzuheben, daß die Ostküste des Kontinents beträchtlich weiter bekannt war als seine Westküste. Diese ungleichmäßige Kenntnis blieb nicht ohne Auswirkung auf die Vorstellung, die sich die Antike vom afrikanischen Kontinent machte.

II. Das antike Gesamtbild des Kontinents Afrika. Das Bild vom afrikanischen Kontinent ist in der Antike geprägt von zwei zusammenhängenden, jedoch jeweils irrigen Vorstellungen. A. galt als der kleinste der bekannten Erdteile. Für die Mittelmeerküste (longitudo), obschon in der Regel östlich durch den Nil begrenzt, wurde eine viel größere Ausdehnung angenommen als für die Nord-Süd-Erstreckung des Kontinents (latitudo). Herodot schuf das Bild eines trapezförmigen A. mit parallelen Zonen u. radikaler Abstumpfung im

Süden, da er Äthiopien, das Ende der bewohnten Welt am Gestade des südl. Ozeans, als die westl. Verlängerung Südarabiens betrachtete (Herodt. 3, 17. 107. 114; vgl. S. Gsell, Hérodote [Alger 1915] 74_{11}). Der Periplus des PsSkylax (112) beschränkt den afrikanischen Kontinent auf eine Art Landzunge (ἀκτή), indem er einräumt, daß sich von der Insel Kerne (etwa 12 Schiffsreisetage südlich von Gibraltar) bis zur ägypt. Küste ein ununterbrochenes Meer erstrecke. Eudoxos v. Kyzikos entwickelte die ergänzende Vorstellung, daß die afrikanische Ostküste südlich des Kap Guardafui scharf nach Westen abknicke (Strab. 2, 3, 4; vgl. Desanges 163f). Nach Auffassung des älteren Plinius, der sich auf alte Quellen

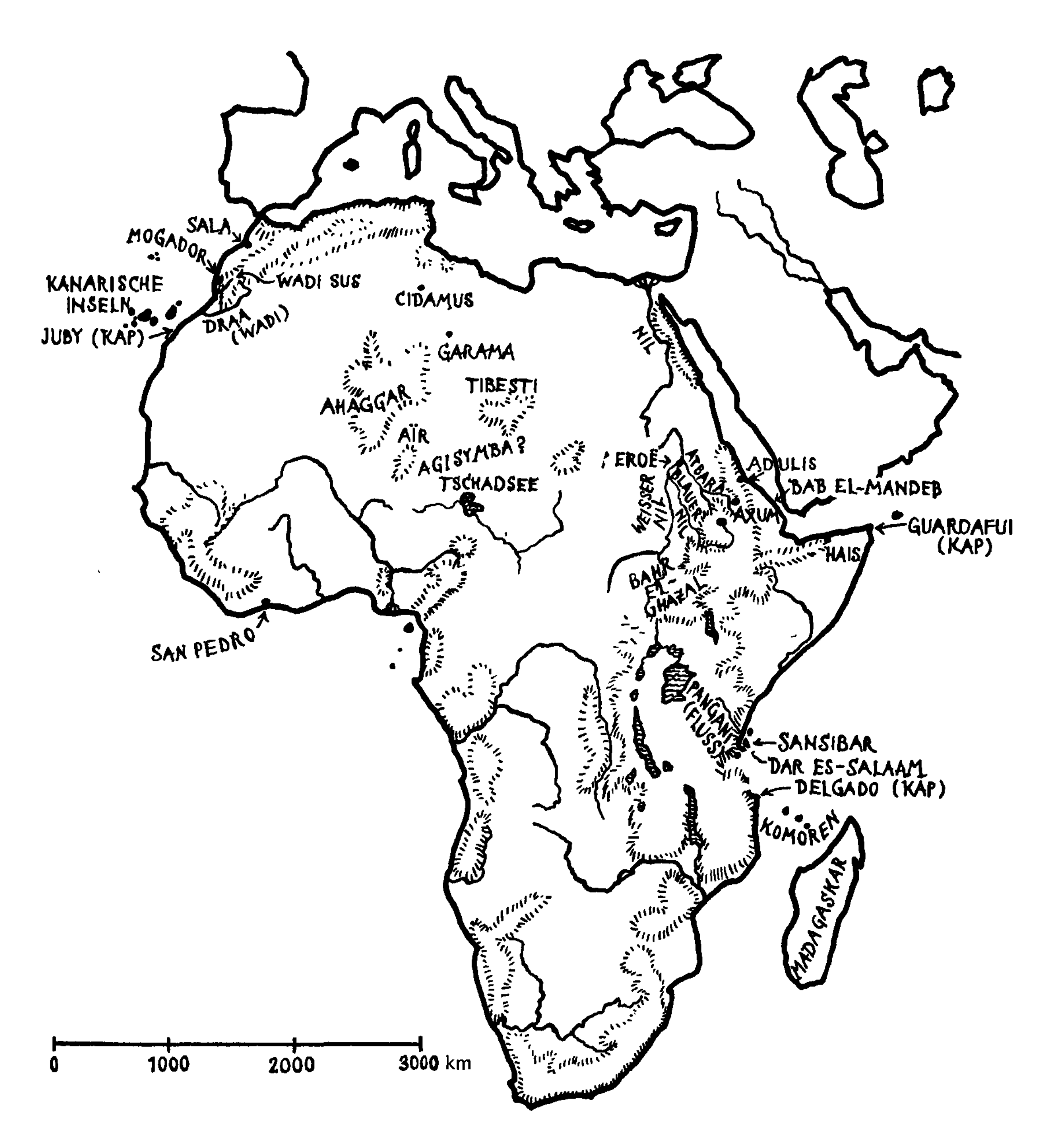


Abb. 1: Grenzen der antiken Afrikakenntnisse

stützt, können Schiffe wegen der Hitze nicht weiter als bis zum Vorgebirge der Mosyloi (Ras Hantara) fahren (Plin. n. h. 6, 174. 176. 188). Allerdings zitiert er ebd. 6, 175 als Ausnahme die Meinung König Jubas II, daß von diesem Vorgebirge bis Gades (die Säulen des Herkules) ‚entlang seiner Mauretanien' unter gleichem Wind gesegelt werden könne. Für Juba II gestaltete sich also die Topographie A. als ein Dreieck, dessen Hypotenuse von Nord-West nach Süd-Ost, vom heutigen Marokko zu einem Äthiopien nahe dem Golf von Aden, verläuft. Von Eratosthenes bis Strabon schwankten die Alten zwischen dem Bild eines Dreiecks einerseits, wobei dessen Hypotenuse leicht gebogen sein konnte, u. andererseits einer trapezoiden Gestalt A. mit einer kurzen Westküste, so daß die Südküste sich von Nord-West nach Süd-Ost neigt (Strab. 2, 5, 15. 33; 17, 3, 2f; Berger 399/401; G. Aujac, Strabon et la science de son temps [Paris 1966] 202_1). Man gewinnt den Eindruck, als werde die nur wenig erkundete afrikanische Atlantikküste unwiderstehlich angezogen von der erheblich weiter erforschten Küste am Roten Meer u. Indischen Ozean. Bezüglich der Größe A. betonen sowohl Strabon (17, 3, 1) wie Plinius (n. h. 6, 120) eine relativ geringe Ausdehnung (vgl. auch Mela 1, 20). Die fortgeschrittenen Kenntnisse der afrikanischen Küste am Indischen Ozean haben den anonymen Verfasser des Periplus des Roten Meeres dazu bewogen, die Westbiegung der Küste weiter südlich hinter Rhapta (im Gebiet von Dar es-Salaam) anzusetzen (18). Aber als Ergebnis der Schiffsexpedition des Dioskoros nach Südosten (Ptol. geogr. 1, 17, 6; Berger 625_3) mochte es scheinen, als ließe sich der südl. Ozean nie erreichen. Daher fehlt er in der Geographie des Ptolemaios. Dieser bezeichnet das Hinterland der von Dioskoros erkundeten Küste als Inneres Äthiopien (geogr. 4, 8, 1) u. vermutet südlich davon eine Terra incognita. Seine Nachfolger, wenn nicht Ptolemaios selbst (ebd. 7, 3, 6 soll späterer Einschub sein; vgl. E. Polaschek, Art. Ptolemaios als Geograph: PW Suppl. 10 [1965] 727f), verwarfen sogar die allgemein angenommene Hypothese, A. sei eine Halbinsel. Im Gegensatz dazu nahmen sie an, der Indische Ozean sei ein Binnenmeer, das im Süden die A. mit Hinterasien verbindenden Südländer begrenze. Die umfassendsten, aus Erfahrung gewonnenen Kenntnisse führten somit zum schwerwiegendsten Fehler in dem Bild, das die Antike vom afrikanischen Kontinent entwickelt hat, was den Gegenschluß nahelegt, daß die treffendere Vorstellung von einer Halbinsel A. mehr der reinen Spekulation zu verdanken ist als den Erkenntnissen der Seefahrt.

B. Christlich. I. Entwicklung der Kenntnisse u. Darstellungen zu Beginn des Christentums. a. Atlantikküste u. Sahara. Von einem Fortschritt in der Kenntnis der afrikanischen Atlantikküste kann in der Spätantike nicht die Rede sein, vielmehr trat eine entgegengesetzte Entwicklung ein. Seit der Herrschaft des Probus war bekanntlich der Süden der Mauretania Tingitana geräumt worden, jedoch hielten die Römer als Brückenkopf Sala (Chella, bei Rabat) besetzt, wahrscheinlich für den Handel mit der Insel Mogador u. vielleicht auch mit dem fruchtbaren Sus-Tal (Süd-Marokko). In der Sahara ging die Bewegung nunmehr aus von den Stämmen der Kamelreiter, die die röm. Provinzen bedrohten. Gewiß erwähnen die christl. Schriftsteller recht oft Äthiopier (vgl. zB. Vict. Vit. 2, 18), doch darf nicht vergessen werden, daß der Südrand des Maghreb zT. von dunkelhäutigeren Stämmen als den Gaetulern u. Numidern bevölkert war (S. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord 1 [Paris 1913] 295/8. 302f; J. Desanges, Le peuplement éthiopien à la lisière méridionale de l'Afrique du Nord d'après les témoignages textuels de l'antiquité: Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité [Dakar 1978] 29/41) u. daß manche von ihnen sich gewiß über ganz Nord-A. verstreut hatten. Mehr denn je drängte sich der Gedanke auf, daß A. im Süd-Westen u. Süden nur wenig Ausdehnung besitze (Oros. hist. 1, 2, 83/5). Man nahm an, daß die bleibend bekannten Garamanten, die sich spätestens um 569 bekehrten (Joh. Bicl. chron. zJ. 569 § 1 [MG AA 11, 212]; vgl. bereits Cosm. Ind. top. 3, 66), am äthiopischen bzw. südl. Ozean (Oros. hist. 1, 2, 90) wohnten, bis zu dem sich die Wüste erstrecke (ebd. 1, 2, 93; PsAethic. cosmogr. 1, 48 [90 Riese]), was beweist, daß Orosius vom westl. A. der Savanne keine Kenntnis hat. Am Atlantik, u. zwar im Raum des Vorgebirges Hesperium (Ἑσπέρου κέρας ?), erwähnt er als letzte Küstenbewohner die Autololen (Oros. hist. 1, 2, 94), Gaetuler, deren Siedlungsgebiet, wie wir wissen, in der Nähe von Sala, dem heutigen Rabbat, begann (Plin. n. h. 5, 5). Der Geograph von Ravenna erwähnt allerdings noch Gaetuler am Wadi Daras (Gaetuli Dare: 3, 11), doch stützt er sich auf erheblich ältere Quellen

(namentlich auf ein der Tabula Peutingeriana verwandtes Dokument, das seinerseits zusätzlich zu den Angaben des Polybios-Periplus ergänzende Mitteilungen Jubas II an Agrippa verwerten konnte).

b. Das nilotische u. erythräische Afrika. Eine bedeutsame Veränderung im spätantiken Wissen u. Bild von A. hätte erstmals die Bekehrung des Axumiten-Königs Ezana unter Konstantin d. Gr. ermöglichen können (Rufin. h. e. 10, 9f [GCS Eus. 2, 2, 971f]; vgl. Engelhardt 104/27 u. bes. F. Thélamon, Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée [Paris 1981]). Allerdings war das Königreich Axum im 4. Jh. wahrscheinlich weithin noch nicht missioniert. Bezeichnend ist, daß der erste bekannte Nachfolger des Frumentius Bischof von Adulis war, einer Hafenstadt, die See- u. Handelsleute aus dem Römerreich häufig aufsuchten (Pallad. gent. Ind. 1, 1 [2 Berghoff]). Sehr lebendig, allerdings nicht frei von phantastischen Elementen, beschreibt Hieronymus (ep. 125, 3) die Seereise nach Indien über den ,Hafen von Axum' (Adulis; J. Desanges, Philologica quaedam necnon Aethiopica: Mélanges offerts à L. S. Senghor [Dakar 1977] 117/20). Kosmas Indikopleustes (2, 28/30. 48/50) offenbart eine recht genaue Kenntnis von den afrikanischen Küsten bis Barbaria (das Weihrauchland, die somalische Nordküste; I. Opelt/W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 284) u. bis zur Ozeanmündung Zingion (Golf von Aden ?). Durch Mittelsmänner oder gar eigene Beobachtung ist er unterrichtet vom Goldhandel Sasus (eines Landes im Süd-Westen von Axum) mit dem axumitischen König (Cosm. Ind. top. 2, 51/3; dazu vgl. aber Y. M. Kobishchanov, Axum [University Park/London 1979] 178/81). Nicht weit von Sasu lokalisiert Kosmas Indikopleustes die Quelle des (Blauen ?) Nils. Schließlich kennt er auch die Insel des Dioscorides, das heutige Sokotra (3, 65). Über Nubien hingegen sind die Zeugnisse auffallend spärlich. Die Blemmyer bildeten einen festen Riegel, so daß das Christentum erst nach ihrer Niederwerfung durch die Nobaten u. der Schließung des Isis-Tempels in Philae (535 nC.) in Nubien fest Fuß fassen konnte, wenngleich literarische Quellen u. archäologische Funde eine sporadische Christianisierung schon für das 5. Jh. bezeugen (Engelhardt 44/8). Nach dem Geographen Ptolemaios scheint die Erkundung des Niltals beim erreichten Stand stehenzubleiben. Allerdings ist auf einen anonymen Text ungewissen Datums hinzuweisen, der uns ein recht detailliertes Bild des Nilbeckens bietet (J. Hudson [Hrsg.], Geographiae veteris scriptores Graeci minores 4 [Oxoniae 1712] 38f; vgl. K. Müller [Hrsg.], Cl. Ptolemaei Geographia 1, 2 [Paris 1901] 776f). Das Geheimnis des Oberlaufs u. der Quellen des Nils hat die christl. Missionare nur so weit interessiert, wie es ihnen erlaubte, die noch zu bekehrenden Äthiopier in der Ferne, ,jenseits des Flusses' (so Orig. in Mt. comm. ser. 39 [GCS Orig. 11, 76, 6]), anzusiedeln, wobei sie gerne zu unterstreichen pflegten, wie unzugänglich diese Gebiete waren (PsCaes. Naz. dial. 3, 145/7 [PG 38, 1096f]; Anastas. Sin. hex. 8 [PG 89, 977f]). Zu beachten ist die Ungenauigkeit der Markierung ,jenseits des Flusses' für die Grenze des missionierten Gebietes. Sie erweckt angesichts der Teilbekehrung (um 330 nC.) der Axumiten, die selbst, nachdem man sie für Äthiopier u. nicht mehr für Inder hielt (A. Dihle, Umstrittene Daten [1975] 72/9), niemals als Niloten betrachtet wurden, den Eindruck, als sei der Oberlauf des Nils von Westen nach Osten gerichtet, was der alten Auffassung von einer westl. Quelle des Nils entspricht, wie sie vor Ptolemaios weithin gültig war. Immerhin ging man nicht so weit, das transnilotische Äthiopien als einen Teil Asiens zu betrachten, wie es Plinius getan hatte (n. h. 6, 209).

II. Zusammenfassung. Abschließend läßt sich festhalten, daß der Küstenstrich am Roten Meer u. am Golf von Aden das einzige Gebiet des tropischen A. war, von dem das beginnende Christentum von Epiphanios über Rufinus bis zu Kosmas Indikopleustes eine ziemlich genaue Vorstellung entwickelt hat. Die Kenntnisse vom Niltal drohen zwischen dem Zerfall des Meroïtischen Reiches (um 330 nC. ?) u. der Missionierung Nubiens (Mitte des 6. Jh.; Adams 390/429) undeutlich zu werden. Die afrikanische Wüstenlandschaft vom Nil bis zum Atlantik zeichnet sich, besonders in ihrem westlichen Teil, mehr denn je als völlig unbekannter Raum ab, u. im Süden Numidiens u. Mauretaniens entgleiten gewisse Gebiete des alten Gaetuliens allmählich der Herrschaft Roms, stärker dann noch der der Vandalen u. später der Byzantiner.

W. Y. Adams, Nubia, corridor to Africa (London 1977). – H. Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen (1903). – C. Conti Rossini, Storia d'Etiopia 1 =

Africa Italiana 3 (Bergamo 1928). – J. DESANGES, Recherches sur l'activité des méditerranéens aux confins de l'Afrique = CollÉcFrançRom 38 (Roma 1978). – I. ENGELHARDT, Mission u. Politik in Byzanz = MiscByzMonac 19 (1974). – S. HABLE SELASSIE, Ancient and medieval Ethiopian history to 1270 (Addis Ababa 1972). – E. HONIGMANN, Art. Libye nr. 1: PW 13, 1 (1926) 149/202. – M. G. RASCHKE, New studies in Roman commerce with the east: AufstNiedergRömWelt 2, 9, 2 (1978) 604/1361. – L. VIVIEN DE SAINT-MARTIN, Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine (Paris 1863).

(1980) *Jehan Desanges*
(Übers. Ria van de Fliердt-Bonsels).

Agathangelos.

A. Agathangelos. Der historische A. war vermutlich Sekretär des 298/330 regierenden armenischen Arsakiden-Königs Tiridates IV (C. Toumanoff, The 3rd cent. Armenian Arsacids: RevÉtArm NS 6 [1969] 239/81; R. H. Hewsen, The successors of Tiridates the Great: ebd. 13 [1978/79] 99/126) u. nicht, wie die meisten Traditionszeugen behaupten, des 287/98 herrschenden Tiridates III (H. Adžarean, Hayoçandznanunneri bararan 1 [Erevan 1942] 44f). In der A. zugeschriebenen ‚Geschichte' hat er die Rolle des ‚zuverlässigen Zeugen' inne, womit ein hagiographischer Topos angeführt ist (H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires[2] [Bruxelles 1966] 182f).

B. Agathangelos-Buch. Das A.-Buch ist eine Erzählung über das Leben Gregors des Erleuchters u. die Bekehrung Tiridates' u. Armeniens zum Christentum (vgl. G. Klinge, Art. Armenien: o. Bd. 1, 683f).

I. Die Texte. Die umfangreiche Legende ist überliefert in drei, im einzelnen recht unterschiedlichen Hauptformen, die zunächst in der Reihenfolge ihres forschungsgeschichtlichen Bekanntwerdens vorgestellt werden:

a. ‚Vulgata'. Die in armenischer Sprache vorliegende ‚Vulgata'-Fassung des Werkes (Sigle Aa), überliefert in Frg. des 10. Jh. u. (Florilegien nicht mitgezählt) etwa 30 jüngeren Hss., hat seit 1709 neun Ausgaben erfahren. Die kritische Edition, unterteilt in 900 §§, besorgte G. Ter-Mkrtčean (engl. Übers. [ohne ‚Lehre Gregors']: Thomson, A.). Das armenische Original hat eine griech. Übersetzung gefunden (Sigle Ag), die schon 1762 veröffentlicht wurde (J. Stilting: ASS Sept. 8, 340/402; verbesserte Neuausgabe nach der gleichen Hs.: de Lagarde 3/38). Ihre kritische Ausgabe, unterteilt in 172 längere Abschnitte, veranstaltete G. Lafontaine. Der griech. Übersetzung Ag fehlt die umfangreiche Didaskalia des hl. Gregor, die mehr als die Hälfte ihrer armenischen Vorlage ausmacht (§ 259/715; engl. Übers. u. patristische Untersuchung: Thomson, Teaching; zum Verhältnis der ‚Lehre Gregors' zu PsHippolyts De fide s. u. Sp. 246). Die ‚Lehre Gregors' ist nur in Armenisch überliefert u. wird bereits zitiert vom ‚Siegel des Glaubens', einem unter dem Katholikos Komitas (612/28) zusammengestellten dogmatischen *Florilegium (Garitte, Documents 354/6; vgl. 350). Eine arab. Übersetzung dieser Fassung hat A. N. Ter-Ghevondyan nach einer Hs. vJ. 1328 veröffentlicht (Agaϑangełosi arabakan nor χmbagrouϑyoune [Erevan 1968]; vgl. G. Garitte: Muséon 83 [1970] 267/9). Auszüge von Aa sind auch in das Georgische übersetzt worden (das Martyrium der hl. Rhipsime u. ihrer Gefährtinnen hrsg. von I. Abuladze: Ḫelnacert'a Institutis Moambe 2 [1960] 145/80). Die griech. Übersetzung Ag stellt an den Anfang der Legende eine Episode aus dem Pahlavī-Roman Kārnāmak-i-Artaḫšīr-i-Pāpakān, ‚Tatenbuch des Ardašīr, des Sohnes des Pāpak' (Th. Nöldeke, Geschichte des Artachsîr i Pâpakân aus dem Pehlewî übersetzt, mit Erläuterungen u. einer Einleitung versehen: Festschr. Th. Benfey = Beitr. z. Kunde der Indogerm. Sprachen 4 [1878 (1879)] 22/69), über die Vorgeschichte der armenischen Unabhängigkeit von den Sasaniden (vgl. Klinge aO. 680). Eine kürzende Bearbeitung dieser Fassung hat Symeon Logothetes im 10. Jh. vorgenommen (BHG[3] 713; de Lagarde 90/118). Sie findet sich auch in Georgisch (L. Melikset-Bek, C'xovrebay cm. Grigol Part'elisay [Tiflis 1920]). Zur gleichen Tradition gehören eine lat. Vita Gregors des Erleuchters (BHL

3664; ASS Sept. 8, 402/13), ein koptisch-arabischer (G. Garitte: Muséon 65 [1952] 51/71) sowie ein äthiopischer Bios (BHO 333; F. M. Esteves-Pereira: Boletim da Sociedade de Geográphia de Lisboa 19 [1901] 851/92) u. einige jüngere literarische Ausgestaltungen (E. Cerulli: L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà [Roma 1964] 36/42).

b. Griechisch-arabische Version. Die 2. Fassung der Legende, ohne ‚Lehre Gregors' u. Ardašīr-Episode, ist gekennzeichnet durch das vollständige Fehlen der Vorgeschichte des Martyriums Gregors sowie den Einschluß Abchasiens, Georgiens (*Iberia) u. des kaukasischen **Albanien in das Bekehrungswerk des Tiridates. Diese Rezension wurde zuerst von N. Marr in einem akephalen arab. Ms. entdeckt (Kreščenie Armjan, Gruzin, Abkhazov i Alanov svjatym Grigoriem: Zapiski Vostočn. Otd. Imp. Russk. Arkheol. Obščestva 16 [1904/05] 63/212: Va 7/188, lat. Übers.: Garitte, Documents 27/216). Den Anfang des Textes (Sigle Va) fand A. Ter- Ghevondyan in einer weiteren arab. Hs. (Agaϑangełosi arabakan χmbagrouϑean norayayt ambołdžakan bnagire: Patma-banasirakan Handes 60 [1973] 209/37: Va 1/7). Die sich davon beträchtlich unterscheidende griech. Vorlage entdeckte u. edierte G. Garitte (Documents), später ergänzt nach einem Ms. aus Ochrid (ders., La Vie inédite de s. Grégoire d'Arménie: AnalBoll 83 [1965] 233/90), dessen griechischer Text Zitaten in einem Brief Georgs des Araberbischofs vJ. 714 entspricht (ders., Documents 408f). Va zählt 188, Vg 199 Abschnitte. Von der Version Vg/Va hängen ab eine kopt. antichalkedonische Schrift (ders.: Muséon 54 [1941] 221) sowie die ‚Bekehrung Georgiens', die die hl. Nino als eine der Gefährtinnen der hl. Rhipsime identifiziert (vgl. M. Tarchnišvili, Gesch. der kirchl. georg. Literatur [Città del Vat. 1955] 406/10).

c. Syrische Version. Die 3. Fassung (Sigle Vs) hat M. van Esbroeck zunächst in einem Karšuni-Ms. entdeckt (Un nouveau témoin du livre d'A.: RevÉtArm NS 8 [1971] 13/167) u. später ihren syr. Text auf der Grundlage einer Hs. vJ. 1184/85 herausgegeben (ders., Le résumé syriaque de l'A.: AnalBoll 95 [1977] 291/358 mit frz. Übers.). Sie bildet eine radikal gekürzte Bearbeitung des A.-Buches mit Versatzstücken sowohl aus Aa wie aus Vg/Va. Eine verschollene armenische Vorlage ist vorauszusetzen. Vs gesellt den Einleitungskapiteln von Aa einen Prolog bei, den Moses v. Choren als Teil des A.-Buches zitiert (A. Ter-Ghevondyan, Agaϑangełosi χmbagrouϑyounneri harçe est Xorenaçou tvyalneri: Patma-banasirakan Handes 71 [1975] 129/39). Die Rezension enthält eine eigenständige Didaskalia (§ 151/91) u. beendet die Erzählung mit einem ebenfalls neuen Epilog über die Beisetzungen Gregors. Die vorliegende Legendenfassung läßt den Erleuchter nicht von Kaisareia, sondern von Neokaisareia abhängig sein u. schließt mit einer Anspielung auf Kaiser Heraklios' Neubau der Kirche von Thordan mit der Grablege Gregors.

II. Inhalt u. Entwicklung der Legende. a. Inhaltsübersicht. Die folgende Tabelle zeigt den Episodenbestand der drei Entwicklungsstufen des A.-Buches:

	Kürzere Rezension		Längere Rezension		Epitome
	Vg	Va	Aa	Ag	Vs
1. Prolog a. Rhetorische Einleitung			1/18		
b. Ardaširs Rebellion gegen Artavan				1/9	
c. Bekehrung unter Sanatruk					1/4
2. Anak u. Chosroes			19/34	10/5	5/15
3. Rettung Gregors u. Tiridates'			34/8	15/7	16/27
4. Tiridates' u. Diokletians Gotenkampf			39/46	18/21	28/47
5. Rückkehr Tiridates' u. Gregors nach Armenien			47/51	21	48f
6. Gregors Martyrium unter Tiridates	1/27	1/7	52/120	22/53	50/68
7. Gregors 13 (15)jährige Einkerkerung	28f	8f	121/4	54/6	69/73
8. Geschichte der Rhipsimischen Jungfrauen	30/45	10/24	125/96	57/82	74/116
9. Martyrium u. Tod der Rhipsime u. Gajane	46/50	25/37	197/204	84f	117/23
10. Tiridates' Verwandlung in einen Eber	51/5	38f	205/16	86/90	124/35

Fortsetzung der Tabelle

	Kürzere Rezension		Längere Rezension		Epitome
	Vg	Va	Aa	Ag	Vs
11. Befreiung Gregors auf Veranlassung der Prinzessin Chosroviducht	56/65	40f	217/22	91f	136/44
12. Verehrung der Reliquien der Rhipsimischen Martyrerinnen	66f	42/4	223/5	93	145/50
13. a. Vision der von Gregor zu errichtenden Kirchen	68/82	45/71	226/58	94/106	
b. ‚Lehre Gregors'			259/715		151/91
c. Fastenermahnung vor der Heilung	83f	72/4	716/62	106/22	
14. Heilung Tiridates' u. Errichtung der Kirchen	85/9	75/83	763/74	123/6	192/206
a. Einschluß der Nachbarländer	90f	84/90			
b. Rückkehr der Familie Gregors aus Kaisareia	92/7				
15. Zerstörung der heidn. Götterbilder im Norden	98/115	91/104	775/91	128/34	207/18
16. Weihe Gregors zum Erzbischof	116/51	105/39	792/805	134/8	219/40
17. Christianisierung Südarmeniens	152/8	140/6	806/31	139/48	241/53
18. Taufe im Euphrat in Bagavan bei Aštišat	159/73	147/61	832/53	148/57	254/63
19. Rückzug Gregors in die Einsamkeit u. Heimholung seiner Familie		162/6	854/62	157/9	264/74
20. Briefwechsel Konstantins mit Tiridates u. Romreise Gregors	174/90	167/86	863/85	159/68	275/86
21. Rückzug Gregors in den Daranalis u. Nachfolgeregelung	191/8	186f	886/8	169f	287/92
22. a. Epilog in Ich-Form	199	188	889/900	171f	
b. Begräbnis Gregors u. Reliquienauffindung unter Kaiser Zenon					293/300

Die Abschnitte 1 u. 22 finden sich auch bei Moses v. Choren (hist. 2, 31/4. 91); vgl. dazu van Esbroeck, Nouveau témoin aO. (o. Sp. 242); ders., Témoignages littéraires sur les sépultures de s. Grégoire l'Illuminateur: AnalBoll 89 (1971) 387/418; ders., Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée: RevÉtArm NS 9 (1972) 241/83.

b. Entwicklung der Legende. Die Entwicklung der Legende erfolgte in drei Stadien:

1. Kürzere Rezension. Die griech.-arab. Version Vg/Va läßt die Leiden Gregors unter Tiridates zeitlich zusammenfallen mit der diokletianischen *Christenverfolgung (303 nC.), wohingegen die röm. Jungfrauen Rhipsime u. Gajane erst verfolgt werden nach Abweisung eines Heiratsbegehrens des alternden Diokletian (vor 311). Die 13 bzw. 15 Jahre der Einkerkerung Gregors ergeben dann eine Datierung der Bekehrung Armeniens in die J. 316/17. Da die Zahl der Konsekratoren Gregors übereinstimmt mit den gleichfalls 20 Bischöfen einer Synode in Kaisareia, wird als Weihedatum Gregors das J. 314 angenommen (Garitte, Documents 131; P. Ananian, La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore: Muséon 74 [1961] 336/44). Die kritische Ausgabe hat die Wertlosigkeit einer syr. Quelle gezeigt, die nur von einer Synode dJ. 319 in Neokaisareia spricht (H. Kaufmann, Die Rechtssammlung des Gabriel v. Baṣra u. ihr Verhältnis zu den anderen jurist. Sammelwerken der Nestorianer [1976] 10/4). Gregors Ehefrau in Kaisareia hieß nach Vg Julitta. Am Schluß läßt die Erzählung Konstantin auf die Nachricht von der Bekehrung des Tiridates hin diesem mit einer brieflichen Schilderung seiner eigenen Heilung u. Taufe unter Silvester antworten (vgl. dazu J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 374/6). Bei ihrer Romreise werden Tiridates u. Gregor dann jedoch von Papst ‚Eusebius' empfangen. Dieses Entwicklungsstadium der Legende vom Athleten (nahatak) Gregor ist gegen Ende des 5. Jh. dem armenischen Historiker Lazar v. Pharb bekannt (Garitte, Documents 213f). Die stark byz. Ausrichtung der Erzählung u. ihre Öffnung gegenüber anderen kaukasischen

Ländern verraten den Einfluß der Politik des Henotikons unter Zenon u. Anastasios, die zur Synode v. Dovin (Dwin) iJ. 505/06 führte.

2. Längere Rezension. Das A.-Buch Aa/Ag schafft eine neue Chronologie, indem es Tiridates IV mit dem dritten Namensträger verwechselt. Daraus ergibt sich eine Vorgeschichte: Anak, der Vater Gregors, tötet seinen Bruder Chosroes I, den Vater Tiridates' I, u. wird auf Befehl seines sterbenden Bruders hingerichtet. Die beiden jungen Vettern werden in das Land der Griechen verbracht. Als Gregor, inzwischen Vater zweier Kinder, hinter das Geheimnis seiner Herkunft kommt, tritt er zur Sühne unerkannt in den Dienst des Tiridates. Dieser hilft Diokletian, indem er verkleidet an seiner Statt einen Zweikampf mit dem Gotenhäuptling ausficht, u. erhält zur Belohnung sein armenisches Königreich zurück. Um die Götter zu besänftigen, erneuert er die traditionellen Kulte, stößt dabei aber auf den Widerspruch des Christen Gregor, den er daraufhin der Folter unterwirft. Von einem Vertrauten über die wahre Identität seines Vetters unterrichtet, läßt er diesen in ein Verließ bei Artašat einkerkern. Beträchtlich später flüchten sich die Rhipsimischen Jungfrauen vor der diokletianischen Verfolgung nach Armenien. Nach einem mißlungenen Vergewaltigungsversuch durch Tiridates wird Rhipsime von dessen Soldaten getötet. Rasend vor Schmerz, verwandeln sich dann König u. Hofstaat in Eber. Erst der aus 15jähriger Kerkerhaft befreite Gregor vermag sie zu heilen. Nach der Bekehrung Armeniens erfährt Tiridates, daß auch Kaiser Konstantin sich zum Christentum bekehrt hat. Das spontane Schreiben Konstantins ist getilgt. Hier ist es Tiridates, der die Initiative ergreift u. Konstantin auf dem Wege weiterhilft, den auch er beschritten hat. Die unterstellte Chronologie dieser Erzählung reicht von 288 (Einkerkerung) bis 303 (Befreiung Gregors). Im J. 286/87 wird in der Tat der Arsakide Tiridates III aufgrund römisch-persischer Übereinkunft zum König von Armenien ernannt (A. A. Martirosyan, Hayastane ev aradžin Sasanyannere: Patma-banasirakan Handes 70 [1975] 147/72). Gleichgelagertes Interesse hat Ag veranlaßt, die Erzählung von der Erhebung Ardaširs (gest. 240), des Gründers des sasanidischen Reiches, gegen den pers. Arsakiden Artaban V (gest. 226?) der Legende voranzustellen. Die längere Rezension Aa/Ag entstand im Umkreis der Gründung des autonomen Katholikats von Dovin iJ. 555. – Kommentar u. Quellenuntersuchung zu Aa: Thomson, A.

3. Epitome. Die Version Vs ist nur ein Auszug. Sie stellt Elemente aus Vg/Va mit solchen aus Aa zusammen zur Unterstützung des chalkedonisch gesinnten Katholikos Johannes v. Bagaran, der 604/10 vor der pers. Invasion nach Arzen bei Theodosiopolis (Erzerum) geflohen war. Taufort ist hier Arzen, nicht Bagavan. Gregors Bischofsweihe vollzieht Leontios ,von Rom' u. der politische Vertrag mit Konstantin wird in Kpel geschlossen. Ein Vergleich der in Vs u. Aa enthaltenen ,Lehren' (vgl. Sp. 240. 242) ergibt, daß sich von den 460 Aa-§§ 53 in gleicher Reihenfolge auch in Vs finden u. weitere 47 verstreut eingearbeitete einem Hippolyt zugeschriebenen Werk ,Über den Glauben' entnommen sind (G. Garitte, Le traité géorgien ,sur la foi' attribué à Hippolyte: Muséon 78 [1965] 119/72). Aa verbindet also die erweiterte Vorlage von Vs mit dem Hippolyttraktat (M. van Esbroeck, Le résumé syriaque de l'A. et sa portée pour l'histoire du développement de la légende: Handes Amsorya 90 [1976] 493/510; gegen Muradyans These, PsHippolyts De fide sei ein Auszug aus dem armenischen A.-Buch s. M. van Esbroeck: Patma-banasirakan Handes 105 [1984] 28/34; vgl. ders., Le De Fide géorgien attribué à Hippolyte et ses rapports avec la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur: AnalBoll 102 [1984] 321/8). Die ,Lehre' in Vs besitzt Entsprechungen in der Vita des Georgierkönigs Vachtang I Gorgasali (ed. S. Qauḫčišvili, Kartlis cxovreba 1 [Tiflis 1955] 144/204), u. die Reliquienauffindung unter Zenon (Vs 292/300) betrifft in Wirklichkeit *Gregor den Wundertäter (gest. um 275 zu Beginn des Wirkens Tiridates' III in Armenien). Auch stammt des Erleuchters Familie (u. zwar nur) nach Vs nicht aus Kaisareia, sondern aus des Wundertäters Heimat Neokaisareia.

C. Heidnisches. Die griech.-arab. Version Vg/Va u. das armenische A.-Buch Aa sind hochbedeutsame Quellen für die Kenntnis der Fürstentümer des armenischen Königreichs. Das ,Pantheon' wird deutlich in den sieben Tempeln des Nordens: Tir-Apollon u. Anahit-Artemis in Artašat, Baršamin in Thordan, Aramazd-Zeus in Ani, Anahit-Artemis in Erez, Nana-Athena in Thil, Mihr-Hephaistos in Bagayarič. Deutlich setzt unsere Erzählung diese Siebenergruppe ab von der in Aštišat verehrten Götterdreiheit des Südens, wo der

Erzbischof Gregor tauft, exorzisiert u. (nach Vg) Albion als Bischof einsetzt. Als Götter werden dort verehrt Vahagn-Herakles u. Astłik-Aphrodite sowie eine dritte unbestimmte Gottheit (A. Carrière, Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne [Paris 1899]; Klinge aO. 681/3). Elemente des Heidentums sind im A.-Buch durchgängig von Bedeutung. Doch muß stets bedacht werden, daß die heidn. Kulte hier beschrieben werden in Wendungen aus dem Makkabäerbuch (R. W. Thomson, The Maccabees in early Armenian historiography: JournTheolStud NS 26 [1975] 334). Die Grube, in die Gregor geworfen wird, erinnert an die Verließe der Iraner, u. ein Eber war Emblem des sasanidischen Königssiegels.

D. Christliches. Das A.-Buch insgesamt ist eine Adaptation der konstantinischen Bekehrungslegenden (vgl. dazu Vogt aO. 371/6). Vg zitiert ausdrücklich die Vita Silvestri. Die so erfolgreiche ,Visio Constantini' (BHG³ 396), die einen Eusebius v. Rom erwähnt (Vogt aO. 374), ist gleichfalls benutzt u. hat dazu angeregt, die Bekehrungsszene an einem Flußufer anzusiedeln. Die Schilderung der Kreuzesvision steht Socr. h.e. 1, 2 nahe. In Aa ist sie sodann angereichert durch Merkmale der Jerusalemer Erscheinung dJ. 351 (BHG³ 413). Doch wird die Stele des Sokrates umgestaltet zu einer Feuersäule, wie man sie inmitten der aufgegebenen Tempel des mazdäischen Kultes vorfand. Liturgische Bräuche fließen in die Darstellung ein: *Exorzismus, Verwendung von Salböl (G. Winkler: Worship 52 [1978] 26f), Lichterkrone usw. Die Verwandlung des Tiridates in ein wildes Tier ist Rückbezug auf Nabuchodonosor (Dan. 4, 22. 29), u. Gregors Gefangenschaft in der Schlangengrube gemahnt an *Daniel u. die Löwen (J. Daniélou: o. Bd. 3, 579f). Der Synkretismus, mit dem heidnische Elemente aufgegriffen u. sozusagen getauft werden, ist in allen Bekehrungslegenden gewissermaßen an der Tagesordnung. Das A.-Buch greift mit Bedacht den Konstantin-Zyklus auf, um Armeniens Bekehrung zu der des röm. Reiches in Parallele zu setzen.

H. S. Anasyan, Haykakan matenagituϑyoun 1 (Erevan 1959) 172/213 (mit Lit.: 215 Titel). – G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'A. = StudTest 127 (Città del Vat. 1956); Une Vie arabe de s. Grégoire d'Arménie: Muséon 65 (1952) 54/71. – G. Lafontaine, La version grecque ancienne du livre arménien d'A. = PublInstOrLouv 7 (Louvain-la-Neuve 1973). – P. de Lagarde, A. u. die Akten Gregors v. Armenien: AbhGöttingen 35 (1888) 3/164. – P. Muradyan, Agaϑangełosi in vraçerēn χmbagrouϑyounneri (Erevan 1982). – G. Ter-Mkrtčean/S. Malχaseanç/S. Kanayeanç, Agaϑangełay patmouϑiwn Hayoç (Tiflis 1909). – R. W. Thomson, A., History of the Armenians (Albany 1976); The teaching of St. Gregory. An early Armenian Catechism (Cambridge, Mass. 1970). – G. Winkler, Our present knowledge of the History of Agat'angelos and its oriental versions: RevÉtArm NS 14 (1980) 125/41.

(1984) *Michel van Esbroeck (Übers. Heinzgerd Brakmann).*

Ahnenbild s. Imagines maiorum.

Aischylos.

A. Nichtchristlich. Im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum ist das Thema A. als Ausschnitt aus dem A.-Nachleben abzugrenzen. Hier mehr zu bieten als knappe Daten über Leben u. Werke, würde dem Gesamtthema des RAC zuwiderlaufen. Eine Analyse der erhaltenen sowie eine Rekonstruktion der verlorenen Dramen, eine originale Würdigung der Sprache, der dramatischen Kunst, der Religiosität u. der vielen anderen Einzelaspekte des großen Tragikers versagt sich dieser Artikel bewußt im Dienste der übergeordneten Fragestellung.

I. Leben. A. ist iJ. 525/24 als Sohn des adeligen Grundbesitzers Euphorion in Eleusis geboren. Wer seine Lehrer waren, wissen wir nicht. Zur Zeit der 70. Olympiade, zwischen 499 u. 496 vC., führte er seine erste Tragödie auf, ohne einen Preis zu gewinnen. Er kämpfte in der Schlacht bei Marathon. Seinen ersten Sieg errang er erst 484. In den siebziger Jahren, als er in der Fülle seines Ruhmes stand, lud ihn Hieron v. Syrakus an seinen Hof (Schmid/Stählin 1, 2, 189). A. leistete dieser Einladung Folge, wohl nach 472 vC. Sein

letzter Theatersieg war die Orestie iJ. 458 vC. Danach ging er wiederum nach Sizilien. In der Nähe der Stadt Gela verstarb er 456/55 fast siebzigjährig; der Legende nach zerschmettert von einer Schildkröte, die ein Adler auf sein Haupt fallen ließ.

II. Werke. In der verstümmelten alphabetischen Liste des Cod. Laurentianus sind die Titel von 72 Dramen verzeichnet, die A. verfaßt hat. Im ganzen kennen wir 79 Titel; die Suda schreibt ihm 90 δράματα zu (M. Untersteiner, Quanti drammi scrisse Eschilo: In memoriam A. Beltrami [Genova 1954] 239/45 plädiert für 89 Stücke, die in 22 Tetralogien aufgeteilt waren, u. ein selbständiges Drama). Erhalten davon sind 7: die ‚Schutzflehenden', nicht vor 484 aufgeführt (Schmid/Stählin 1, 2, 194_2; für 463 spricht sich aus P. Orgels, Une révolution dans la chronologie d'Éschyle: BullAcadBelg 41 [1955] 528/36); die ‚Perser', aufgeführt 472; die ‚Sieben gegen Theben', aufgeführt 467; der ‚Gefesselte Prometheus' (J. A. Davison, The date of the Prometheia: TransProcAmPhilolSoc 80 [1949] 66/93 setzt den Prometheus auf 457 vC. an); schließlich die einzige erhaltene Trilogie: die iJ. 458 aufgeführte Orestie, bestehend aus dem ‚Agamemnon', den ‚Choephoren' (Das Opfer am Grabe [Wilamowitz]) u. den ‚Eumeniden'. Gegen die Echtheit des ‚Gefesselten Prometheus' hat Schmid zu Unrecht, aber mit Hartnäckigkeit Bedenken angemeldet.

III. Nachleben. a. Literatur. Die Begeisterung der Zeitgenossen äußerte sich in den Theatersiegen des Dichters; nach A. Tode verlieh ihr niemand stärker Ausdruck als Aristophanes iJ. 405 in den ‚Fröschen' mit der ‚Sehnsucht' des Dionysos nach A. u. seinem Abstieg in die Unterwelt (vgl. De Propris 15/57). Platon setzte sich mit A. kritisch auseinander, wie aus den A.-Zitaten des Platontextes zu erkennen ist (vgl. Schmid/Stählin 1, 2, 303_{3f}). Aristoteles wählt ihn in der Poetik zum Muster der ‚einfachen Tragödie'. Die späteren Peripatetiker wiesen A. eine Ehrenstellung bei den Klassikern der Tragödie an. Lykurgos ließ eine Staatsausgabe des Textes anfertigen. Die alexandrinischen Philologen (von Aristarch ist es ausdrücklich bezeugt) kommentierten u. erläuterten den Text; aus ihren Kreisen gingen die Scholien hervor; sie würdigten seine Kunst unter dem Stichwort ‚Großartigkeit', μεγαλοπρέπεια (De Propris 89/111; Schmid/Stählin 1, 2, 303_{10}; Dion. Hal. imit. 2, 2 [206 Usener/Radermacher]). Die lat. Literarkritik übernahm dieses Urteil; grandiloquus nennt den Tragiker Quintilian (inst. 10, 1, 66). Die Attizisten schätzten A. wiederum; besonders Dio Chrysostomus (vgl. De Propris 116/20) u. der unbekannte Verfasser der Schrift ‚Über das Erhabene' (PsLongin. sublim. 15; vgl. De Propris 124/30); aber sonst wurde er nicht mehr viel gelesen. ‚Julian zitiert ihn nirgends; Themistios einmal, Libanios nur eine ganz banale Sentenz, diese aber dreimal' (Schmid/Stählin 1, 2, 304).

b. Kunst. Das überwiegend reservierte Verhältnis der Späteren zum Werk des A. verrät sich auch, wenn man nach dem Porträt des Dichters oder nach Illustrationen seiner Tragödien fragt. Anscheinend wurde dem A. in Athen erst im 4. Jh., nämlich von Lykurg 334/31 vC., eine Porträtstatue errichtet, u. zwar gemeinsam mit Sophokles u. Euripides; es handelt sich um eine Bronzefigur, die im Dionysostheater ihren Platz hatte (PsPlut. vit. dec. orator. 841 f; vgl. Diog. L. 2, 43; Paus. 1, 21, 2; Athen. dipnos. 1, 19 E). Diese ist nach Schefold (Abb. 89_4) in 9 Repliken erhalten (Übersicht bei Hafner 105_2). Die Deutung als A. ist nicht unumstritten (skeptisch Hafner 128; jedoch positiv Schefold 89_4. 207; Schmid/Stählin 1, 2, 191_{10} konstatierte, die Identifizierung sei in allen Fällen angefochten worden). Hafner gewinnt in dem Kopf des Kapitolinischen Museums (110f Abb. 6/9) die Kopie eines auf das 5. Jh. zurückgehenden, zeitgenössischen Bildnisses, für welches Kahlköpfigkeit u. asymmetrische Brauen charakteristisch sind; ob man ihm folgen soll, ist zweifelhaft; die Beweisführung ist nicht ganz schlüssig. Zu einer Gemme mit dem Bilde des A. vgl. J. Bousquet: CRAcInscr 1960, 317/23. – Figuren aus den Dramen des A. kommen gelegentlich auf Vasen vor (L. Séchan, Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique [Paris 1926] 63. 141). In der Kaiserzeit begegnen aischyleische Themen auf Sarkophagen: nämlich die Tötung des Ägisth u. der Klytämnestra (C. Robert, Die antiken Sarkophagreliefs 2 [1890] 165/8 u. Taf. 54 nr. 154/155b: ein Sarkophag der Ermitage u. einer des Lateran). Weil die sog. megarischen Becher der letzten Jahrhunderte vC. mit ihren ‚narrativen' Bildstreifen wohl als Vorläufer, wenn nicht gar als frühe Reflexe illustrierter Handschriften anzusehen sind, ist es bedeutsam, daß auf einem Becher in Halle die Personen der ‚Phorkides' erscheinen, wie die Beischriften verraten (K. Weitzmann, Ancient

book illumination [Cambr., Mass. 1959] 81 u. Abb. 89a/b). Die Vermutung liegt nahe, daß auch die populären Tragödien wie die ‚Eumeniden‘ oder die ‚Choephoren‘ auf Bechern u. in Handschriften illustriert worden sind (ebd. 81f); gefunden hat sich bisher freilich noch nichts.

B. Christlich. I. Allgemeines. Die Stellung der christl. Literatur zu A. ist ein Teilbereich der antiken Wirkungsgeschichte des Dichters u. nur von dieser her verständlich. Sie war durch zweierlei Umstände entscheidend beeinflußt: durch die literarhistorisch-normierende Tätigkeit der alexandrinischen Philologie, die den A. kanonisiert u. zum Range eines Klassikers erhoben hatte, u. durch den hohen Grad philologischer Schwierigkeit des Textes. Als anspruchsvoller Autor war A. nie Schullektüre geworden; um 500 nC. wurden die traditionellen 7 Dramen sogar noch auf 3 reduziert (Schmid/Stählin 1, 2, 303/5). Trotz dieser A.-Müdigkeit der Spätantike zitierten die Väter erhaltene wie verlorene Dramen; ja sogar öfter aus den heute untergegangenen nichtkanonischen als aus den klass. sieben Stücken. Unter den Testimonia der großen Ausgabe von Wilamowitz erscheint lediglich ein Zitat aus dem ‚Gefesselten Prometheus‘ (44, bei Clem. Alex. strom. 2, 23, 141, 3), ein Zitat aus den ‚Sieben gegen Theben‘ (592, bei Eus. praep. ev. 12, 10, 2 aus Platon) u. eines aus den ‚Choephoren‘ (505, bei Clem. Alex. strom. 2, 23, 141, 3). Diese Kenntnis des A. ist jedoch nicht das Zeichen eines irgendwie originalen Verständnisses der Dramen; das geht aus der Art der ausgewählten Zitate hervor. Die griech. Kirchenväter (die Lateiner fallen völlig aus; ein Zeichen des sinkenden Bildungsniveaus) bringen biographische Notizen, zitieren einzelne Verse u. würdigen A. als Künstler. Die Zitate, auf die es hier in der Hauptsache ankommt, sind sentenzenhafter Natur, γνῶμαι, u. werden im Dienste der christl. Argumentation verwendet, meist als heidn. Parallelbeweise zu solchen aus der Hl. Schrift. Die Kirchenväter sind also, um die Reinhardtsche Antithese zu wiederholen, an dem Theologen A., nicht an dem ‚Regisseur‘ (wir könnten sagen, an dem Dramatiker) interessiert. Das Charakteristikum des christl. A.-Verständnisses erscheint auch in den nur spärlichen Würdigungen seiner Kunst: sie beschränken sich auf klischeehaftes Lob der μεγαλοπρέπεια. A. gilt als der Repräsentant hohen u. pathetischen Stils schlechthin; es handelt sich also um ästhetische Urteile, die durch die häufige Wiederholung zur Zeit der Kirchenväter längst trivial u. banal waren.

II. Biographisches. Unter den von Wilamowitz mit gewohnter Umsicht u. Sorgfalt gesammelten Testimonien, die sich auch durch erneute Prüfung der spätantiken Literatur nicht haben vermehren lassen, stammen einige biographische aus christl. Schriftstellern. Es sind dies folgende: zwei Eusebiusnotizen zu den Olympiaden 71, 1 (496 vC.) u. 75, 4 (477 vC. [GCS Eus. 7, 352, 44. 354, 23]), die letzten Endes auf Eratosthenes zurückgehen; zwei Stellen der Chronik des Hieronymus (chron. a. Abr. 1521 u. 1540 [GCS Eus. 7, 107, 21f. 109, 13f]; vgl. Isid. chron. 2). – Interessanter ist die Verwendung eines biographischen Details durch Klemens v. Alex. nämlich der Anklage der Verletzung der eleusinischen Mysterien. Der Passus der ‚Teppiche‘ (strom. 2, 14, 60, 3) schöpft aus Aristoteles’ Nikomachischer Ethik (3, 2, 1111a), ist aber etwas ausführlicher gehalten. Bei der Behandlung nicht willentlich u. nicht wissentlich begangener Sünden beruft sich Klemens auf das Beispiel des A. Dieser war angeklagt worden, er hätte auf der Bühne die Geheimnisse der Mysterien verletzt. Da er beweisen konnte, er habe nicht gewußt, daß er ἀπόρρητα verrate, da er nicht Myste war, wurde er freigesprochen (= Test. biogr. 44 [Wilamowitz]). Es ist bezeichnend für die geringe A.-Wirkung in der christl. Spätantike, daß in dem Traktat des sonst gut unterrichteten Nemesius v. Emesa De natura hominis bei der Behandlung der ohne Wissen u. Willen begangenen Sünden gerade dieses Beispiel fehlt (nat. hom. 66f [PG 40, 720/8]). – Klemens v. Alex. nennt einmal den Namen des Vaters des A., Euphorion (strom. 5, 14, 114, 4; vgl. Eus. praep. ev. 13, 13, 41).

III. Zitate. A.-Zitate erscheinen lediglich bei Theophilos u. bei Klemens v. Alex., der eine besondere Vorliebe für den Dichter gehabt zu haben scheint. Die A.-Zitate in der Praeparatio evangelica des Eusebius stammen aus zweiter Hand; der Kirchenvater gibt bald Platons Staat, bald die ‚Teppiche‘ des Klemens wörtlich wieder. Alle A.-Zitate bei den Kirchenvätern haben dieselbe Funktion. Sie gelten als heidn. Autorität, als heidn. Bestätigung christl. Argumentation. Beliebt ist die Einschaltung in heidn. Testimonienketten oder Reihen. A. steht als Zeuge ethischer oder theologischer Glaubenssätze.

a. Theophilos. Der erste griech. christl. Schriftsteller, der A. zitiert, der Apologet Theophilos, lehrt, daß auf Schuld Strafe folge (ad Autol. 2, 37). Er bekräftigt das zunächst mit einem Zitat aus den sibyllinischen Büchern. Auch die Dichter hätten aber dasselbe gelehrt u. den ungerecht Handelnden vor Augen geführt. Das bezeuge der namentlich eingeführte A.-Vers (frg. 456 N.[2] = frg. 665 Mette): ‚Der Täter schuldet auch das Leiden'. Dieses A.-Zitat eröffnet dann eine Testimonienreihe: Pindar, Euripides, Archilochos. Für den plötzlichen Einbruch des göttlichen Strafgerichts zeugt wiederum A. (frg. 22 N.[2] = frg. 52 M.). Themis u. Dike, aischyleische Grundmächte, müssen dabei die κρίσις τοῦ θεοῦ vertreten.

b. Klemens v. Alex. Weit eigenwilliger noch, bisweilen bis zur Gewaltsamkeit, verfährt Klemens v. Alex. mit A. In der Eröffnungsszene des ‚Gefesselten Prometheus' (43f) sucht der Scherge des Zeus, Kratos, ‚die Gewalt', die ‚Klagen' des mitleidigen Hephäst folgendermaßen abzutun: ‚Keine Hilfe ist es, diesen zu beklagen; du aber – tu nicht vergeblich das, was keinen Nutzen bringt (τὰ μηδὲν ὠφελοῦντα μὴ πόνει μάτην)'. Für Klemens paßt dieser letzte Vers in folgende Gedankengänge: Die keinen Glauben haben, sind ohne Verstand, wie auch Paulus bezeugt. ‚Tu nicht vergeblich das, was keinen Nutzen bringt' d. h. sorge dich weder um Sichtbares, noch um Unsichtbares, sondern erbaue das Haus der Wahrheit auf dem Fundament des Glaubens (strom. 5, 5, 1). In der langen Wechselbitte der ‚Choephoren', die die Kinder Orest u. Elektra an den toten Vater richten, spricht Orest: Lösche das Geschlecht der Pelopiden nicht aus; in deinen Kindern lebst du weiter (503f); ‚denn für den Toten sind Kinder rettende Rufer; wie Korken tragen sie das Netz u. retten das flächserne Gespinn vor der Tiefe' (505/7). Klemens zitiert die Verse als dem Sophokles gehörend; sie sind für ihn ein Zeugnis für den Nutzen der *Ehe (strom. 2, 23, 141, 3; die Verse athetierte daher, zu Unrecht, Verrall; Stählin zSt. vermutet ansprechend, Klemens schöpfe aus einem Traktat Περὶ γάμου). Dasselbe Verfahren wendet Klemens sicher auch bei seinen anderen Zitaten an; er löst sie aus dem dramatischen Zusammenhang, generalisiert, moralisiert, trivialisiert. Was bei Zitaten aus erhaltenen Tragödien nachzuprüfen war, ist bei solchen aus verlorenen analog zu vermuten. Wir können den Prozeß in diesen Fällen allerdings nicht kontrollieren, danken dem Klemens vielmehr für die Bewahrung alten Überlieferungsgutes, dessen einziger Textzeuge er ist. Im 4. Buch der Stromateis führt Klemens Zeugnisse an für die angesichts der Schwäche des Fleisches paradoxe Verwirklichung von Tapferkeit. Sie bezeugen die Hl. Schrift, Simonides (frg. 58 Bergk = 74 Page), Pindar (frg. 227 Schroeder), u. auch A. äußere sich so: ‚Dem, der sich müht, schulden die Götter als Frucht der Mühe den Ruhm' (= frg. 315 N.[2] = frg. 625 M.; strom. 4, 7, 49, 2). Im 5. Buch der Stromateis gibt der Alexandriner Beispiele dafür, daß Barbaren u. Griechen wie die Christen die letzten Wahrheiten verhüllt u. nur symbolhaft bezeichnet hätten. Dieses bezeuge die pythagoreische Hochachtung des Schweigens u. die Verachtung der Geschwätzigkeit; dies bezeugten auch die Dichter (= frg. adesp. 87 B. = frg. adesp. 42 P.) u. besonders A.: ‚Aber auch ich habe auf meiner Zunge einen Schlüssel als Hüter' (frg. 316 N.[2] = frg. 626 M.). Zentrale Gedanken der aischyleischen Zeusreligiosität aber trifft Klemens in kongenialer Weise, wenn er sie monotheistisch-christlich ausdeutet. Ein Fragment der Heliaden (frg. 70 N.[2] = 105 M.) über die Natur des Zeus: ‚Zeus ist der Äther, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, Zeus ist alles u. was darüber hinausgeht', bezieht Klemens auf die Natur des christl. Gottes (strom. 5, 14, 114, 4; ausgeschrieben von Eus. praep. ev. 13, 13, 41). Anschließend an diesen Passus sammelt Klemens weitere heidn. Zeugnisse über die Natur Gottes: er entzieht sich menschlichem Wissen, er ist immer tätig-wirksam, er ist gütig. Seine Eigenschaft als Höchster, seine Allmacht habe schon A. gekannt. Nun folgt frg. 464 N.[2] = 627 M. als Zeugnis der δύναμις τοῦ θεοῦ. Nach Klemens ist der, in Wirklichkeit gefälschte, Passus eine Paraphrase von Ps. 113, 7: ‚die Erde erbebt vor dem Angesicht des Herrn' (strom. 5, 14, 131, 1/4; vgl. Mette zu frg. 627). Ein letztes Zitat des Klemens aus A. ist ganz anderer Natur. Die literarische oder gedankliche Abhängigkeit oder Verwandtschaft des umstrittenen frg. 317 N.[2] = 628 M. mit einem Fragment aus dem Philoktet des Euripides (793) bezeugt nach Klemens' Meinung, daß die Griechen ‚Diebe', d. h. Plagiatoren, sind (strom. 6, 2, 7, 6f).

c. Eusebius. Im Gegensatz zu dieser positiven Heranziehung des A. durch Klemens beruft Eusebius sich auf Platonstellen, in denen A. bekämpft oder widerlegt wird. Es handelt

sich um folgende wörtlich aus Platon geschöpfte Partien: Praep. ev. 13, 3, 35 aus Platon resp. 2, 383 c mit frg. 284 a M., der Auflehnung der Thetis gegen Apollo, der ihr an der Hochzeit Glück verkündet u. dann selbst den Sohn erschlug. Anknüpfend an Platons Widerspruch gegen diese Gottesvorstellung hebt Eusebius hervor, daß sich an keiner Stelle der Hl. Schrift schimpfliche Geschichten über Gott noch auch über die Engel fänden (praep. ev. 13, 3, 37). Im Gefolge Platons widerspricht Eusebius dem A.-Frg. 70 N.[2] = frg. 105a M. u. verbindet damit ein Zitat aus dem Hebräerbrief (12, 6): ‚Wen Gott liebt, den züchtigt er; nichts Beklagenswertes trifft die Menschen, wenn sie gestraft werden' (praep. ev. 13, 3, 41). Die übrigen Zitate sind einfach im Kontext übernommen, ohne daß Eusebius sie in seinen Text durch Widerspruch, Zustimmung oder biblische Analogien eingeschmolzen hätte. Frg. 70 N.[2] = frg. 105a M. aus den Heliades folgt Clem. strom. 5, 14, 114, 4 = Eus. praep. ev. 13, 13, 41; frg. 464 dub. N.[2] = frg. 627 M. folgt Clem. strom. 5, 14, 131, 4 = Eus. praep. ev. 13, 13, 60. Drei weitere Zitate stammen mit ihrem ganzen Kontext aus Platon: frg. 156 (Niobe) N.[2]=frg. 273, 15f M. (Eus. praep. ev. 13, 3, 14); frg. 168, 3 (Xantriai) N.[3] = frg. 355, 17 M. (praep. ev. 13, 3, 25). Das Fragment 350 N.[2] = frg. 384a M. (praep. ev. 13, 3, 35) entspricht der zusammenhängend aus dem Staat entnommenen Partie 2, 377c/383c, die Eusebius in diesen Kapiteln ausschreibt. Hier fehlt also echte Auseinandersetzung mit A.; der Abschnitt gehört in die Geschichte der Platonüberlieferung.

d. Bewertung des Aischylos. Die o. Sp. 252/5 ausführlich vorgelegten A.-Zitate der Kirchenväter enthalten implicite eine Würdigung des Tragikers. Er gilt als achtbare Instanz in ethischen u. theologischen Fragen. Er ist für die Christen also eine jener heidn. Gestalten, denen eine Teilwahrheit vergönnt war. Er ist auch für die Christen eine Autorität, ein im besten Sinne des Wortes ‚klassischer' Schriftsteller. Von seiner dramatischen Kunst aber scheinen die Christen nicht berührt; denn sie beuten ihn nur als Sentenzenschatz aus. Der Gewalt seiner Sprache konnten aber auch sie sich nicht entziehen. Das Fragment aus den Heliades (frg. 105 M.) nennt Klemens ‚sehr feierlich' (σφόδρα σεμνῶς φησιν, strom. 5, 14, 114, 4; bereits beobachtet von De Propris 143). Basilius beschwört Martianus, er möge beim Kaiser der Teilung Kappadokiens entgegenzuwirken suchen; die Mißstände zu schildern, die in ihrem Gefolge aufgetreten wären, bedürfe es eines Simonides oder gar eines A., der ‚mit großen Worten' (μεγαλοφώνως) die Größe des Unheils zu beklagen vermöchte (ep. 74, 2 [PG 32, 445 C]; ebenfalls schon vermerkt von De Propris 143). Palladios v. Helenopolis hat A. so gründlich gelesen, daß er öfters Wendungen des Tragikers, den er niemals nennt, gebraucht (vgl. P. R. Coleman-Norton, Palladii Dialogus de vita s. Johannis Chrys. [Cambridge 1928] LXX_{12}). Theodoret v. Kyrrhos wiederum sagt anläßlich der Leiden des Bischofs Marcus v. Arethusa während der julianischen Verfolgung, die großartige Sprache, μεγαληγορία, eines A. oder Sophokles allein könnte diese Verfolgung in tragischer Weise darstellen (h. e. 3, 7, 6; verzeichnet von De Propris 3, 7, 6). Der Epigone Sidonius Apollinaris, also doch einmal ein Lateiner, erwähnt A. rühmend im 9. Gedicht (9, 235). Noch Photios nennt in seinem Referat über den attizistischen Lexikographen Phrynichos A. μεγαλοφωνότατος (bibl. cod. 158).

IV. Kunst. Bisher sind unter den Kunstdenkmälern der christl. Spätantike u. selbst der makedonischen Renaissance keine A.-Bildnisse noch auch Figuren seiner Tragödien identifiziert worden; doch sind nach Lage der Dinge Entdeckungen dieser Art nicht ausgeschlossen.

R. Böhme, Bühnenbearbeitung aischyleischer Tragödien (Basel 1956). – B. Daube, Rechtsprobleme in Aischylos' Agamemnon (Zürich 1938). – F. R. Earp, The style of Aeschylus (Cambridge 1948). – G. Hafner, Das Bildnis des A.: JbInst 70 (1955) 105/28. – R. Johnson, The Promethean commonplace (Prom. vinct. 436/506): JournWarbCourtInst 25 (1962) 2/17 (kein Beleg aus den Kirchenvätern, wohl aber Alkuin u. Joh. Sarisb.). – H. D. F. Kitto, The idea of God in Aeschylus and Sophocles: EntrFondHardt 1 (1955) 169/89. – H. J. Mette, Die Fragmente der Tragödien des Aischylos (1959). – G. Murray, Aeschylus (Oxford 1940). – A. De Propris, Eschilo nella critica dei Greci (Torino 1941). – K. Reinhardt, Aischylos als Regisseur u. Theologe (Bern 1949). – J. de Romilly, La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Éschyle (Paris 1958). – K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker (Basel 1943). – W. Schmid, Untersuchungen zum Gefesselten Prometheus = TübBeitrAltWiss 9 (1929). – W. Schmid/O. Stählin, Gesch. d. griech. Lit. 1, 2 (1934) 182/309. – G. Thomson, Aischylos u. Athen (1957). – A. Turyn, The manuscript

tradition of the tragedies of Aeschylus (New York 1943). – F. VIAN, Le conflit entre Zeus et la destinée dans Éschyle: RevÉtGr 60 (1947) 190/216. – U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Aischylos, Interpretationen (1914); Aeschyli tragoediae (1914).

(1962) *Ilona Opelt.*

Albanien (in Kaukasien).

A. Lage u. Geschichte. I. Allgemeines. Das kaukasische A. verdankt seinen Namen den griech. Geschichtsschreibern u. Geographen. Die Armenier nennen es dementsprechend Ałuank‘, die Georgier hingegen Ran, Arran oder Heret‘i. Damit werden zwei deutlich verschiedene Territorien bezeichnet (Abb. 1). Das größere liegt im Norden des Flusses Kyros (Kur, Kura) am Kaspischen Meer u. reicht im Norden bis Derbend u. dem ‚Tor der Alanen‘ (Darial-Paß), im Westen bis zur Mündung des Alazonios (Alazani) im Kaḫet‘i (zum antiken Küstenverlauf des Kaspischen Meeres, parallel zur Bergkette des Kaukasus vgl. S. N. Murav’ev, Ptolemeeva karta kavkavskoj Albanii i uroven Kaspija: Vestnik drevnej istorii 163 [1983] 117/47; fünf Flüsse, die Ptolemaios, Strabon u.a. nennen, ergossen sich damals direkt in das Meer). Dieses nördliche A. umfaßt eine große Anzahl von Stämmen, von denen jeder seinen eigenen Dialekt sprach, so wie dies noch im heutigen Dagestan der Fall ist. Das kleinere A. liegt am Südufer des Kyros u. beginnt seine Geschichte mit der Gründung der Stadt Partaw (Perozapat) gegen Ende des 5. Jh. Dieses A. greift Elemente der Geschichte des älteren A. auf, spricht aber Armenisch statt Albanisch. Das kleinere u. jüngere armen. A. besaß eine geschriebene ‚Geschichte‘, die im 11. Jh. abgeschlossen wurde, deren Quellen aus dem 8., ja 6. Jh. sich aber leicht erkennen lassen (s. u. Sp. 262). Die Auseinandersetzung zwischen Heidentum u. Christentum entwickelt sich in A. in der älteren Zeit entsprechend der Lage in Georgien (*Iberia), in späterer Zeit ganz ähnlich wie in *Armenien. – Das Alter der alban. Traditionen hat zu einander widersprechenden Thesen geführt, die entweder ein aserbaidschanisches Nationalgefühl (Z. Buniatov, Azerbaidžan v VII–IX vv [Baku 1965]; ders., Obzor istočnikov po istorii Azerbaidžana [ebd. 1964]) oder im Gegensatz dazu großarmenische Ansprüche (A. S. Mnacakanjan, O literature kavkazskoj Albanii [Jerewan 1969] 1/218) stützen wollen. Zu dieser Kontroverse s. H. Hewsen, Ethno-history and the Armenian influence upon Caucasian Albanians: J. Samuelian (Hrsg.), Classical Armenian culture (Chico 1982) 27/40.

II. Das Albanien der Griechen u. Römer. Zwischen 68 u. 20 vC. nennt Strabon bei der Aufzählung der am Kaspischen Meer lebenden Völkerschaften auch Ἀλβανοὺς καὶ Κασπίους καὶ Οὐτίους (11, 8, 8). Nach ihm fließt der Kyros mitten durch A. (11, 4, 2). Zur Zeit des Pompeius stellten die Albaner diesem, die röm. Oberhoheit anerkennend, angeblich 60000 Fußsoldaten u. 22000 Reiter (11, 4, 5; zur Bewaffnung s. ebd.). Zu Strabons Zeiten herrscht ein König über alle alban. Stämme, früher aber, so weiß er zu berichten, habe es je einen für jede Sprachgruppe gegeben. Es seien 26 Sprachen in Gebrauch, weil die Stämme wenig Verkehr miteinander pflegten (11, 4, 6; das heutige Dagestan zählt 36 Sprachen u. Mundarten, davon 6 Amtssprachen). Den Alanoi, Vorfahren der heutigen Osseten, verdankt der Darial-Paß im Zentralkaukasus seinen Namen ‚Tor der Alanen‘. Rom beherrschte das alte A. nach Pompeius’ Siegen nur unter Trajan u. nachdem der Caesar Galerius Maximinianus iJ. 298 Narses, Sohn Šapurs I, schlagen konnte. Seit der Niederlage Kaiser Julians iJ. 363 stand A., von einer kurzfristigen Rückeroberung durch Herakleios abgesehen, bis zum Aufkommen des Islam ganz unter sasanidischem Einfluß. – W. Tomaschek, Art. Albania nr. 1: PW 1, 1 (1893) 1303f; ders., Art. Albanoi nr. 1: ebd. 1305f.

III. Das Albanien der Inschriften. Nach Moses v. Chorene (hist. 3, 54 u. 2, 8 [322. 139 Thomson]) wurde das Armenische bis zum Kyros gesprochen, das davon völlig verschiedene Albanische auf der anderen Seite des Flusses. Das Zeugnis entspricht der Lage im

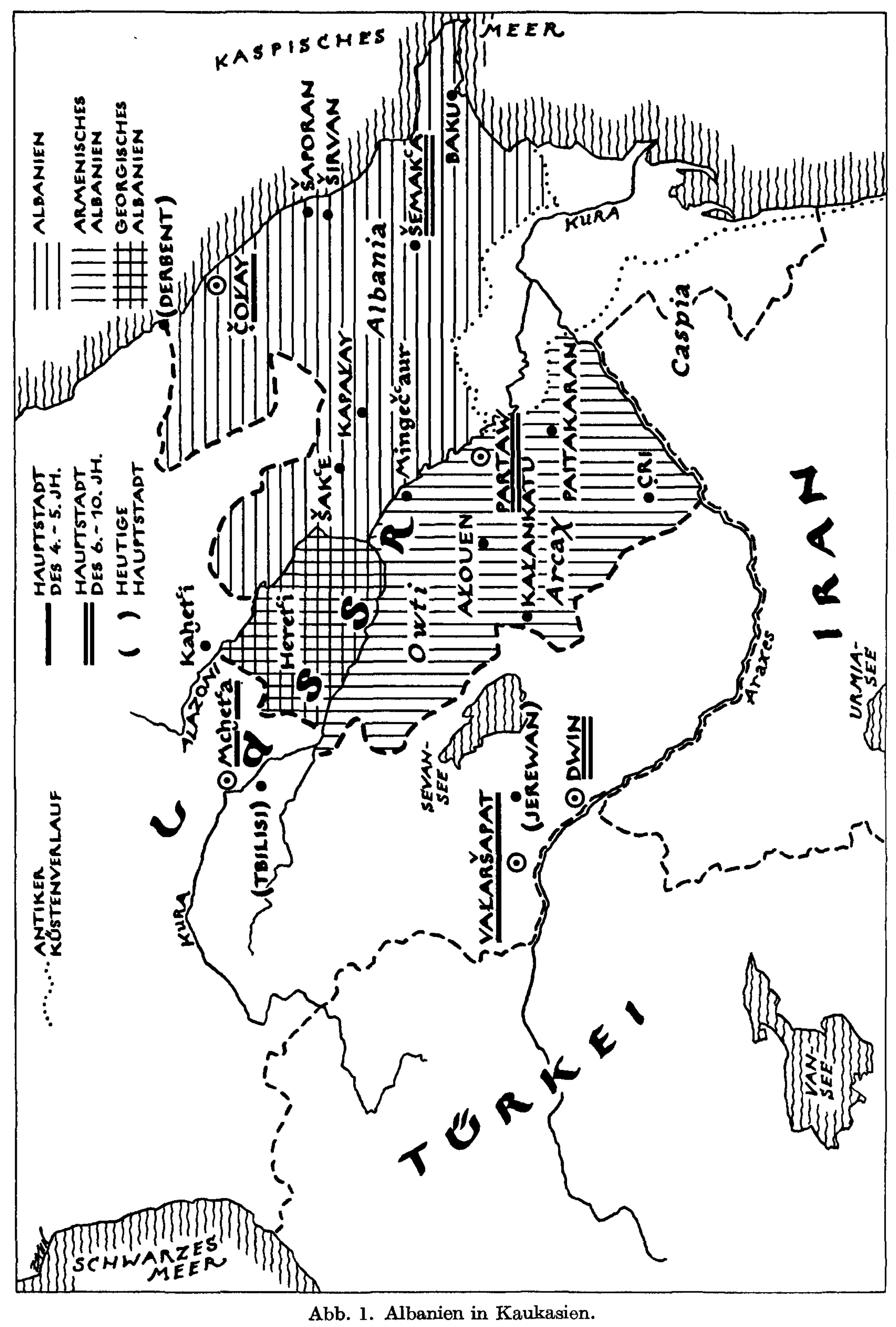


Abb. 1. Albanien in Kaukasien.

ausgehenden 7. Jh. Die Wiederentdeckung des alban. Alphabets in armenischen Hss. des MA läßt hoffen, daß eines Tages alle Denkmäler dieser alten Sprache entschlüsselt werden können. Das von I. Abuladze entdeckte u. von A. Šanidze erstmals untersuchte, durch wiederholte Abschriften allerdings nur schlecht überlieferte Alphabet besitzt 52 Zeichen, darunter 9 Vokale, u. weist einen für die nordostkaukasischen Sprachen charakteristischen Lautstand auf (A. Šanidze, Novootkrytyj alfabit kavkazskich Albancev i ego značenie dlja nauki: Enis da materialuri kulturis institutis Moambe 4 [Tbilisi 1938] 1/68; ders., Jazyk i pis'mo kavkazskich Albancev: Vestnik otdelenija obščestvennych nauk Akad. Nauk gruzinskoj SSR 1960 nr. 1, 168/89). Tatsächlich haben Ausgrabungen in Aserbaidschan, so in der Ortschaft Mingečʻaur (Mingetschaur), einige alban. Inschriften zutage gefördert, deren Duktus jedoch vom handschriftlich überlieferten Alphabet abweicht. Zudem begegnen (neben röm., griech. u. Pahlevi-Inschriften) darauf zwei verschiedene Alphabete. Das Verbreitungsgebiet dieser Inschriften liegt vollständig im Norden des Kyros. Noch nicht näher untersuchte Friedhöfe in der Nähe von Baku lassen auf weitere Funde hoffen. Die Bemühungen um Entschlüsselung dieser Inschriften verliefen lange ohne Erfolg (vgl. A. Š. Mnaçakanyan, ‚Ałowaniç grer‘ ev oç ϑe ‚Ałavnagrer‘: Lraber 10 [1970] 66/72). Eine Lösung wurde jetzt von S. N. Murav'ev vorgelegt (Tri etjuda o kavkazsko-albanskoj pis'mennosti: Ežegodnik iberijsko-kavkazskogo jazykoznanija 8 [1981] 222/325). Sie geht aus von den systematischen Veränderungen an den dem alban. Alphabet zugrundeliegenden armenischen Buchstaben sowie von deren Abwandlung des griechischen Modells. Acht Inschriften (ebd. 260/83) konnten mit Hilfe des Udischen gelesen werden, wenngleich einige Unsicherheiten bleiben. Vgl. auch die unterschiedliche Interpretation, besonders der Inschrift von Mingečʻaur, durch W. Schulze, Die Sprache der Uden in Nord-Azerbajdžan (1982) 285/93. Angesichts der Sprachenvielfalt braucht die Verwendung unterschiedlicher Alphabete in den Inschriften nicht zu verwundern. Entscheidend ist, daß damit die Berichte über die Erfindung eines Alphabets bei der Christianisierung von A. an geschichtlicher Wahrscheinlichkeit gewonnen haben. Hingewiesen sei noch auf das unter den nordostkaukasischen Sprachen einzigartige Faktum, daß die beiden Dörfer, in denen noch Udisch gesprochen wird, christliche Siedlungen sind. In der heute fast erloschenen udischen Sprache lebt nach verbreiteter Ansicht das Albanische fort (vgl. G. Dumézil, Une chrétienté disparue. Les Albaniens du Caucase: JournAsiat 232 [1940] 126/32; Schulze aO. 281/5). – Zu den Inschriften u. ihren Fundstätten vgl. Trever 335/9.

IV. Das Albanien des Moses Kałankatowaçi. Auf der in Armenisch abgefaßten ‚Geschichte der Albaner‘ des Moses Dasχurançi oder Kałankatowaçi beruhen die älteren Darstellungen A.s (vgl. A. Manandian, Beiträge zur alban. Geschichte, Diss. Leipzig [1897] mit älterer Lit.; engl. Übers. des gesamten Werkes bei Dowsett; zu Einleitungsfragen, Handschriften u. Echtheit der Vf.angabe s. ebd. u. Sp. 265; Textemendationen bei S. V. Smbaϑean: Patma-banisirakan Handes 1972 nr. 1, 174/91; 1973 nr. 1, 185/94). Die ‚Geschichte‘ des Moses ist eine Kompilation, deren Gelegenheitscharakter durch zahlreiche Wiederholungen belegt wird. Sie bietet uns zwar Herrschernamen u. Bischofslisten, aber beide Dokumente, denen eine Liste der Bischofssitze u. ihrer Inhaber vorangeht, zeigen, daß Groß-A. bereits nicht mehr besteht. Die kanonischen Verordnungen des alban. Königs Vaçakan (Moses K. hist. 1, 26; dt. Übers.: Manandian aO. 44/8) sind verabschiedet durch die Bischöfe von Partaw, Kapałay, Hašow, Owti, die Priester von Kałankatu, Partaw, Çri, Dařahoč, Bed u. die Vornehmen von Arcaχ. Diese Aufzählung im wesentlichen armenischer Orte ist theoretisch unter dem Sasaniden Barlaš (484/88) datiert. Außer Kapałay liegen alle genannten Orte südlich des Kyros, u. das Konzil selbst findet in Ałouen in der Provinz Owti statt. Das zweite, sicher echte Dokument ist der Brief des armen. Katholikos Johannes I v. Gabełeanç (557/74) an Ter Abas, Katholikos v. A. (Moses K. hist. 2, 7). Wenig früher berichtet Moses (ebd. 2, 4), wegen des Einfalls der ‚Chazaren‘ nach A. sei der Sitz des alban. Katholikats von Çołay nach Partaw verlegt worden. Die beigegebene Bischofsliste bestätigt diese Umsiedlung: nördlich des Kyros liegen noch Baχalat u. Kapałay, alle übrigen Orte, Amaras, Bałasakan, Sakʻē, Gardman, Mec Kołmankʻ, anscheinend südlich des Flusses. Die Ausgrabungen beim aserbaidschanischen Ort Mingečʻaur erlauben es nicht, die dort gefundene antike Stadt sicher zu benennen. Zu den schon bei Plinius (n. h. 6, 29)

erwähnten Kabala s. Trever 253/5. Ein Großteil der ‚Geschichte' des Moses ist der Visionen zu verdankenden Auffindung von Reliquien gewidmet, die der alban. Kirche eine Autonomie verliehen, die auf dem Wissen um die Existenz einer älteren Kirche in A. beruht.

B. Heidnische Religion. Nur wenige, aber charakteristische Texte unterrichten uns über das Heidentum in A. Ältester Zeuge ist Strabon (11, 4, 7f). Als Götter der Albaner nennt er die Sonne (Helios) u. den Mond (Selene). Die hauptsächliche Verehrung des Volkes galt dem Mond, dessen Tempel in der Nähe der Grenze zu Georgien lag. Man nimmt an, daß es sich um einen Tempel der Anāhitā (Anaïtis) handelte. Zu diesem Tempel gehörte ein ausgedehnter u. reichbevölkerter Bezirk, dem nebst den Tempeldienern ein nur dem König im Rang nachstehender Oberpriester vorgesetzt war. O. G. v. Wesendonk (Über georgisches Heidentum: Caucasica 1 [1924] 54) vergleicht diese Verhältnisse mit dem Tempelbezirk von Zela im kleinasiat. Pontos (vgl. Strabo 12, 3, 37; 11, 8, 4). Zu solchen Kultgemeinschaften s. A. G. Perikhanian, Chramovye obedinenija Maloj Azii i Armenii (Moskau 1959) 44/54. Die eigentümlichste Beschreibung eines heidn. Brauches in A., den erst König Vačakan (Anfang 6. Jh.) ausgerottet habe, findet sich bei Moses Kałankatowaçi (hist. 1, 18). Danach banden eines Tages die ‚Fingerabschneider' einen Knaben an Daumen u. Zehen an vier Pfähle u. zogen ihm bei lebendigem Leib die Haut ab. Sie wurden angezeigt von einem Knaben, der sie im Wald am Ufer des Kyros bei ihrem Tun beobachtete, sich über den Fluß in Sicherheit bringen konnte u. den König unterrichtete. Dieser ließ die Sektenanhänger verhaften, vergeblich foltern, schließlich an den Tatort zurückbringen, wo dann einer der Jüngeren gegen Zusicherung seines Lebens die geheimen Bräuche verriet: Der Dämon erscheint in Menschengestalt u. ordnet drei Zeremonien mit jeweils drei Männern an, die nicht zu verletzen oder zu töten sind, vielmehr löst man den Daumen u. die Haut der rechten Hand ab u. zieht sie über die Brust bis zum kleinen Finger der linken Hand. Das Gleiche macht man mit den Füßen, während der Mensch noch lebt. Dann tötet man ihn u. zieht die Haut ganz ab u. legt sie in einen Korb. Wenn die Zeit für die sündhafte Liturgie gekommen ist, wird ein eiserner Stuhl aufgestellt, dessen Füße Menschenfüßen gleichen u. den viele gesehen haben. Darauf legt man ein kostbares Gewand. Der Dämon kommt, legt das Gewand an, nimmt auf dem Sitz Platz u. zeigt sich wie ein Mensch bekleidet u. prüft die Haut u. die Finger. Wenn man für diese Gelegenheit keines Menschen habhaft werden konnte, befiehlt er, einen Baum zu schälen u. ihm einen Ochsen oder ein Schaf zu opfern u. verzehrt das Opfer gemeinsam mit seinen bösen Dienern. Man hält ein gesatteltes u. gezäumtes Pferd bereit. Der Dämon besteigt es u. läßt es laufen, bis das Tier stehenbleibt. Dann verschwindet er u. wird unsichtbar. Das alles geschieht in jedem Jahr. Diese genaue Beschreibung erlaubt eine Vorstellung von den jährlichen Festriten der heidn. Albaner. G. Dumézil hat die Benennungen u. Beziehungen des griech. Tityos u. des Gottes Men umfassend untersucht (Τιτυός: RevHistRel 111 [1935] 66/89); der Monatsname u. der Name des Mondes leiten sich in vielen kaukasischen Sprachen von tetw ab, daher das georgische t'tue für ‚Mond'. I. Džavaḫišvili (K'art'veli eris istoria 1[3] [Tiflis 1928] 37ff) hat die Ähnlichkeit der albanischen mit den Riten des georg. Heidentums unterstrichen. Das Wort t'et'ri, ‚weiß, strahlend', von ‚Mond' abgeleitet, dient als Qualifikativ für die großen Feierlichkeiten des Weißen Georg am 14. VIII. Diese Kulte sind offensichtlich mit denen ganz Kleinasiens verwandt (vgl. Dumézil, Τιτυός aO. 68/70).

C. Christlich. I. Missionierung. Die gemeinsam mit Georgiern u. Armeniern erfolgte Taufe der Albaner durch Gregor den Erleuchter ist die zentrale Aussage des Agathangelos-Buches in seiner zZt. Zenons u. Anastasios' entstandenen kürzeren Rezension (s. M. van Esbroeck, Art. Agathangelos: o. Sp. 243/5). In A. herrschte zu dieser Zeit der König Vačakan. Doch harmonisiert der Agathangelos unzulässig die Bekehrung der drei Völker. Der in der lat. Rezension der Akten des Ephesinischen Konzils vJ. 431 genannte Bischof Jeremias ‚Hiberos partium Persidis' (AConcOec 3, 140f) scheint identisch zu sein mit dem gleichnamigen Bischof der Albaner, an den sich nach dem Armenier Koriwn dessen Lehrer Mesrop (Maštoc') kurz vor 430 bei Schaffung der Schrift der drei Völker wandte (P. Peeters, Jérémie, évêque des Ibères: AnalBoll 51 [1933] 1/33). Der von Mesrop Arsvał genannte Albanerkönig ist anscheinend der Arsabilos der Theophanes-Chronik (54. 66f de Boor). Daraus folgt, daß die Mitteilung des Moses (s. o. Sp. 262) über eine um die Mitte des 6. Jh. er-

folgte Übersiedlung des alban. Katholikos Ter Abas von Çołay nach Partaw zutrifft. Auch die alban. Inschriften belegen die Existenz einer christl. Gemeindeorganisation in A. bald nach der Ankunft Gregors des Erleuchters in Armenien. Nach Faustos v. Byzanz missionierte ein Enkel des Erleuchters namens Grigoris A. (3, 5 [16f Ter-Mkrtč'ean/Kanayeanc']). Freilich zeigen die vielen, bis zu dreimal wiederholten Reliquienfundberichte des Moses Kałankatowaçi, daß es schon im 8. Jh. mühsamer Anstrengungen visionär begabter Asketen bedurfte, um solche Zeugen einer christl. Vergangenheit A.s dem Boden zu entlocken. Moses Kałankatowaçis Schilderung der Anfänge des Christentums in A. sind in solchem Maß von Moses v. Chorene abhängig, daß die Redaktion der ‚Geschichte der Albaner' wohl im wesentlichen zurückgeht auf einen Mönch des Klosters von Kałankatow. Dieses liegt zwischen der armen. Hauptstadt Dovin (Dwin) u. Partaw, das als Hauptort A.s sicher 555, wahrscheinlich aber schon seit seiner Gründung im 5. Jh. eine beherrschende Stellung innehatte.

II. Heidnische Reaktion. Die Berichte des Moses, auf die man angewiesen ist, gehören einem literarischen Genos an, das bereits fest verankert war, als das armenischsprachige A. aufblühte. Zu Anfang wird berichtet, der König Sanatruk habe den Apostel Thaddäus in Artaz (südlich von Dovin) getötet (vgl. M. van Esbroeck, Le roi Sanatruk et l'apôtre Thaddée: RevÉtArm NS 9 [1972] 241/83). Später sei der Thaddäus-Schüler Ełiše vom Patriarchen von Jerusalem nach A. entsandt worden u. habe in Urekan, einer heidn. Opferstätte, den Märtyrertod erlitten. Unter König Vačakan habe man seine Reliquien aufgefunden u. an seiner Todesstätte eine Gedenksäule aufgerichtet. Dieser Ełiše habe den Mazk'awϑ in Çołay gepredigt. Der noch junge Grigoris sodann soll zu Beginn des 4. Jh. in Çri im Süden des Arcaχ den Widerstand der Mazdäer erregt haben. Der Mazk'awϑ-König Sanatruk habe ihn von einem Pferd zu Tode schleifen lassen. Seine Reliquien seien nach Amaras gebracht worden. Solche Erzählungen verdienen keinen Glauben. Sie sind allein Beleg dafür, daß das armenischsprachige A. die Notwendigkeit empfand, die Unabhängigkeit der alban. Kirche auf dem Blut früher Märtyrer zu gründen. Besondere Beachtung schenkt das Moses-Buch (hist. 2, 41/5) der Bekehrung der Honk' durch Bischof Israyēl v. Mec Kołmank' unter Fürst Varaz-Trdat am Beginn des (7.) 8. Jh. Dabei handelt es sich vermutlich um Chazaren.

III. Anpassungen. Wie bei der Mehrzahl kaukasischer Kirchen wurden wahrscheinlich auch in A. an den heiligen Orten der Heiden christliche Kirchen errichtet. Trotz der geringen Anzahl noch architektonisch greifbarer Denkmäler lassen sich bei diesen kaukasische Stileigentümlichkeiten feststellen (A. L. Jakobson, Architekturnye svjazi kavkazskoj Albanii i Armenii: Patma-banisirakan Handes 1977 nr. 1, 69/84). Der christl. Wortschatz des Udischen ist ganz aus dem Armenischen übernommen. Die hl. George haben dazu gedient, viele Attribute des Mondes u. Kalenderangaben zu bezeichnen (Dumézil, Τιτυός aO. 75/8).

IV. Untergang des Christentums. Kaukasisch-A. hat seine Christlichkeit unter dem Ansturm der zahllosen Völkerschaften, die über den Darial-Paß zogen, verloren. Hunnen, Chazaren u. schließlich die Bekehrung der Lek u. anderer Gruppen Nordost-Kaukasiens zum Islam haben das Christentum im heutigen Aserbaidschan fast völlig untergehen lassen (zu vereinzelten Nachrichten über das spätere alban. Christentum s. G. Pätsch, Art. Albanier: J. Assfalg/P. Krüger [Hrsg.], Kl. Wb. des Christl. Orients [1975] 5/7; dies., Art. Alban. Kirche: ebd. 7).

C. J. F. Dowsett, The history of the Caucasian Albanians by Movses Dasxurançi (Oxford 1961). – K. V. Trever, Očerki po istorii i kulture kavkazskoj Albanii (Leningrad 1959).

(1983) *Michel van Esbroeck (Übers. Heinzgerd Brakmann).*

Altersversorgung.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Not im Alter. Die Antike kannte keine allgemeine staatliche Fürsorgepflicht für die Alten. Sie gehören auch nicht zu den Gruppen, die als hilfsbedürftig genannt werden (Bolkestein 89f. 128. 296), was darauf deutet, daß das *Greisenalter im allgemeinen nicht Gegenstand der Wohltätigkeit war. Alimentationsstiftungen, wie sie vor allem Nerva u. Trajan zum Unterhalt mittelloser Jugendlicher begründeten (W. Kubitschek, Art. Alimenta: PW 1, 2 [1894] 1484/9; T. Frank, An economic survey of ancient Rome 5 [New York 1975] 66f), scheint es für Greise in nennenswertem Umfang erst in frühbyzantinischer Zeit gegeben zu haben (s. u. Sp. 286f, doch vgl. auch Sp. 277). *Armut im Alter war daher häufig u. gefürchtet (H. Grassl, Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitlichen griech. Literatur = Historia Einzelschr. 41 [1982] 65/72, bes. 71f). Sie gehört schon für Mimnermos zu den Gründen, die den Tod besser erscheinen lassen als das Alter (Mimn. eleg. frg. 2, 10 Diehl; vgl. Menand. frg. 481 Kock u. Philem. frg. 125 Kock), u. in der Tat hören wir von dem Selbstmord eines armen Greises (Anth. Pal. 7, 336). Auf die Frage, was er als größtes Elend im Leben ansehe, antwortete Diogenes: γέρων ἄπορος (Diog. L. 6, 51). Die Armut im Alter ist stehendes Thema der Altersklage u. -schelte (Hohnen 5. 29. 56). Sprichwörter (Otto, Sprichw. s. v. paupertas nr. 4) u. Fabeln (Phaedr. 1, 21; 5, 10) reden davon. Die Spezialschriften zur Verteidigung des Alters (Gnilka, Greisenalter 1021/4) suchten dieses crimen senectutis zu entkräften (Hohnen 56/8; Gnilka, Altersklage 13). Aber der Seufzer über Armut im Alter (Enn. scaen. 204 [153 Vahlen]) durchzieht die Antike. Wir vernehmen diese Seufzer oft aus den *Grabinschriften auf frühverstorbene Kinder; denn Verlust der Unterhaltssicherung im Alter, schon bei Homer eine Folge des frühen Todes der Söhne (Il. 4, 477/9; 17, 301/3; vgl. Richardson 56f), ist ein häufiges Motiv der Elternklage (W. Peek, Griech. Vers-Inschriften 1 [1955] nr. 1068, 11f; 1118; 1155, 17f; 1584, 4; dazu Eur. supplic. 920/4; vgl. B. Lier: Philol 62 [1903] 459f; Griessmair 32/4), mit dem sich auch die Consolatio aus gegebenem Anlaß befassen mußte (PsPlut. consol. ad Apoll. 111E). Selbst in der satirischen Verzerrung der Altersklage, die Claudian Eutr. 1, 71/7 dem Eunuchen in den Mund legt, schimmert der Ernst eines einsamen Greisenalters durch (vgl. H. Herter: JbAC 3 [1960] 90f über das Schicksal alternder Dirnen). Hart wird oft das Alterslos der Sklaven gewesen sein. Cato riet (agr. 2), alte Ochsen u. greise Sklaven als nutzlos zu verkaufen, dafür wird er allerdings von Plutarch (Cat. mai. 5) scharf getadelt (vgl. Martial. epigr. 11, 70, 9). Die Notwendigkeit der A. des Sklaven ist Motiv der Freilassung (S. Treggiari, Roman freedmen during the late republic [Oxford 1969] 16). Daß die moralische Verpflichtung des dominus dem Sklaven nicht unbedingt die A. garantierte, beweist die offenbar verbreitete Praxis, kranke u. schwache Sklaven einfach auszusetzen: ein Edikt des Kaisers Claudius (Suet. Claud. 25; Dio Cass. 60, 29; Mod.: Dig. 40, 8, 2) gab den derelinquierten Sklaven die Freiheit (über ihre Rechtsstellung s. W. W. Buckland, The Roman law of slavery [Cambridge 1908] 274/7. 602; M. Fasciato, Note sur l'affranchissement des esclaves abandonnés dans l'île d'Esculape: RevHistDroitFrÉtr 27 [1949] 454/64); die justinianische Gesetzgebung (Cod. Iust. 6, 4, 4, 2; 7, 6, 1, 3) steht damit in Einklang, wenn sie auch vorsieht, daß der Herr seine Rechte nicht verliert, falls er den arbeitsunfähigen Sklaven in ein Armenhaus (Xenon) schickt (A. Philipsborn. L'abandon des esclaves malades au temps de l'empereur Claude et au temps de Justinien: RevHistDroitFrÉtr 28 [1950] 402f; vgl. Pfeffer 97f).

b. Eigene Vorsorge. Reichtum macht das Alter erträglich: dieser verbreiteten Ansicht (vgl. etwa Philem. frg. 127 Kock sowie die Definition der εὐγηρία bei Aristot. rhet. 1, 5, 1361b, 27/34; ferner Stein 66_{473}) widersprach auch Platon nicht (resp. 1, 329e), obschon er seinen Kephalos betonen ließ, daß Geld ohne Einsicht die Last der Jahre nicht zu erleichtern vermöge (dazu Cic. Cato 8). Jedenfalls bildet die Vorsorge für das Alter ein erklärtes Ziel des Erwerbsstrebens (Hor. sat. 1, 1, 30/2) u. der Sparsamkeit; in diesem Sinne wurde sogar einer der Sprüche am Pronaos des delphischen Apollontempels: φείδου χρόνου, ‚sei sparsam mit der Zeit', aufgefaßt (Clem. Alex. strom. 5, 22). Auch sonst werden ähnliche Ratschläge erteilt (Peek aO. nr. 1364). Wenn Bias seinem Sohn riet, sich einen Zehrpfennig (ἐφόδιον) für das Alter zu erwerben u. damit die Tugend meinte (Diog. L. 1, 88), wenn ein Lehrvortrag des Musonius Rufus lautet: τί ἄριστον γήρως ἐφόδιον; ‚Welches ist der beste Zehrpfennig für das Alter?' (Joh. Stob. 4, 50

[5, 1056 W./H.]), so ist in den philosophischen Bereich übertragen, was man im Alltagsleben durch materielle Vorsorge für das Greisenalter zu erreichen hoffte: eine Mutter beglückwünscht ihren Sohn, der bei den Kindern eines Arztes Hauslehrer geworden war, weil er nun ein ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας habe (PLond. 43 [1, 28 Kenyon]). Der Römer legte sich einen Notgroschen (peculium) zurück, u. zwar, wie es scheint, gerade auch für das Alter (vgl. Procul.: Dig. 32, 79, 1). Freilich konnte aus dem Streben nach A. leicht auch ein Trieb zum Geiz werden (Anon. Iambl.: VS 89, 4, 2 u. Hor. sat. 1, 1, 30f; s. u. Sp. 280f).

c. *Kindespflicht. 1. Griechenland.* Hesiod (op. 185/8) rechnet zu den bösen Merkmalen des eisernen Zeitalters, daß die Kinder ihre greisen Eltern nicht ehren, sie schelten u. ihnen den Unterhalt verweigern, den sie ihnen als Gegenleistung für die empfangene Pflege u. Erziehung schulden; die Kinder tun das in Unkenntnis der Strafe der Götter. Darin ist vollständig ausgedrückt, wie der Grieche über die Kindespflicht dachte (ein Seitenstück hierzu in philosophischer Prosa: Sokrates' Mahnung an seinen ältesten Sohn Lamprokles bei Xen. mem. 2, 2): sie beschränkt sich nicht nur auf die Ehrfurcht, sondern schließt den Unterhalt der Eltern ein. Die γηροτροφία, γηροβοσκία, γηροκομία (im Lat. fehlt eine entsprechende Bildung) wird als Rückerstattung des Empfangenen aufgefaßt (schon Il. 4, 477f; 17, 301f; A. Lumpe, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1193; Griessmair 32), wobei der Gedanke, daß der Greis gleichsam wieder zum Kinde wird, eine Rolle spielt: γηροτροφία ... προσέοικεν παιδοτροφίᾳ (Antiph. Soph.: VS 87 B 66; vgl. Soph. frg. 487 [TrGF 4, 392 Radt]). Die Pflicht der Kinder war eine moralische Pflicht (vgl. etwa noch Menand. sent. 365), aber auch eine heilige, über deren Erfüllung die Götter wachten (Hesiod. op. 187; Plat. leg. 4, 717cd; Xen. mem. 2, 2, 14). Die attische Rechtsprechung machte sich diese Anschauung voll zu eigen. Die Unterhaltspflicht der Kinder galt als durch Natur u. Gesetz festgelegt (Demosth. or. 10, 40). Ἐάν τις μὴ τρέφῃ τοὺς γονέας, ἄτιμος ἔστω, lautete das Gesetz (Diog. L. 1, 55), das einhellig auf Solon zurückgeführt wurde (ebd.; Demosth. or. 24, 103; Ael. nat. an. 9, 1). Wer dagegen verstieß, mußte mit einer Klage wegen γονέων κάκωσις, ‚schlechter Behandlung der Eltern', rechnen (Lipsius 343f). Die Strafe war die (partielle) Atimie: der Verurteilte durfte kein **Amt bekleiden (Xen. mem. 2, 2, 13) u. nicht in der Volksversammlung sprechen (Aeschin. or. 1, 28); bei Zuwiderhandlung wurde er inhaftiert (Demosth. or. 24, 103; vgl. Lerat 83). Die Verhältnisse außerhalb Attikas scheinen ähnlich gewesen zu sein: omnium Graecorum leges cogunt parentes ⟨ali⟩ a liberis (Vitr. 6 praef. 3 nach dem Komödiendichter Alexis [ca. 372/270 vC.]). Eine einschlägige Gesetzesinschrift aus Delphi (Ende des 4. Jh.) erwähnt Inhaftierung als eine, wohl provisorische, Strafe (der Text ist unvollständig: Lerat, bes. 84f). Übrigens scheint bei schweren Fällen der γονέων κάκωσις (zB. Mißhandlung) auch Todesstrafe nicht ausgeschlossen gewesen zu sein (Lys. or. 13, 91; Xen. mem. 2, 2, 3; zur deutlichen Scheidung der Vergehen in Platons Nomoi: Lerat 83f), u. solche Kinder dachte man sich auch noch nach dem Tode bestraft: auf dem Gemälde des Polygnot in der Lesche der Knidier war ein Sohn dargestellt, wie er von seinem Vater am Ufer des Acheron gewürgt wurde (Paus. 10, 28, 4; vgl. Aristoph. ran. 149f; Plat. Phaedo 113e/114a). Die Unterhaltspflicht erstreckte sich auch auf andere Aszendenten, Voreltern u. Adoptiveltern, weshalb die A. als Motiv für die *Adoption genannt wird (Isaeus or. 2, 10; vgl. ebd. 18. 36; Lacey 117). Bei der Dokimasie wurde den Archonten u.a. auch die Frage vorgelegt, γονέας εἰ εὖ ποιεῖ (Aristot. resp. Ath. 55, 3). Von der Unterhaltspflicht war nach dem Gesetz Solons der rechtmäßige Sohn nur in zwei Fällen befreit: wenn ihn der Vater zur Prostitution verdungen hatte (Aeschin. or. 1, 13) oder wenn er ihn hatte keinen Beruf erlernen lassen; diese letztere Ausnahme bildete anscheinend eine Besonderheit attischen Rechts (Alexis bei Vitr. 6 praef. 3; über die Befreiung der Söhne der Nebenfrau von der Unterhaltspflicht gegenüber dem Vater in der solonischen Gesetzgebung [Heraclid. Pont. frg. 146 Wehrli = Plut. Sol. 22, 4] s. A. R. W. Harrison, The law of Athens [Oxford 1968] 17). An Stelle gefallener Krieger übernahm der Staat die Kindespflicht der A. (Plat. Menex. 248e; PsDemosth. epitaph. 32; Bolkestein 282). Wie das Recht, so stützte auch die Philosophie den Anspruch der Eltern auf A. (Sokrates: Xen. mem. 2, 2). Platons diesbezügliche Anordnungen in den Nomoi (leg. 4, 717 b/d; vgl. 9, 881 b/e; 11, 932 a/d) stimmen mit dem geltenden Recht dem Sinne nach überein (Lerat 83f; Lipsius 344_{17}; vgl. Richardson 56; Stein 66). Über die Kindespflicht zur A. in der stoischen *Ethik s. A. Bon-

höffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894) 90/2. Nach alldem versteht sich, daß ‚Kinder haben' bei den Griechen so viel bedeutete wie γηροβοσκοὺς κεκτῆσθαι, ‚Ernährer im Alter haben' (Xen. oec. 7, 19; vgl. Bolkestein 80 u. Lumpe aO. 1193). Beispiele heroischer Erfüllung der Kindespflicht boten Kleobis u. Biton (Herodt. 1, 31; Paus. 2, 20, 3 u. ö.) sowie die beiden Brüder von Katane (ebd. 10, 28, 4; weitere Belege bei H. Hitzig/H. Blümner im Komm. zSt. [3, 2, 780]).

2. Ägypten. Außerhalb Attikas kennen wir die entsprechenden Verhältnisse für Ägypten. Eine gesetzliche Verpflichtung des Sohnes zur A. des Vaters oder der Mutter enthält das Papyrusrecht der Ptolemäerzeit nicht; eine solche Verpflichtung kam erst durch Kontrakt zwischen Vater bzw. Mutter u. Sohn zustande (Taubenschlag 175. 177). Dagegen scheint dem Vater gegenüber der Tochter ein einklagbares Recht auf A. zugestanden zu haben (ebd. 176; vgl. Herodt. 2, 35, 4). Später wird die Pflicht auch für den Sohn gegenüber den Eltern Gesetz (POxy. 1210 [1. Jh. nC.]; vgl. Taubenschlag 175. 177).

3. Rom. In der röm. Familie sorgte ursprünglich allein der pater für eine angemessene Verteilung der Güter. Er konnte auch für sich selbst Unterstützung verlangen u. erzwingen (vgl. Cic. Cato 37 über die Verhältnisse im Hause des Ap. Claudius Caecus; ferner Zoz 323f mit Lit.). Im röm. Recht wurde die Alimentationspflicht der Kinder vom 2. Jh. nC. an durch kaiserliche Rechtsweisung festgelegt (Cod. Iust. 5, 25, 1 [Antonin. Pius]: parentum necessitatibus liberos succurrere iustum est; ebd. 5, 25, 2 [M. Aurel, L. Verus iJ. 161 an einen Vater namens Celer] über die Alimentationspflicht des Sohnes; zur entsprechenden Verpflichtung der Tochter ebd. 8, 46 [47], 5 vJ. 287). Man darf annehmen, daß die rechtliche Sicherung der Alimentationspflicht schon zu Beginn des Prinzipats einsetzt (Zoz 325), da bereits der berühmte Jurist augusteischer Zeit M. Antistius Labeo mit einer entsprechenden Frage befaßt war (Dig. 27, 3, 1, 4). Für Ulpian jedenfalls (ebd. 25, 3, 5), der sich auf kaiserliche Rescripte stützt, ist die Alimentationspflicht der Kinder, der emanzipierten wie der gewaltunterworfenen, gegenüber dem Vater u. der Mutter bereits feststehender Rechtssatz (Sachers 347. 349). Zu den alimentationsberechtigten Aszendenten zählten neben dem Vater auch Großvater u. Urgroßvater väterlicherseits, während bezüglich der zu alimentierenden mütterlichen Aszendenten dem überlieferten Text keine genauen Angaben zu entnehmen sind (ebd. 355f; Zoz 340f). Die Alimentationspflicht umfaßte die Sorge für die gesamte Lebensgestaltung: so ist der Sohn verpflichtet, für die curatio der geisteskranken Mutter zu sorgen (Ulp.: Dig. 27, 10, 4). In den Rhetorenstücken des Ennodius 239. 363 (MG AA 7, 184f. 260/5) besitzen wir Reden aus fingierten Alimentationsprozessen. Im übrigen legte das Recht nur fest, was die pietas (Dig. 25, 3, 5, 15: pietatis ratio; ebd. 17: ex officio pietatis) seit jeher auch in Rom gefordert hatte: in aussichtsloser Lage empfehlen sich römische Soldaten gegenseitig ihre Eltern, ‚wie das die Menschen im Angesicht des Todes zu tun pflegen' (Caes. b. civ. 2, 41, 8). Das berühmteste Beispiel war der ‚pius Aeneas' (s. Lumpe aO. 1196f). Die Pietas (die Personifikation der pflichtbewußten frommen Gesinnung zwischen Eltern u. Kindern) besaß in Rom einen Tempel, an dessen Errichtung sich die Legende von der Tochter heftete, die mit der Milch ihrer eigenen Brust die Mutter im Gefängnis ernährte (Plin. n. h. 7, 121; Val. Max. 5, 4, 7), eine Nachbildung der Geschichte von Mykon u. Pero (ebd. 5, 4, ext. 1; Hygin. fab. 254), dargestellt auf pompejanischen Gemälden (ein beigeschriebenes Epigramm: CIL 4, 6635) u. als Terrakottagruppe (vgl. W. Deonna, Deux études de symbolisme religieux [Bruxelles 1955] 5/15 mit Abb.). Das Kultbild zeigte die Göttin wohl zusammen mit dem Storch, jedenfalls wird sie so auf Münzen dargestellt (Wissowa, Rel.[2] 331_7; ders., Art. Pietas: Roscher, Lex. 3, 2 [1902/09] 2502). Die Anschauung von der Pietät der Störche gegenüber ihren Eltern (Aristoph. av. 1353/7; Ael. nat. an. 3, 23) lebt im hellenist. Judentum u. im Christentum fort (s. u. Sp. 279. 282).

d. Patron u. Freigelassener. 1. Griechenland. Die Freilassung erfolgte in Griechenland nicht selten unter der Bedingung der παραμονή: der freigelassene Sklave (bzw. die Sklavin) war verpflichtet, für eine bestimmte Zahl von Jahren oder bis zum Tode des Herrn bei ihm zu bleiben u. ihm Dienste zu leisten. Das kam faktisch der Pflicht zu einer gewissen A. des Herrn gleich. Deutlich tritt das dort hervor, wo die Alimentation des Herrn bzw. anderer Personen ausdrücklich als Freilassungsbedingung genannt wird, so in etlichen delphischen Inschriften vJ. 175/60 vC. (M. Bloch, Die Freilassungsbedingungen der delphischen Freilassungsinschriften [1914] 34; Lerat 81f).

Der Freigelassene sollte dem Herrn, bzw. einer anderen im Text genannten Person, die Kinder ersetzen, die er nicht oder nicht mehr hatte. Deshalb wird betont, der Sklave (die Sklavin) sei frei, wofern er (sie) die herkömmlichen Pflichten (τὰ νομιζόμενα) der bezeichneten Person gegenüber wie gegenüber dem Vater (den Eltern) erfülle: H. Collitz/Fr. Bechtel, Samml. griech. Dialektinschr. 2 (1899) nr. 1806, 9f; vgl. nr. 1803, 6f. Die Pflicht zur Alimentation wird nicht nur allgemein ausgedrückt (durch das Verb τρέφειν), sondern gelegentlich auch genauer bestimmt: ebd. nr. 1884, 11/4. Vom Unterhalt eines Alten (γηροτροφεῖν) ist ausdrücklich ebd. nr. 1723, 8 die Rede. Bemerkenswerterweise wird einmal (ebd. nr. 1708, 12/7) eine junge Sklavin darauf verpflichtet, als Freigelassene später ihre eigenen Eltern im Falle der Not zu ernähren, gleich ob diese dann noch Sklaven seien oder ebenfalls Freigelassene. Die Freilassungs-παραμονή ist auch in den Papyri vom 3. Jh. vC. an bis in die Spätantike nachweisbar (B. Adams, Paramoné u. verwandte Texte [1964] 3. 44_8). Der Terminus deckt im übrigen Verschiedenartiges, bes. das vertraglich vereinbarte Dienstverhältnis eines Freien gegenüber einem Freien (ebd. 13; E. Bernecker, Art. Παραμονή: PW 18, 2, 2 [1949] 1212/4). Daß auch dabei das Bedürfnis nach A. eine Rolle spielen kann, zeigt PRein. 2, 113 (ca. 263 nC.); vgl. Adams aO. 18.

2. Rom. Größere Bedeutung hatte die Sache im röm. Leben, weil hier die Freigelassenen überhaupt eine wichtigere Rolle spielten (A. M. Duff, Freedmen in the early Roman empire [Oxford 1928] 12/5). Das gegenseitige Treueverhältnis zwischen Patron u. Klient, das seit alters die Verpflichtung zur Alimentation (wohl auch des bedürftigen Patrons: M. Voigt, Über Clientel u. Libertinität: BerLeipzig 30, 2 [1878] 164_{64}) einschloß, wirkte auch später auf das Verhältnis von Patron u. Freigelassenem nach (M. Kaser, Röm. Privatrecht[2] 1 [1971] 298f): der Freilasser schuldete dem libertus Unterhalt u. Hilfe in der Not (lehrreich Plaut. Epid. 725/7; vgl. Marquardt, Privatl. 1[2] [1886] 177), der Freigelassene war gegenüber dem Patron zu obsequium u. officium verpflichtet (Duff aO. 36/41). Das Verhältnis des libertus zum Patron entspricht dem des (freigeborenen) Sohnes zum Vater (vgl. Ulp.: Dig. 37, 15, 9: liberto et filio semper honesta et sancta persona patris ac patroni videri debet). Mißstände führten dazu, daß die gegenseitige Verpflichtung iJ. 4 nC. durch die lex Aelia Sentia gesetzlich geregelt wurde (,accusatio ingrati liberti': Kaser aO. 299; aber auch auf die Alimentationspflicht des Patrons bezog sich das Gesetz: Mod.: Dig. 38, 2, 33; vgl. Duff aO. 48f). Daß die Alimentation des bedürftigen Patrons zum officium der (männlichen u. weiblichen) Freigelassenen gehörte, beweist der Text Ulp.: Dig. 25, 3, 5, 18/26; vgl. ebd. 19: alimenta ... pro modo facultatium erunt praebenda, egentibus scilicet patronis. Im 2. Jh. wird also eine gerichtlich durchsetzbare Unterhaltspflicht zwischen Patron u. libertus wie zwischen Eltern u. Kindern anerkannt (Kaser aO. 299). Für die A. ist es von direkter Bedeutung, daß diese Pflicht der liberti auch gegenüber den Eltern (!) des Patrons bestand (ebd. 26): patrem et matrem patroni, cum patronus et filii eius minime supersint, alere egentes, ipsi (sc. liberti) si idonei facultatibus sunt, coguntur. Auch gewisse Dienste (operae), zu denen sich der Freigelassene bei der Freilassung verpflichtete (über die operae officiales u. fabriles Duff aO. 44f), mochten für die Versorgung des Patrons, seiner Angehörigen u. Freunde im Alter von Bedeutung sein, dann etwa, wenn der libertus Arzt war (vgl. zB. Iulian.: Dig. 38, 1, 27). Zum Ganzen s. Treggiari aO. (o. Sp. 268) 75/81. Daß die Kaiser die A. ihrer zahlreichen Sklaven u. Freigelassenen übernahmen, darf als sicher gelten, auch wenn wir über die Art der Versorgung wenig wissen (H. Chantraine, Außerdienststellung u. A. kaiserlicher Sklaven u. Freigelassenen: Chiron 3 [1973] 307/29 mit Lit., bes. 325f); eine Möglichkeit bestand darin, alte Bedienstete als vilici zu beschäftigen (ebd. 311; vgl. Colum. 1 praef. 12).

e. Immunität. Der antike Staat beschränkte sich im wesentlichen auf indirekte Maßnahmen zur A. (vgl. aber u. Sp. 275/7). Außer durch gesetzliche Festlegung der Unterhaltspflicht schützte der Staat das Alter durch Verzicht auf gewisse Leistungen des einzelnen. Die obere Altersgrenze für die persönlichen Leistungen für Staat bzw. Gemeinde (zur Unterscheidung der munera personae u. munera patrimonii s. Liebenam 420/2) bildete in Rom das vollendete 60. Jahr (so ist Rhet. Her. 2, 20 zu verstehen; vgl. Sen. brev. vit. 20, 4), im übrigen Reich das 70. (Ulp.: Dig. 50, 4, 3, 6; s. Liebenam 425; Taubenschlag 174_6; vgl. auch L. Neesen, Die Entwicklung der Leistungen u. Ämter [munera et honores] im röm. Kaiserreich des 2. bis 4. Jh.: Historia 30 [1981] 219). Die Kopfsteuer, die auf den Provinzialen lag,

wurde von Männern u. Frauen bis zum 65. Lebensjahr erhoben (Ulp.: Dig. 50, 15, 3 über Syrien; vgl. W. Schwahn, Art. Tributum u. Tributus: PW 7 A, 1 [1939] 68). Aus POxy. 1210 wissen wir, daß der γηροκόμος, der Sohn, den die Eltern bestimmt hatten, damit er für sie aufkomme, steuerliche Vorteile genoß (Taubenschlag 178f). Von rücksichtslosem Vorgehen bei der Erhebung der Kopfsteuer unter Galerius berichtet Lact. mort. pers. 23, 4: parvulis adiciebantur anni, senibus detrahebantur. Über die steigende Schwierigkeit, aus Altersgründen von den kurialen munera befreit zu werden, s. P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e s. (Paris 1955) 41f; Neesen aO. 224/6. 228. Lehrreich ist Basil. ep. 84: der Bischof bittet den Gouverneur von Kappadokien, er möge einen Greis, der aufgrund seines Alters u. eines kaiserlichen Erlasses von den öffentlichen Leistungen befreit war, nicht dadurch wieder belasten, daß er seinen erst vier Jahre alten Enkel zum Bouleuten macht (vgl. B. Treucker, Politische u. sozialgeschichtl. Studien zu den Basilius-Briefen [1961] 67/70). Die Immunität setzte die rechtsgültige Feststellung des Lebensalters voraus. Sie erfolgte seit Augustus aufgrund der im Tabularium der Städte geführten Geburtsliste (W. Levison, Die Beurkundung des Civilstandes im Altertum: BonnJbb 102 [1898] 1/82; hierzu A. Mócsy, Die Unkenntnis des Lebensalters im röm. Reich: ActAntAcadHung 14 [1966] 387/421). Eine weniger genaue Basis boten die Censuslisten. Daher sind zB. die Angaben über Hundert- u. Mehrjährige bei Plin. n. h. 7, 162/4, die ebenso wie die (abweichenden) Daten Phlegons (s. Gnilka, Greisenalter 1001f) auf die vespasianischen Censuslisten der 8. italischen Region vom Jahre 74 nC. zurückgehen (R. Schilling [Hrsg.], Pline l'Ancien. Histoire nat. 7 [Paris 1977] 224), mit Vorsicht zu genießen. Zur Problematik s. ferner E. Meyer, Einführung in die lat. Epigraphik (1973) 72f mit Lit. sowie J. Kunow, Zum Analphabetentum im röm. Heer: Archäol. Korrespondenzblatt 13 (1984) 483/5.

f. Direkte Leistungen des Staats. Eine staatliche A. von Bedeutung war die Veteranenversorgung des röm. Heeres. Sie dürfte für viele ein Grund des Eintritts in den Heeresdienst gewesen sein, bes. seit Augustus eine feste Abfindungssumme eingeführt hatte (H.-Ch. Schneider, Das Problem der Veteranenversorgung in der späteren röm. Republik [1977] 256). Die Versorgung der veterani erfolgte durch Geld oder Landzuweisung (A. Neumann, Art. veterani: PW Suppl. 9 [1962] 1605/8; Fijala 15/27. 145/56); auch genossen sie Immunitäten (ebd. 157/70). Im frühbyz. Staat war die A. der Beamten durch ein Laufbahnsystem gesichert. ‚Die primi der Garderegimenter u. die rangältesten Subalternen jeder Kategorie bei allen in Kpel befindlichen Zivil- u. Militärbehörden' (E. Stein: ByzZs 24 [1924] 384) erhielten während ihres letzten Dienstjahres ein so hohes Einkommen, daß sie nicht nur selbst im Alter versorgt waren, sondern auch viele andere unterstützen konnten (die Quelle ist Procop. hist. arcan. 24, 30f, der über die Kürzung dieser ‚seit langem' gezahlten Gelder durch Justinian [Cod. Iust. 3, 2, 2; 2, 5: Sportelreduktion] klagt; vgl. Procop. aO. 24, 8). Ansonsten hat es in der Antike staatliche Leistungen gegeben, die sich gewiß für die A. günstig auswirkten, auch wenn sie nicht eigentlich diesen Zweck verfolgten. Zu nennen ist hier etwa die Unterstützung der Gebrechlichen (ἀδύνατοι) in Athen durch einen geringen Geldbetrag. Sie bestand seit Peisistratos (Heraclid. Pont. frg. 149 Wehrli = Plut. Sol. 31, 3) u. soll ursprünglich der Versorgung der Kriegsinvaliden gegolten haben (ebd.), fand aber später weitere Anwendung (Aristot. resp. Ath. 49, 4; vgl. A. Böckh, Staatshaushalt der Athener³ 1 [1886] 308/12; M. Thalheim, Art. Adynatoi: PW 1 [1893] 440; A. Albert/M. Esser: Gymn 52 [1941] 25/9). Wir kennen die Verhältnisse vor allem dank der Rede des Lysias ‚Für den Gebrechlichen' (or. 24). Hier zeigt sich auch der Wert dieser staatlichen Maßnahme für die A. Denn jener Adynatos bei Lysias weist wiederholt auf sein hohes Alter hin, dessentwegen er die Unterstützung nötiger habe als früher (ebd. 24, 7f; vgl. 16f). Ein ähnlicher Fall ist der unglückliche greise Arignot bei Aischines in der Rede gegen Timarch (or. 1, 103f). Ob Demosthenes eine allgemeine staatliche A. plante, wie F. Blass (Die socialen Zustände Athens im 4. Jh. vC. [1885] 18f) gewissen Andeutungen der Reden (or. 3, 34f; 13, 4 u. bes. 10, 40f) entnimmt, bleibt zumindest zweifelhaft. Nach Aristid. or. 24, 42 K. ist eine für alle gleiche A. Voraussetzung der Eintracht in der Polis (s. hierzu Grassl aO. [o. Sp. 267] 71; weiteres bei C. A. de Leeuw, Aelius Aristides als bron voor de kennis van zijn tijd [Amsterdam 1939] 43). Erwähnung verdienen ferner die regel-

mäßigen Kornverteilungen in griech. Städten u. dann vor allem in Rom (vgl. Bolkestein 262/7. 372/8; M. Rostowzew, Art. Frumentum: PW 7, 1 [1910] 172/82; die Kornverteilungen in Alexandria, die Bischof Dionysius v. Alex. [ep. ad Hierac.: Eus. h. e. 7, 21, 9 (GCS Eus. 2, 2, 678)] erwähnt, dienten ursprünglich dem Unterhalt der ὠμογέροντες, der ‚rüstigen Alten' von 40 bis 70 Jahren, u. wurden erst später, als die Bevölkerungszahl gesunken war, auf die Vierzehn- bis Achtzigjährigen ausgedehnt; die Stelle ist schwierig, vgl. Rostowzew, Frumentum aO. 187) sowie das Geldgeschenk (congiarium) der Kaiser an das Volk von Rom (ders., Art. Congiarium: PW 4, 1 [1900] 875/80) oder der unentgeltliche Brotempfang geringerer Leute in Kpel u. Rom, wofern sie ein Haus gebaut hatten (Cod. Theod. 14, 17, 11 pro exstructis domibus); vgl. B. Kübler, Art. Panis civilis: PW 18, 2, 2 (1949) 606/11; Pfeffer 78f. 131/40. Auch auf andere, noch beschränktere Maßnahmen könnte man hinweisen, etwa auf die bekannte griech. Einrichtung, solche Männer, die sich um die Polis verdient gemacht hatten, lebenslänglich im Prytaneion zu speisen (F. Gschnitzer, Art. Prytanis: PW Suppl. 13 [1973] 805f); denn mag auch dieser Unterhalt auf Staatskosten, der sich übrigens auch auf die Nachkommen erstrecken konnte, primär als Ehrung zu verstehen sein, so kam er doch gewiß im Bedarfsfall einer A. des Geehrten gleich (vgl. Plat. apol. 36d). Zur A. der Eltern gefallener Krieger durch die griech. Polis s. o. Sp. 270.

g. Verschiedenes. Die Ausbreitung einer humanitären Gesinnung bes. unter dem Einfluß der Stoa wird auch gewisse Leistungen zur A. gefördert haben. Ein Legat in honorem civitatis ist nach Paul.: Dig. 30, 122 pr. auch: quod in alimenta infirmae aetatis, puta senioribus (!) vel pueris puellisque, relictum fuerit. Plinius d. J. (ep. 6, 3) erwähnt die Schenkung eines kleinen Landguts an seine Amme. Plutarch betont (Cat. mai. 5, 5; vgl. o. Sp. 268) unter Hinweis auf die γηροκομία, die man sogar Haustieren gewähre, er würde keinesfalls einen alten, arbeitsunfähigen Sklaven verkaufen. Wie er werden viele gedacht u. greisen Sklaven das Gnadenbrot gegeben haben. Schließlich ist auch die moralische Verpflichtung der Ehefrau zur A. des Gatten zu erwähnen; für die Erfüllung dieser Pflicht dankt ein Mann seiner Frau in einem auf Papyrus (5. Jh. nC.) erhaltenen Testament (vgl. Taubenschlag 178); allgemein zur Alimentationsverpflichtung zwischen Ehegatten nach röm. Recht: E. Sachers, Art. Potestas patria: PW 22, 1 (1953) 1119f.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Die A. ist für den Israeliten seit jeher Kindespflicht, denn sie ist in dem 4. (5.) Gebot des Dekalogs enthalten (Ex. 20, 12; Dtn. 5, 16; vgl. ebd. 22, 7; H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1199f). Daher erkundigt sich Joseph nach dem Ergehen des greisen Vaters (Gen. 43, 27) u. versorgt ihn in Ägypten (ebd. 47, 12). Bes. aufschlußreich ist das Buch Ruth (Lang 150): die junge Witwe Rut versorgt zuerst die gleichfalls verwitwete, alte Schwiegermutter Noemi, heiratet dann ihren Verwandten Boas (Zweck der sog. ‚Leviratsehe' ist u.a. die A. der kinderlosen Witwe; ebd.); beider Sohn wird auch für Noemi eine Stütze des Alters sein (Ruth 4, 15; dazu Joseph. ant. Iud. 5, 336). So ist auch die Mahnung Tob. 4, 3 zu verstehen; Tobias ist der Stab seiner greisen Eltern (ebd. 5, 18). Hierher ist ferner die Spruchweisheit zu ziehen, die vor Verachtung des alten Vaters oder der alten Mutter (Prov. 23, 22; 30, 17; Sir. 3, 6. 13; 7, 27f) u. vor ihrer Schädigung (Prov. 28, 24) warnt. Wenn neben Witwen u. Waisen auch Greise von der Beute des Judas Maccabaeus erhalten (2 Macc. 8, 30), so ist das als Entschädigung für den Verlust der A. durch die gefallenen Söhne zu verstehen. Auch die Pflege des Mannes durch die Frau verschafft diesem ein langes glückliches Leben (Sir. 26, 1f). Mochte auch die Familie für die A. verantwortlich sein, so wußte der Israelit doch, daß ein glückliches Greisenalter ein Geschenk Gottes ist (Gen. 15, 15; 24,1; 25, 8 [über Abraham]; Ps. 91, 16; Job 36, 11). Zu den Fluchandrohungen Gottes gehört die Entsendung eines unbarmherzigen Volks gegen Israel, das auf Greise u. Kinder keinerlei Rücksicht nimmt (Dtn. 28, 50; vgl. Jes. 47, 6; ähnliche Verhältnisse in Israel als Strafe Gottes: ebd. 3, 5). Um göttliche Hilfe im Alter bittet der Psalmist (Ps. 71, 9f. 18): ‚Wirf mich nicht fort, wenn das Alter naht, wenn meine Kräfte versagen, laß mich nicht im Stich! Denn meine Feinde lauern auf mich . . .'. Über die Darstellung der Altersleiden im AT s. Gnilka, Greisenalter 1046. Eine spezielle Institution für die A. hat es weder in israelitischer noch in jüdischer Zeit gegeben (Duesberg 244; Ben-Sasson 346). Über die A. in der Umwelt Israels, in Ägypten u. im Zweistromland, s. Lang 151f (mit Lit.);

W. Helck, Art. A.: LexÄgypt 1 (1975) 158f.

b. Judentum. Die Kindespflicht zur A. wird von Philon (decal. 106/20) im Anschluß an das 4. (5.) Gebot spekulativ begründet (Karpp aO. 1202f). In seiner Erörterung (decal. 116f) spielt das Vorbild der Störche (s. o. Sp. 272) eine Rolle. Auch Josephus (ant. Iud. 4, 260/5) schärft im Zusammenhang mit dem 4. (5.) Gebot die Pflicht zur A. ein u. hebt die A. als Zweck der *Ehe hervor (ebd. 261). Abraham hat Isaak vor allem wegen der A. aufgezogen, an seiner Statt wird Gott für ihn sorgen (ebd. 1, 231: Rede Abrahams vor der Opferung Isaaks). Den Gesichtspunkt der A. legt Josephus (ebd. 7, 183) auch in die Rede der Frau aus Tekoa (2 Sam. 14, 4/11) hinein. Die Rabbinen erörterten, in welchem Maße der Sohn zur A. des Vaters verpflichtet sei (bQiddušin 30b/31a [5, 799/801 Goldschmidt]). Der Auffassung, daß der Vater den Sohn für die finanziellen Aufwendungen entschädigen müsse, nicht aber für den Zeitverlust, stand die andere gegenüber, derzufolge alles auf Kosten des Sohnes zu gehen habe. Nach der Halachah gibt die Armut des Vaters den Ausschlag (Rothkoff 101). Größter Wert wurde auf eine ehrfürchtige, taktvolle Art der A. seitens des Sohnes gelegt (bQiddušin 31a/b [802f]). Von den veränderten Verhältnissen in der Spätantike wurden allerdings auch die Alten betroffen. Das Problem der A. in talmudischer Zeit ist klar ausgesprochen in dem pessimistischen Satz: ‚Jeder Erwerb in der Welt hilft einem Mann nur in der Jugend, aber in seinem Greisenalter ist er dem Hunger ausgesetzt' (ebd. 82b [999]; vgl. Ben-Sasson 346). Vorbildlich war die A. bei den *Essenern, die sie aus gemeinsamen Mitteln bestritten (nach Philo quod omn. prob. lib. 87 [6, 25 Cohn]; hypoth.: Eus. praep. ev. 8, 11, 1 [GCS Eus. 8, 1, 456]). Vielleicht haben jüdische Gemeinden in der Diaspora die A. übernommen (wofern MonAsMinAnt 4 nr. 31 jüdisch ist; vgl. S. Applebaum, The organization of the Jewish communities in the diaspora: S. Safrai/M. Stern [Hrsg.], The Jewish people in the 1st cent. 1 [Assen 1974] 483). Die Lehren über die A. der Eltern in talmudischer u. nachtalmudischer Zeit erörtert eingehend Blidstein 60/74. Vgl. auch J. Maier, Die Wertung des Alters in der jüd. Überlieferung der Spätantike u. des frühen MA: Saeculum 30 (1979) 355/64, bes. 358.

B. Christlich. I. Neues Testament. Christus hat vor der Sorge um den künftigen Lebensunterhalt gewarnt (Mt. 6, 25/34; Lc. 12, 22/31), u. der Hinweis, niemand sei imstande, seine Lebenszeit auch nur um eine Spanne zu verlängern (Mt. 6, 27; Lc. 12, 25), kann in diesem Zusammenhang gerade an das Alter erinnern. Die Pflicht der Kinder zum Unterhalt der Eltern hat Christus selbst eingeschärft, indem er diesen Sinn des 4. (5.) Gebots gegen widersprechende Entstellung (durch das Korbangelübde) schützte (Mt. 15, 4/7; Mc. 7, 10/3; s. Karpp aO. 1214). Am Kreuz empfahl er seine Mutter dem Apostel Johannes (Joh. 19, 26f), was bereits von den altkirchlichen Exegeten als vorbildliche Erfüllung der Sohnespflicht verstanden wurde (s. u. Sp. 281). Die Pastoralbriefe fordern übereinstimmend, zuerst sollten die Kinder einer Witwe für die Mutter aufkommen, denn dies sei Gott wohlgefällig (1 Tim. 5, 3f; dazu C. Spicq, Les épîtres pastorales 1[4] [Paris 1969] 526f; N. Brox, Die Pastoralbriefe [1969] 189/94); der Gedanke der Rückerstattung des Empfangenen (vgl. o. Sp. 269) tritt auch hier hervor (ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις). Anspruch auf Unterstützung seitens der Gemeinde hat eine Witwe, die ‚wirklich Witwe' ist (ἡ ὄντως χήρα), d. h. eine Witwe, die völlig vereinsamt ist u. ein gottergebenes Leben führt (1 Tim. 5, 3. 5). Daneben kennen die Pastoralbriefe einen offiziellen Witwenstand der Kirche (ebd. 5, 9/16; dazu Spicq aO. 532/40). Zu den Aufnahmebedingungen gehört das Alter von 60 Jahren (1 Tim. 5, 9), da in diesem Alter eine Wiederverheiratung nicht zu erwarten stand (vgl. ebd. 5, 11f). Sicherlich war mit der Zugehörigkeit zum Witwenstand auch ein besonderes Anrecht auf kirchliche A. verbunden (vgl. Spicq aO. 532). Weitere Belege aus der Frühzeit bei J. Reville, Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives: Études de critique et d'histoire = BiblÉcHautÉt, Sc. rel. (Paris 1889) 231/51.

II. Väterzeit. a. Eigene Vorsorge. Die moralische Gefahr eigener Vorsorge für das Alter, die auch der paganen Ethik nicht fremd war (s. o. Sp. 269), stand den Vätern aufgrund der Mahnung Christi (s. o. Sp. 279f) klar vor Augen. Hieron. ep. 22, 31 warnt unter Hinweis auf Mt. 6, 25f, Eustochium solle nicht um ihren Unterhalt in Krankheit u. Alter besorgt sein. A. bildet einen Vorwand für den Geiz: ἡ φιλαργυρία γῆρας μακρὸν ὑποβάλλει (Evagr. Pont. cap. pract. 9 [SC 171, 512]). Zu den Gründen für das Anhäufen des Reichtums, die der Teufel suggeriert, gehört gegenwärtige wie künftige Bedürftigkeit (Basil. hom. 7, 2

[PG 31, 284B]). Bei Prud. psych. 552/63 tritt die Avaritia als Sparsamkeit verkleidet auf. Ideale Gegenbeispiele, wie etwa das der jüngeren Melania (Geront. vit. Melan. 15. 30 [SC 90, 156/8. 184/6]), erwuchsen aus kompromißlosem Gehorsam gegenüber Christi Aufforderung an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21 par.). Die Entscheidung, ob man für das Alter vorsorgen solle oder nicht, ist eine Wahl zwischen dem Mammon u. Gott (Vitae patr. 7, 2, 3 [PL 73, 1029 B]). Daher ist es der Satan, der einem Gärtner den Gedanken eingibt, sich einen Notgroschen für Alter u. Krankheit zurückzulegen (Apophth. patr. Nau 261 [F. Nau: RevOrChr 4 (1909) 368]). Das ἐφόδιον, das der Christ sich erwerben soll, ist nicht ein Zehrpfennig für das Alter oder überhaupt für das irdische Leben, sondern ein ἐφόδιον für die Ewigkeit (Basil. leg. lib. gent. 8 [PG 31, 588BC] in christl. Nutzung der Maxime des Bias, s. o. Sp. 268).

b. Kindespflicht. Christi Mahnung zur rechten Einhaltung des 4. (5.) Gebots wurde von den Exegeten eingeprägt: zur Ehrung der Eltern gehört nach Gottes Willen ihr Unterhalt durch Nahrung, Kleidung u. anderes (Orig. in Mt. comm. 11, 9 [GCS Orig. 10, 48f]; vgl. Tert. monog. 7, 7 [CCL 2, 1238]; Ambr. in Lc. 8, 73/8 [CCL 14, 325/9] zu Lc. 18, 20; Hieron. in Mt. 15, 4/6 [CCL 77, 127f]; ep. 123, 5; Cyrill. Hieros. catech. 7, 16 [PG 33, 621B]). War die Kindespflicht zur A. in der Antike allgemein durch Herkommen, Moral, Gesetz u. teilweise auch durch ein gewisses religiöses Gefühl gegeben (s. o. Sp. 269), so gewann jene Pflicht für den Christen wie für den Juden durch das Gebot Gottes eine neue Schärfe u. einen neuen Sinn. Mit ihrer Erfüllung bzw. Nichterfüllung ist Lohn u. Strafe in der Ewigkeit verbunden: ‚O fili, quantum tibi sumis iudicium, si non pascas parentem!' ruft Ambrosius (in Lc. 8, 75 [CCL 14, 327]) u. erinnert an die Strafe des reichen Prassers (Lc. 16, 19/31): wenn es schon so schlimm ist, Außenstehenden nichts zu geben, wieviel schlimmer muß es dann sein, die Eltern von der Mildtätigkeit auszuschließen (Ambr. in Lc. 8, 75 [327])! Vgl. Orac. Sib. 2, 273/6: unter den Verdammten befinden sich auch diejenigen, die ihre Eltern im Alter verlassen haben. Das Vorbild bietet Christus selbst (s. o. Sp. 280): die Erfüllung der Kindespflicht ist also auch hier Teil der Nachahmung Christi (Aug. in Joh. tract. 119, 2 [CCL 36, 658]; Hieron. ep. 117, 2). Sie hat Vorrang vor der Freigebigkeit gegenüber der Kirche; Gott will keine Gabe, die den Eltern entzogen wurde: non quaerit Deus donum de fame parentum (Ambr. in Lc. 8, 77 [CCL 14, 328] unter Hinweis auf Mt. 15, 5f; er hat zeitgenössische Mißstände vor Augen, vgl. in Lc. 8, 79 [328f]). Welche Schande, wenn die alte Mutter an der Kirchentür bettelt, während die Tochter erhobenen Haupts u. schmuckbeladen an ihr vorüberschreitet (ebd. 8, 76 [327])! Die Natur zeigt im Verhalten der Störche ein Muster der γηροτροφία der Eltern (Basil. hex. 8, 5 [SC 26, 454]; Ambr. hex. 5, 16, 55 [CSEL 32, 1, 181f]). A. durch die Kinder u. die Gattin ist auch für den Christen ein Grund für die *Ehe (Clem. Alex. strom. 2, 141, 2; anders Theophrast bei Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23, 290 CD] bzw. E. Bickel, Diatribe in Senecae philos. fragmenta 1 [1915] 390). Tod des Sohnes macht die Hoffnung auf A. zunichte (Greg. Naz. carm. 2, 2 epitaph. 125 [PG 38, 77f] = Anth. Pal. 8, 165; vgl. ILCV 1641, 9); wunderbare Totenerweckungen sollen die greisen Mütter vor schwerem Altersschicksal bewahren (vgl. die rührende Ausgestaltung der Klage der Mutter des Jünglings von Naim [Lc. 7, 11/7] bei Ps-Joh. Chrys. [Procl. Cpol. ?; s. Clavis PG 4663] fil. vid.: PG 61, 791f; dazu Act. Petr. 27 [AAA 1, 74]). Aber das Verdienst der A. vor Gott liegt nicht bloß im Tun der Kinder, sondern in ihrer Gesinnung: die pietas eines armen Sohnes, der mühevoll den armen, alten Vater nährt, ist offenbar, die eines solchen, der in demselben Falle auf ein reiches Erbe hoffen kann, nicht: die sieht nur Gott (Aug. serm. 45, 2 [CCL 41, 517]). Ihre Grenze findet die Pflicht zum Unterhalt der Eltern dort, wo Kindespflicht überhaupt endet: in der höheren Gehorsamspflicht gegenüber Gott (Mt. 10, 37). Die Mutter der makkabäischen Brüder bei Greg. Naz. or. 15, 9 (PG 35, 925C/928A) sagt, sie habe in den sieben Söhnen ihre Hoffnungen auf A. Gott geopfert: ὡς ὑπερβαλλόντως γεγηροκόμημαι, ‚in welchem Übermaß bin ich in meinem Alter versorgt'! Ambrosius mahnt (in Lc. 8, 79 [CCL 14, 329]): sed ut pascendos scriptura dicit parentes ita propter Deum relinquendos parentes, si impediant devotae mentis adfectum. Das geht bes. auf das monastische Ideal (Karpp aO. 1211f). Joh. Chrysostomus beruhigt die Gegner des Mönchtums darüber, daß es nicht seine Absicht sei, die Kinder davon abzubringen, den Eltern den Entgelt für die Aufzucht zu leisten; sie sollten später wieder ins elterliche Haus zurück-

kehren (oppugn. 3, 18 [PG 47, 379]). Die innere Spannung zur kindlichen Unterhaltspflicht haben asketisch gesinnte Männer öfters gefühlt, so Gregor v. Naz., der ein inniges Verhältnis zu seinen Eltern besaß: die Schwäche der greisen Eltern veranlaßt ihn, sein Leben in der Zurückgezogenheit aufzugeben (or. 2, 103 [SC 247, 222]); die A. hindert ihn, sich nach der Rückkehr aus Athen zu Basilius zu begeben (ebd. 43, 25 [PG 36, 529 CD]). Desgleichen wird Amphilochius durch ,die Fessel der A. des Vaters' abgehalten, nach Cäsarea zu gehen u. dort Schüler des Basilius zu werden (Basil. ep. 150, 4 [2, 75 Courtonne]); nach seiner Wahl zum Bischof von Ikonium muß der Vater wegen des Verlusts der A. getröstet werden (Greg. Naz. ep. 63, 1 [GCS 53, 57]). Gregor v. Naz. (carm. 2, 1, 11, 314/9 [68 Jungck]) hofft, durch die A. der Eltern selbst ein gutes Alter für sich verdient zu haben (er denkt an das 4. [5.] Gebot als das erste Gebot mit einer Verheißung [Eph. 6, 2]). Die Unterstützung des greisen Vaters gewinnt für ihn darüber hinaus eine spirituelle Bedeutung, insofern er als Priester dem alten Vater im Bischofsamt zur Seite steht: ,(Gott) macht den Stab des Alters zum Stab des Hl. Geistes' (or. 1, 6 [SC 247, 78]). Das Problem der Spannung zwischen der Berufung zum asketischen Leben u. der Verpflichtung gegenüber den alten Eltern tritt bes. deutlich in der Vita Symeonis Sali des Leontios v. Neapolis hervor, wo der Berufung zur Askese eindeutig der Vorzug gegeben wird (vgl. zB. vit. Sym. 124f Rydén: die Entscheidung zwischen Eltern u. Kloster, gesehen im Bilde von den zwei Wegen; ebd. 137 R.: Gebet darum, daß die Sorge für die Eltern kein Hindernis für die Asketen sein möge).

c. Kirchliche Fürsorge u. privates Almosen. Im Gegensatz zur vorchristl. Antike (s. o. Sp. 267) hat das Christentum auch die alten Menschen als Sondergruppe unter die Hilfsbedürftigen gerechnet (die Darstellung der sozialen Tätigkeit der Kirche bei Harnack, Miss.[4] 1, 170/220 bedarf insofern der Ergänzung). Zwar fehlen sie noch in dem Katalog der vom Bischof versorgten Bedürftigen bei Iustin. apol. 1, 67, 6 (vermissen kann man sie etwa auch bei Ign. Smyrn. 6, 2; Polyc. Smyrn. ep. 6, 1; Ep. Barn. 20, 2), wo sie wohl den Notleidenden schlechthin (ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι) zugerechnet sein mögen. Aber bei Tert. apol. 39, 6 erscheinen unter den Gruppen, die von der Gemeinde unterstützt werden, auch an das Haus gebundene Greise. Die Didaskalie zählt die Sorge für altersschwache Frauen zu den Pflichten der männlichen u. weiblichen Diakone (Didasc. apost. 16 [149, 10 Connolly]). Origenes fordert, Greise müßten mehr kirchliches Almosen erhalten als junge Leute (in Mt. comm. ser. 61 [GCS Orig. 11, 142]). Gottesfürchtige Greise nennt Clemens v. Alex. als geeignete Almosenempfänger (quis div. salv. 34, 2); man dürfe nicht verächtlich auf äußere Unansehnlichkeit zB. infolge des Alters blicken (ebd. 33, 5); reiche Damen sollten statt Affen u. Nachtigallen lieber Greise ernähren, die ihnen vernünftige Einsicht beibringen können (paed. 3, 30, 3). Wenn man einen hungernden Greis sehe, solle man ihn speisen wie Joseph seinen Vater Jakob, mahnt Basilius angesichts der großen kappadokischen Hungersnot (Basil. hom. 8, 8 [PG 31, 325 B]), während derer er selbst Kinder, Greise, Elende jeden Alters speiste (Greg. Naz. or. 43, 35 [PG 36, 544 C]). Die Wohltätigkeit nennt Gregor v. Nyssa (paup. 1 [9, 100, 10 Jaeger/van Heck]) πρεσβυτέρων γηρωκόμος, ,die Pflegerin alter Leute'. Der Anastasia-Kirche zu Kpel, in der Gregor v. Naz. mildtätig wirkte, erinnert er sich als der οἶκοι γηροτρόφοι, ,des Hauses, das die Alten nährt' (carm. 2, 1, 16, 87 [PG 37, 1260]). Die Stadt ist voll von armen, kranken alten Frauen: sie sollen beherbergt, gepflegt u. ernährt werden, nicht die jungen, hübschen ,virgines subintroductae' (Joh. Chrys. subintr. 7 [69f Dumortier]), denn das Greisenalter ist pflegebedürftig (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 4 [PG 63, 66]). Vor den Kirchentüren stehen scharenweise schwache, verstümmelte Greise in zerlumpter Kleidung, die sich kaum auf den Füßen halten können (Joh. Chrys. in 2 Cor. 4, 13 hom. 3, 11 [PG 51, 300]). Viele alte Frauen ernährt die Kirche (Hieron. ep. 52, 5: multas anus nutrit ecclesia . . .). Eine von ihnen soll den Priester pflegen, wenn er krank ist; ihr Lohn ist dann zugleich Almosen (ebd.; vgl. 1, 13). Von einem betrüblichen Vorfall in der Petersbasilika berichtet Hieron. ep. 22, 32: eine Greisin wurde von einer vornehmen Dame geschlagen, weil sie sich nach Erhalt des Almosens nochmals anstellte, um eine zweite Münze zu erhalten. Greise gehören zu den Gruppen, die beim Almosen zu bevorzugen sind (Ambr. off. 1, 158). Auf konkrete Fälle anspielend warnt Ambrosius, Kinder sollten nicht zulassen, daß ihre greisen Eltern durch kirchliches Almosen unterhalten werden müßten, das sich Arme vom Munde abge-

spart hätten (in Lc. 8, 75f [CCL 14, 327]; s. o. Sp. 281). Alte Menschen als Almosenempfänger begegnen auch bei Pallad. hist. Laus. 47, 7 (230 Bartelink). Schließlich gehört zur kirchlichen A. auch der Unterhalt der Witwen; denn in der Regel waren das ältere Frauen. Die Pastoralbriefe hatten für die Aufnahme in das Witweninstitut ein Mindestalter von 60 Jahren festgesetzt (s. o. Sp. 280). Die Vorschrift besagt nach Hieron. ep. 79, 7 (vgl. in Jes. 2, 3, 4 [CCL 73, 48]), daß nur solche Witwen auf Kosten der Kirche unterhalten werden sollen, die nicht mehr selbst ihr eigenes Brot verdienen können. Die Zahl der Witwen u. der übrigen Hilfsbedürftigen, die von der röm. Gemeinde zZt. des Papstes Cornelius ernährt wurden, betrug 1500 (Corn. ep. ad Fab.: Eus. h. e. 6, 43, 11 [GCS Eus. 2, 2, 618]; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 806). Der Ambrosiaster beklagt die Überlastung der kirchlichen Witwenversorgung durch mangelnde private Fürsorge: wenn eine greise Witwe nicht mehr spinnen könne, entziehe man ihr Kleidung u. Unterhalt zu einem Teil, so daß sie gezwungen sei, sich an die Kirche zu wenden (in 1 Tim. 5, 16 [CSEL 81, 3, 283f]). Das Bedürfnis nach A. förderte offenbar zeitweilig das Agapetentum. Jedenfalls nennt Hieron. ep. 117, 11 in diesem Zusammenhang den Mann, den sich eine bejahrte Witwe ins Haus genommen hatte, γηροβοσκός, ,Ernährer im Alter'.

d. Klöster. Die Klöster verdienen hier aus doppeltem Grunde Erwähnung. Einmal war ihnen häufig eine *Herberge (ξενοδοχεῖον) angegliedert, die Notleidenden verschiedener Art Zuflucht bot. Auch Greisenasyl ist das Xenodochium gewesen (Hiltbrunner 1491, 31/4). So gründete ein Kaufmannssohn in Ägypten ein Kloster, das jeden Fremdling, Kranken, Greis u. Armen aufnahm (Pallad. hist. Laus. 14, 3 [60 Bartelink]). Daneben zeichneten sich die Klöster durch Fürsorge für die greisen Klosterbrüder aus. Die rührige Krankenpflege in den großen Coenobitenklöstern Ägyptens (Hieron. reg. Pachom. praef. 5 [7 Boon]; Pachom. reg. praec. 40/7. 52 [23/5. 27f B.]; Hieron. ep. 22, 35) wird nicht zuletzt den Alten zugute gekommen sein (vgl. Vit. Pachom. G[1] 28 [Subs. Hag. 19, 17 Halkin]: Pachomius sorgte für Greise, Kranke u. Kinder; Apophth. patr. Aio [PG 65, 136 C]: Brüder füttern den greisen, blinden Abbas Antianos). Auch durch Erleichterung der Askese wurde auf Greise ebenso wie auf Kinder Rücksicht genommen (Hieron. reg. Pachom. praef. 5 [7 Boon]; Gnilka, Greisenalter 1083f). Beides blieb ein Grundzug klösterlichen Lebens (vgl. Bened. reg. 37 u. die Zusammenstellung der parallelen Bestimmungen anderer Regeln bei Bened. Anian. concord. reg. 46 [PL 103, 1095/102]). Daher nimmt es nicht wunder, daß Bischof Fructuosus v. Braga im 7. Jh. darauf aufmerksam machen muß, daß viele greise Novizen nicht aus religiöser Überzeugung ins Kloster eintreten, sondern aus Altersschwäche; solche Greise stellen eine Gefahr für die Klosterdisziplin dar u. müssen besonders in Zucht genommen werden (Fruct. Bracar. reg. commun. 8 [PL 87, 1116f]). Auf gute Greise nimmt aber auch die Regel des Fructuosus größte Rücksicht: ... pia miseratione sicut infantulos foveri, sicut patres honorari mandamus (ebd. [1117 BC]).

e. Altersheime. Naukratios, der Bruder Basilius' d. Gr. u. Gregors v. Nyssa, pflegte in seiner Einsiedelei am Irisfluß in Pontus fünf Jahre lang arme, schwache Greise u. ernährte sie durch die Beute seiner Jagd. Er war ein großer Jäger, bis er, erst 23 Jahre alt, auf einem seiner Streifzüge zusammen mit dem getreuen Diener Chrysaphios beim Fischen im Iris ertrank (Greg. Nyss. vit. Macr.: 8, 1, 379f Jäger/Woods-Callahan; Greg. Naz. carm. 2, 2 epitaph. 1/3 [PG 38, 11]). Das Unternehmen dieses schönen, hochbegabten Jünglings war eine Leistung persönlicher Askese. Dagegen hat sein Bruder Basilius um 375 durch die Gründung der sog. Βασιλειάς, eines großen Armenhauses vor den Mauern Cäsareas in Kappadozien, das Vorbild für die oriental. Hospitäler geschaffen (Hiltbrunner 1497). Sie verdanken ihre Entstehung u. Verbreitung dem Geist christlicher Nächstenliebe: bereits Kaiser Julian suchte sie zu imitieren (ebd. 1490. 1497f). Aus der Mischform des ξενοδοχεῖον, das verschiedene Bedürftige, auch alte Menschen, aufnahm, entwickelten sich im Osten spezielle Wohltätigkeitsanstalten (W. Schwer, Art. Armenpflege: o. Bd. 1, 697). Zu ihnen gehört das Altersheim: γηροκομεῖον, γεροντοκομεῖον (die Vorsteher heißen γεροντοκόμοι [Cod. Iust. 1, 3, 45, 1b; 1, 3, 55, 2; Nov. Iust. 7, 12], auch γηροκόμοι, γηροτρόφοι usw.; über ihren Rang s. Constantelos 239f). Wie das ξενοδοχεῖον u. andere Wohltätigkeitsanstalten unterstand das Altersheim der Oberaufsicht des Bischofs (ihre Beschränkung in testamentarischen Stiftungen unterlag gewissen Bedingungen: Cod. Iust. 1, 3, 45, 1b; dazu Hiltbrunner 1491).

Die Anstalten genossen Steuerfreiheit (Cod. Iust. 1, 2, 22). Mehr als 30 Gründungen können namentlich identifiziert werden, davon gehört etwa die Hälfte in frühbyz. Zeit (4./6. Jh.); es muß aber weit mehr Altersheime gegeben haben. Eine vollständige Liste der bekannten Heime bietet Constantelos 222/40; vgl. Hiltbrunner 1499. Das Altersheim Psamathia in Kpel soll schon durch die hl. Helena, die Mutter Konstantins d. Gr., gegründet worden sein (PsGeorg. Codin. patr. Cpol. 3, 5 [Script. Orig. Cpol. 2, 216 Preger]). Von der Zeit des Arkadios u. Theodosios II an werden die Gründungen häufiger. So stiftete Pulcheria, die Tochter des Arkadios, zusammen mit ihrem Gatten, dem Kaiser Markianos (450/57), das Altersheim τὰ λεγόμενα Πράσινα (weil es in der Nähe der Stallungen der grünen Partei lag: ebd. 3, 63 [2, 239]; vgl. W. Enßlin, Art. Pulcheria: PW 23, 2 [1959] 1961f). Eudokia, die Witwe Theodosius' II, erbaute ,unzählige' Klöster, Armenhäuser u. Altersheime (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 35 [TU 49, 2, 53 Schwartz]). Wie der allgemeine Typos der Wohltätigkeitsanstalt, das ξενοδοχεῖον, so war auch das Altersheim im Osten über die Hauptstadt Kpel hinaus verbreitet. Zu den zahlreichen von Eudokia gegründeten Altersheimen gehörte eines in Jerusalem (vit. Joh. Hes. 4 [ebd. 204]). Constantelos 225f nennt insgesamt vier Altersheime in der Pilgerstadt Jerusalem. Papst Gregor d. Gr. schickte iJ. 600 Betten, Decken u.a. an den Abt des Sinaiklosters für die Ausstattung eines hierocomium (= gerocomium [ThesLL 6, 2781, 55f]), das ein gewisser Isaurus erbaut hatte (Greg. M. ep. 11, 2 [MG Ep. 2, 261]); vgl. J. V. Wilkinson, The social welfare program of pope Gregory the Great, Diss. New York (1973) 49/86, bes. 77. Joh. der Barmherzige, Bischof v. Alex. 611/19, gründete Klöster, Xenodochien u. Altersheime (Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 47 [Bibl. Arch. Hist. 95, 404 Festugière]). Dasselbe berichtet Maximus Confessor (ep. 44 [PG 91, 648A]) über den Präfekten Georgios von Afrika: Georgios heißt deswegen πτωχοτρόφος, ξενοτρόφος, ὀρφανοτρόφος, νοσοκόμος, γηροκόμος ... usw. (ebd. [645D]). Jener Bischof Gregentius v. Taphar (Ẓafār), der den Homeriten (Ḥimyariten) in Südwestarabien Gesetze gegeben haben soll, verfügt, daß bei Strafe nicht mehr betteln darf, wer in ein Altersheim aufgenommen ist; Wohltaten sollen in Heimen, nicht auf der Straße geübt werden, damit Nichtchristen durch den Anblick der Bettler auf den Straßen nicht zur Geringschätzung christlicher Wohltätigkeit verleitet würden (Gregent. leg. Hom. 55f [PG 86, 609B/612A]). Auch auf Papyri byzantinischer Zeit werden Altersheime erwähnt (Taubenschlag 179). Im Westen kam es nicht zu einer Ausbildung gesonderter Wohltätigkeitsanstalten; die ,gemischte Form' bleibt hier die herrschende (Hiltbrunner 1491. 1499f; Wilkinson aO. 52). Papst Pelagius II gründete allerdings in seinem Hause ein ptochium pauperum senum (vielleicht identisch mit dem später bekannten venerabile ptochium Lateranense [Lib. pont.: 1, 309 Duchesne]); vgl. Wilkinson aO. 52_{10}.

H. H. Ben-Sasson, Art. Age and the aged (Care of the aged): EncJud 2 (Jerusalem 1971) 346/8. – G. Blidstein, Honor thy father and mother. Filial responsibility in Jewish law and ethics (New York 1975). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – D. J. Constantelos, Byzantine philanthropy and social welfare (New Brunswick 1968). – H. Duesberg, Le vieillard dans l'AT: Vie Spirituelle 82 (1950) 237/62. – E. Fijala, Die Veteranenversorgung im röm. Heer vom Tod des Augustus bis zum Ausgang der Severerdynastie, Diss. Wien (1955). – Ch. Gnilka, Altersklage u. Jenseitssehnsucht: JbAC 14 (1971) 5/23; Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 995/1094. – E. Griessmair, Das Motiv der mors immatura in den griech. metrischen Grabinschriften (Innsbruck 1966). – O. Hiltbrunner, Art. ξενοδοχεῖον: PW 9A, 2 (1967) 1487/503. – P. Hohnen, Die Altersklage im ,Herakles' des Euripides u. die Wertschätzung des Greisenalters bei den Griechen, Diss. Bonn (1952). – W. K. Lacey, The family in classical Greece (London/Southampton 1968). – B. Lang, A., Begräbnis u. Elterngebot: W. Voigt (Hrsg.), 19. Dt. Orientalistentag. Vorträge = ZDMG Suppl. 3, 1 (1977) 149/56. – L. Lerat, Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents: RevPhilol 17 (1943) 62/86. – W. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche (1900). – H. Lipsius, Das attische Recht (1908). – M. E. Pfeffer, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griech. u. röm. Antike = Versicherungsforschung 5 (1969). – B. E. Richardson, Old age among the ancient Greeks (Baltimore 1933). – A. Rothkoff, Art. Parents, honour of: EncJud 13 (Jerusalem 1972) 100f. – E. Sachers, Das Recht auf Unterhalt in der röm. Familie der klass. Zeit: Festschr. F. Schulz 1 (1951) 310/63. – A. Stein, Platons Charakteristik der menschlichen Altersstufen (1966). – R. Taubenschlag, La γηροκομία dans le droit des papyrus:

RevIntDroitsAnt 3e Sér. 3 (1956) 173/9. – M. G. Zoz, Il tema di obbligazioni alimentari: BollIstDirRom 73 (1970) 323/55.

(1984) *Christian Gnilka.*

Amazonen.

A. Name. Die Etymologie des Wortes A. konnte bisher nicht eindeutig ermittelt werden. Antike Erklärer halten das Wort für griechisch u. leiten es von α privativum u. μαζός, ‚Brust' ab, auch von ἅμα, ‚zugleich', u. ζῶσι, ‚sie leben' (Serv. in Verg. Aen. 1, 490; L. Dindorf, Art. Ἀμαζών: Stephanus 2 [1831/65] 8/10; Toepffer 1765; K. Schauenburg, Art. A.: LexAltWelt [1965] 133; Mordtmann 10f. 31; Nagel 104f; Otto, Art. A.: ThesLL 1 [1900] 1831/3). Neuere Versuche der Deutung gehen von nichtgriechischen Sprachen aus (W. Pape/G. Benseler, Wb. der griech. Eigennamen 1³ [1911] 68; H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 83f; 3 [1972] 28; Otto aO. 1831; J. Perin, Art. Amazon: Ae. Forcellini [Hrsg.], Lexicon totius Latinitatis 5 [Padua 1913/24] 97; A. Urušadze: Philol 120 [1976] 124; H. Jacobsohn: ZsSprachforsch NS 54 [1927] 278/81). Für griechisch hält Krause 91/3 den Namen, wobei er darauf hinweist, daß die meisten überlieferten A.namen griechisch seien (vgl. Urušadze aO. 125; Jacobsohn aO. 278); er leitet A. von μάζα, ‚Gerstenbrot', ab (Krause 93). Andere Etymologien bieten Urušadze aO. 123/5 (aus dem Ubychischen); K. M. Giannoulidou: Platon 27/28 (1962) 350/66; Jacobsohn aO. 278f (zur Ableitung aus dem Iranischen s. auch Schrader/Nehring, RL² 1,45f); M. Mayrhofer: Studi linguistici V. Pisani [Brescia 1969] 662f.

B. Griechisch-römisch. I. Mythologische Nachrichten. A. treten vor allem in drei größeren Sagenkreisen auf:

a. Herakles-Mythe. Herakles galt als Hauptfeind der kriegerischen A.; er soll schließlich alle A.stämme vernichtet haben (Toepffer 1755f). Als eine der Taten, die der Heros im Auftrage des Eurystheus durchführte, wird die Gewinnung des *Gürtels der A.königin Hippolyte oder Melanippe genannt (ebd. 1759; A. Baumeister, Art. A.: DenkmKlass-Altert 1 [1884] 58/64; Leonhard 18f; Sobol 41/6; Hammes 55/60; K. Schauenburg: Philol 104 [1960] 1/13; W. Speyer, Art. Gürtel: o. Bd. 12, 1239f). Herakles soll ein Beil der A.königin der Omphale gegeben haben (Plut. quaest. Gr. 45, 301f; F. Cauer: RhMus 46 [1891] 248; Preller/Robert⁴ 1, 141; Klügmann 553).

b. Theseus-Mythe. Wie Herakles soll auch Theseus einen Zug ins A.land unternommen u. die A.königin Antiope geraubt haben (nach anderer Überlieferung: Hippolyte, Melanippe, Glauke); daraufhin seien die A. in Attika eingefallen u. hätten Athen belagert, seien aber von Theseus zurückgeworfen worden (Toepffer 1759/64; Baumeister aO. 61; Krause 23f; Leonhard 20f. 64. 230/3; Hammes 61/76; F. Brommer, Theseus [1982] 110/23; E. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Diss. Greifswald [1909] 32f). An die Belagerung erinnern in Athen Heiligtümer u. Gräber der A. (C. Wachsmuth, Art. Amazoneion: PW 1, 2 [1894] 1753; Toepffer 1763; Bennett 57; vgl. R. Wagner: RhMus 46 [1891] 393/5; Ausgabe der Apollodorfragmente von A. Papadopulos-Kerameus: ebd. 161/92). Als Sohn des Theseus u. der Antiope galt Hippolytos (A. Klügmann, Die A. in der attischen Literatur u. Kunst [1875] 5). Die Kämpfe zwischen Theseus u. den A. waren möglicherweise Stoff eines antiken Epos (J. G. Welcker, Epischer Cyklus [1849] 414/27; E. Bethe, Art. Amazonia: PW 1, 2 [1894] 1789; zum Epos Amazonis des Domitius Marsus [vgl. Martial. 4, 29] s. Welcker aO. 319; Schanz, Gesch. 2, 175).

c. Trojanischer Sagenkreis. Die A. gehören bereits der Generation vor dem Trojanischen Krieg an; Bellerophon kämpft gegen sie, Priamos an ihrer Seite (Sobol 38; Toepffer 1754). Vor Troja kämpfen sie als Verbündete der Trojaner unter ihrer Königin Penthesilea, die

dann von Achill getötet wird (ebd. 1758f; Baumeister aO. 62f; Bennett 3; Sobol 94; Hammes 77/88). Außer Penthesilea nennt die Ilias bereits ein Grab der A. Myrine in der Troas (Toepffer 1754; Leonhard 16; ferner die Aithiopis des Arktinos [Th. W. Allen, Homeri opera 5 (Oxford 1912) 126]).

II. Geographisch-ethnologische Nachrichten. Die antiken Nachrichten über die A. haben Toepffer (1754) u. P. Devambez/A. Kauffmann-Samaras (Art. A.: LexIconMythClass 1 [1981] 586f) zusammengestellt (vgl. Hammes 154/7). Die Sage von den A. war im Altertum weit verbreitet (Klügmann 524/8). Die A. galten als Töchter des Ares u. der Harmonia (Toepffer 1764; Preller/Robert[4] 1, 341). Auch zu anderen Göttern standen sie in Beziehung, vor allem zu Artemis (Toepffer 1764f; Preller/Robert[4] 1, 329; Krause 81/9; Bennett 17/56 [W. Fauth: RhMus 113 (1970) 23 setzt Athene als πότνια θηρῶν mit Artemis gleich; jedoch erwähnt Ch. A. Christou, Potnia theron, Diss. Bonn (1968) die A. nicht]; vgl. Reinach 291), zu Apollon (Preller/Robert[4] 1, 263; Bennett 4. 40/56) u. zu Dionysos (Preller/Robert[4] 1, 700. 712). In den Pleiaden sah man die Töchter einer A.königin (ebd. 468). – Als auffällige Stammeseigenschaften werden Frauenherrschaft (Gynaikokratie), Verkehr mit Nachbarvölkern zum Zweck der Nachkommenschaft (Exogamie [P. du Bois: Arethusa 12 (1979) 44]) sowie kriegerische u. männlich betonte Lebensweise hervorgehoben (Toepffer 1770). Ihre Kleidung u. Bewaffnung ist ungriechisch (Baumeister aO. 58; Ukert 31/4; Leonhard 113/7). A. werden als Gründerinnen oder als eponyme Heroen von Städten genannt, vor allem in Kleinasien (Toepffer 1755/8; Klügmann 524/56), so von Ephesos, Priene, Myrine, Smyrna, Kyme, Sinope (ebd.; Leonhard 30/2. 41/6; Mordtmann 70/3). Als Sitze eines A.volkes galten folgende Landschaften (Toepffer 1755; Mordtmann 51/5; Krause 7/10; Leonhard 27/30; Klügmann 550f; Hammes 28/31; die antiken Quellen werden hier überall ausführlich dargestellt): Kleinasien, Kappadokien mit der A.hauptstadt Themiskyra am Thermodon (D. R. Wilson, Art. Themiskyra: PrincEncClassSites [1976] 907). Doch scheint Themiskyra nicht als die eigentliche Heimat der A. gegolten zu haben, denn sie sollen aus Skythien eingewandert sein (Toepffer 1755). Auch Kolchis (Leonhard 57f) oder die Gegend am Nordabhang des Kaukasus östlich vom Tanais werden als ihre Wohnsitze genannt (Toepffer 1756; Krause 28; Mordtmann 107/21; Leonhard 59/61; Hammes 44). Außerdem gibt es eine offenbar jüngere Überlieferung, nach der sie in Libyen gelebt haben sollen (Toepffer 1756; Krause 37/44; Mordtmann 27/47; Leonhard 88/91; Hammes 89/100). Vereinzelt werden noch andere Länder als ihre Heimat bezeichnet, so Illyrien u. Vindelikien (Toepffer 1756; Roscher, Lex. 1, 273). An angebliche Kriegszüge der A. knüpfen Ortsüberlieferungen an, so die bereits genannten Eponymiesagen im Westen Kleinasiens, in Attika (Hammes 65/76; Wachsmuth aO. 1753; Toepffer 1762/4), in Unteritalien (ebd. 1758; Leonhard 69) sowie in Lemnos (Krause 54/65; zum Kriegszug der A. gegen das märchenhafte Atlantis Hammes 103/5). Karten des mutmaßlichen A.landes bieten Leonhard (nach S. 252) u. Nagel (nach S. 173). Über 40 Namen von A.kriegerinnen sind literarisch überliefert (ebd. 106f; J. Zedler, Universallexikon 1 [1733] 1668). Devambez/Kauffmann-Samaras aO. 653 bieten eine Liste von 66 A.namen, die sich auf antiken Abbildungen finden. Nur wenige bekanntere A. wie Okyale, Glauke, Hippolyte, Penthesilea, Klymene u. Antiope begegnen sowohl in der literarischen als auch in der Denkmälerüberlieferung. Auch beim A.kampf des Herakles stellt Schauenburg (aO. 1f) Unterschiede zwischen literarischer u. bildnerischer Gestaltung der Sage fest. Die jüngste Form der Sage läßt die A. mit Alexander zusammentreffen (Ukert 19; Krause 34/6).

III. Archäologische Befunde. Darstellungen von A. sind im Altertum sehr häufig (B. Graef, Art. Amazones II [Archaeologisch]: PW 1, 2 [1894] 1771; Roscher, Lex. 1, 276; L. Vlad Borelli, Art. Amazzoni: EncArteAnt 1 [1958] 302/11; Zusammenstellung aller bekannten A.darstellungen bei D. v. Bothmer, Amazons in Greek art [Oxford 1957], nur mit Kritik zu gebrauchen [F. Brommer: Gnomon 30 (1958) 345/54]; umfassend auch E. Mavleev, Art. Amazones Etruscae: LexIconMythClass 1 [1981] 654/62 u. Devambez/Kauffmann-Samaras aO. 586/653). Die ältesten Darstellungen sind kleine Bronzefiguren von Reiterinnen (Graef aO. 1771) oder Terrakottafiguren (v. Bothmer aO. 1/5). A. auf Vasen sind ein beliebtes Thema (Graef aO. 1772; Roscher, Lex. 1, 276; v. Bothmer aO. 6/29. 111/5; H. Walter: JbInst 73 [1958] 36/47; Klügmann, Literatur aO. 42/55), auf

Sarkophagen (Graef aO. 1782), auf Gemälden (ebd. 1777; Nagel 9; Welcker aO. [o. Sp. 290] 319; B. Andreae: RömMitt 63 [1956] 32/45) u. Münzen (Nagel 11; Leonhard 70/6; Klügmann 529/31). Plastische Darstellungen gibt es auf Friesen (Roscher, Lex. 1, 278) u. als Statuen (Klügmann, Literatur aO. 56/65). Zu den A.darstellungen am Heroon von Trysa s. O. Benndorf: ArchEpigrMittÖsterr 6, 2 (1883) 60f; ders./G. Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa (Wien 1890) 129/34. 137f. 180/3; H. Hunger, Lex. d. griech. u. röm. Myth.[6] (1974) 30. Nach Plin. n.h. 34, 53 sollen fünf Künstler im Wettstreit je eine A.statue für den Artemistempel in Ephesos geschaffen haben (Klügmann 540; E. Hohl: Hermes 83 [1955] 122/4; A. Bammer: RevArch 1976, 91/102). Vielfältig sind die einzelnen Motive der bildnerischen Darstellungen (E. Bielefeld, Amazonomachia = Hallische Monographien 21 [1951] 40f). Dargestellt wurden vor allem Kämpfe mit Herakles (Graef aO. 1773/5; v. Bothmer aO. 30/69; Brommer aO. 36/8; Devambez/Kauffmann-Samaras aO. 587; Mavleev aO. 654), zwischen Achill u. Penthesilea (Graef aO. 1775/7) sowie gegen die Athener (ebd. 1777f. 1781f). Über Beziehungen der A. zu der als Reiterin dargestellten Astarte s. J. Leclant: Syria 37 (1960) 60f. Auch in der spätantiken Kunst war vor allem der A.kampf ein beliebtes Motiv (zum Fortleben O. Schmitt, Art. A.: ReallexDtKunstgesch [1937] 624/6; Hunger aO. 30f).

C. Christlich. Christliche Schriftsteller berichten entweder über die A. als geschichtliche Wirklichkeit ohne weitere Wertung, oder sie gebrauchen die Bezeichnung A. in ihrer Polemik, wobei sie auf das Unnatürliche, ja Widernatürliche der Lebensweise der A. abzielen. Bereits in der griech.-röm. Antike wurde der Name A. auch in metaphorischer Bedeutung verwendet (Otto aO. [o. Sp. 289] 1832, 11; Sobol 88), die polemische Verwendung ist meist in dieser übertragenen Bedeutung zu verstehen.

I. Geographisch-ethnologische Nachrichten. *Eusebius u. *Hieronymus teilen folgendes als geschichtliche Tatsachen mit (Eus./Hieron. a. Abr. 809 [GCS Eus. 7, 59b]): ‚Krieg der A. gegen Theben, Liebe der Phaedra zu Hippolytos'; ‚Waffenhilfe der A. für Priamos' (ebd. 830 [60b]) u. ‚Vernichtung des Tempels zu Ephesos durch Brandstiftung' (ebd. 970 [69a]; vgl. Clem. Alex. protr. 1, 41; 4, 53, 2; gegenteilige Nachricht Iordan. Get. 7, 52 [MG AA 5, 1, 68]; Isid. orig. 15, 1, 39; vgl. Iordan. Get. 5, 44; 7, 51; 8, 56 [MG AA 5, 1, 65. 67f. 69]). Orosius kennt ein A.land am Kaspischen Meer (hist. 1, 2, 50; s.u.). Isidor (orig. 9, 2, 62) hält die A. für skythische Frauen, Nachbarinnen der Albaner; sie seien von Herkules, Achill oder Alexander ausgerottet worden (ebd. 64; vgl. Klügmann 536f). Er kennt zwei Etymologien (orig. 9, 2, 64) von ἅμα ζῶν, ‚zusammenlebend', u. ἄνευ μαζοῦ, ‚ohne Brust'. Ihre Königin rufe sie mit dem sistrum zum Kampf (ebd. 18, 4, 5). Für Frauen der Skythen oder Sauromaten hielt die A. im 12. Jh. Joh. Tzetzes (ep. 94 [137 Leone]; hist. 12, 876/92 [475 Kiessling]). Von den byz. Geschichtsschreibern nennt Joh. Zonaras die A. als Gegner der Albaner (ann. 10, 4 [310 Niebuhr], 12. Jh.); andere führen sie unter fernen u. sagenhaften Völkern wie Chaldäern, Brahmanen u. Kimmeriern an (Georg. Hamart. chron. 1, 25 [PG 110, 81f], 9. Jh.; Niceph. Gregoras hist. 2, 4 [PG 148, 155f], 14. Jh.; Mich. Glyc. ann. 2 [PG 158, 277/80]; Digenes Akrites Z 6, 2747; 7, 3261; G 6, 2719; 7, 3230 [257. 288f. 332 Trapp]; s. Steph. Byz. s. v. A. [81f Meineke]). Quelle für Nachrichten, in denen A. u. Brahmanen zusammen mit anderen sagenhaften Völkern genannt werden, dürfte der unter dem Namen des Kallisthenes weit verbreitete Alexanderroman gewesen sein. Arrian berichtet, daß der Satrap Atropates Alexander 100 Frauen, die er als A. ausgab, übergeben hat (Arrian. anab. 7, 13, 2) u. erzählt sonst von den A. nur vom Hörensagen (ebd. 4, 15, 4), im übrigen bezweifelt er die Existenz eines A.volkes zZt. Alexanders (ebd. 7, 13, 4/6), was sich mit Plutarch (vit. Alex. 46) deckt. Curtius Rufus (6, 5, 24/32) berichtet dagegen von einem Zusammentreffen Alexanders mit der A.königin Thalestris. Der Alexanderroman enthielt dazu noch einen Briefwechsel zwischen Alexander u. Thalestris (3, 25/8 [148/56 van Thiel]; Leo Archipresb. hist. de preliis 3, 25f; F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman = BeitrKlassPhilol 61 [1976] 1/16. 53/79). Von den Brahmanen wurde, ähnlich wie von den A., auch ein nur zeitweiliges Zusammenleben mit ihren Frauen berichtet (Pallad. gent. Ind. 1, 14 [10 Berghoff]; vgl. PsAmbr. mor. Brachm.: PL 17, 1135). Ein Beispiel für die weite Verbreitung des Motivs bietet Bardesanes' ‚Buch des Gesetzes der Länder' (über die Brahmanen: leg. reg. 27 [PSyr 1, 2, 584]; über die

Amazonen: ebd. 40 [599]). M. Feldbusch stellt in seiner synoptischen Ausgabe (Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens = BeitrKlassPhilol 78 [1976] 130a/33b) PsKallisthenes, Iulius Valerius, Leo u. die syr. Übers. des Alexanderromans einander gegenüber.

II. Moralische Polemik. Orosius berichtet (wohl in Anschluß an Iustin. apol. 2, 4, 1/4. 7/12), die A. seien Frauen einer Gruppe von Skythen gewesen, die sich am Thermodon niedergelassen hätten; nach einem Überfall durch die Nachbarn hätten sie ihre eigenen Männer getötet, um die Chancen aller Frauen gleich zu machen, u. hätten danach nur mit Fremden Umgang gepflegt (Exogamie); von den Kindern aus diesen Verbindungen hätten sie nur die Mädchen aufgezogen. Orosius kritisiert das Widernatürliche eines derartigen Verhaltens. Um Nachkommenschaft zu erlangen, sollen die A. auch Alexander d. Gr. aufgesucht haben (hist. 3, 18, 5; vgl. Iust./Trog. 12, 3, 4f; u. o. Sp. 292). Tertullian vergleicht Markion mit den A. (adv. Marc. 1, 1, 4 [CCL 1, 442]): Infolge des Klimas sind die Bewohner des Kaukasus wild u. gefährlich. Sie essen das Fleisch ihrer verstorbenen Verwandten. Gleiche Wildheit weisen die Frauen auf, doch Markion übertrifft alle, er ist ‚Amazona audacior'. Das Bild der fast tierhaft Wilden soll den Hintergrund für Markion abgeben. Tert. apol. 26, 2 (CCL 1, 138) hingegen erklärt die A. als archaische Priesterinnen, das Vorbild der Vestalinnen. Der Hinweis auf Menschenfressertum hängt vielleicht mit der Sitte der Skythen zusammen, Blutsbrüderschaft zu schließen (Herodt. 1, 74; 4, 70), die Tertullian auch an anderer Stelle angeprangert hat (vgl. D. Le Nourry [PL 1, 1124 B/D] zu Tert. apol. 9). Laktanz (inst. 1, 9, 5) verwendet Herakles als Beispiel, um den alten Satz zu bestätigen, der Sieg über sich selbst sei der schwierigste. Er stellt vier Taten des Herakles vier Siegen im Innern des Menschen entgegen: der Nemeische Löwe entspricht dem Jähzorn, die stymphalischen Vögel den Begierden, die A. der Wollust u. die Ställe des Augias dem Laster des Herzens. Die Parallele zwischen Amazo bellatrix u. libido pudoris ac famae debellatrix geht von einer erotischen Deutung der A. aus. Der **Ambrosiaster (in Col. 3, 11, 6 [CSEL 81, 3, 197]) sieht als Folge der widernatürlichen Lebensweise der A. eine allgemeine Verwilderung Kleinasiens, eine schließlich tierhafte, mit Menschenfressertum verbundene Stufe der Entartung. In Vergleichen wird die Agressivität der A. auch sonst negativ beurteilt oder in erotischem Sinn gedeutet. Claud. Mam. ep. 2 (CSEL 11, 204) klagt, man fürchte die Dialektik wie eine A., die mit gezücktem Schwert angreife (andere Künste scheue man wie die *Furien oder Untiere). In erotischem Sinn deutet Hieronymus die Lebensweise der A., wenn er gegen Jovinian den Vorwurf erhebt: ‚Du hast in deinem Gefolge auch A. mit entblößter Brust, nacktem Arm u. Knie, die die begegnenden Männer zum Kampf der Lust herausfordern' (adv. Iovin. 2, 37 [PL 23, 351f]). Das antike Bild der A. ist ins Gegenteil verkehrt: Die Entblößung von Brust, Oberarm u. Knie, die den Zweck hatte, beim Waffengebrauch u. bei der Jagd unbehindert zu sein, wird als sinnliche Herausforderung an die Männer, die Kampfeslust als erotische Verlockung, der Kampf selbst obszön verstanden. Die Charakteristik der Begleiterinnen Jovinians geschieht mit den Mitteln des dichterisch gestalteten A.mythos. Die Formulierung des Hieronymus Amazones exerta mamma erinnert an Vergil, der von Penthesilea aurea subnectens exsertae cingula mammae sagt (Aen. 1, 492f) u. von Camilla unum exserta latus pugnae (ebd. 11, 649; Th. Köves-Zulauf: Gymn 85 [1978] 197). Die Deutung des A.kampfes als Liebeskrieg ist bereits antik (Verg. Aen. 11, 736; Köves-Zulauf aO. 197). Hieronymus verdankt sie vielleicht Ovid (ars 2, 743f; Otto aO. 1832, 14/21; s. auch I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973] 135; J. Bauer: GrazBeitr 4 [1975] 18). Bei Ovid bedeutet A. noch ein sprödes, männerfeindliches Mädchen, deren Widerstand überwunden werden muß, bei Hieronymus ist sie hingegen der aggressive Teil im Liebeskrieg. Wie Hieronymus sich das Treiben bei Jovinian vorstellt, sagt er adv. Iovin. 2, 36 (PL 23, 349): Gelage u. gemeinsame Bäder für Männer u. Frauen. Seine Vorwürfe sind in Zusammenhang mit den Äußerungen über die Jungfräulichkeit u. deren Wertschätzung schon bei den Heiden zu sehen (ebd. 1, 41/9 [282/95]). Ähnlich wie über Jovinian urteilt Hieronymus auch über Menschen, die mehrfach Ehen schließen; dies sei möglicherweise unangebrachte Schwäche (indulgentia) gegenüber den begehrlichen Frauen (Amazones); der Liebeskrieg (bella libidinum) bis ins hohe Alter sei die Folge (in Jer. 3, 60 [CSEL 59, 10, 6]). Auch hier ist A. die übertragene Bezeichnung für eine erotisch aggressive Partnerin.

Hieronymus bezeichnet auch die Anhängerinnen des Pelagius als A. u. kritisiert, daß ihnen Pelagius Gesetzeskunde u. aktives Auftreten in der Kirche zugestehe, während Paulus (1 Cor. 14, 33b/5) dies verboten habe (adv. Pelag. 1, 25 [PL 23, 542]). – Für spätere Autoren sind die A. meist nur mehr literarische Reminiszenzen (zB. Drac. Romul. 2, 119 [MG AA 14, 1, 136] u. der Scheinchrist *Ausonius ecl. 24, 6 [113 Prete]).

D. Amazone als Beiname. Von der übertragenen Verwendung des Namens A. (s. o. Sp. 293) ist der Gebrauch als Beiname oft schwer zu unterscheiden. Für Frauen ist die Namensform Amazo u. Amazonia, für Männer Amazonius belegt (Otto aO. 1831, 42; 1832, 32/6; Perin aO. [o. Sp. 289] 98; CIL 6, 32508. 34382. 11520; 14, 1514). Kaiser *Commodus soll den Beinamen ,Amazonius' nach seiner Geliebten Marcia angenommen haben; er wollte selbst Amazonico habitu im Gladiatorenkampf auftreten; seine Höflinge wollten den Dezember in Amazonius umbenennen (Hist. Aug. vit. Comm. 11, 8f; Cass. Dio 72, 15, 3; Hist. Aug. vit. Claud. Alb. 2, 4; Otto aO. 1831, 71f; 1832, 59/61. 68/72; J. Gagé: RevHistPhilRel 34 [1954] 352f. 359f; J. Straub: o. Bd. 3, 261). Er ließ Münzen prägen, auf denen ihn eine A. krönte (Klügmann 534; A.münzen sind auch von Caracalla u. Faustina d. J. bekannt [ebd. 530]). Auch aus späterer Zeit ist der Beiname belegt (Symmachus hatte einen Bekannten des Namens Amazonius: ep. 2, 11 [MG AA 6, 1, 238], ebenso Christen wie Gregor v. Naz.: ep. 39 [GCS 53, 34]; eine Jungfrau Amazonia ebd. 159 [116]) u. inschriftlich bezeugt (ILCV 2693. 2700. 4050A. 2261 [CIL 11, 2894] u. 279a; V. Beševliev: Klio 52 [1970] 25f).

E. Deutungen der Amazonensage. I. Antike Deutungen. Vom Altertum bis zur Neuzeit besteht keine Einigkeit darüber, inwieweit eine tatsächliche Existenz eines A.volkes verbürgt sei, wobei dies als eine Gemeinschaft von Frauen zu verstehen ist, die entweder völlig ohne Männer lebten u. männlichen Nachwuchs nicht aufzogen oder Männer nur verstümmelt u. in dienender Funktion zuließen. Ein derartiges Frauenvolk galt der Mehrzahl der antiken Autoren als geschichtlich (Herodt. 9, 27; vgl. Toepffer 1766; Nagel 5f; Ukert 5f; Mordtmann 8. 24; Samuel 96/9; Leonhard 13; Hammes 25/8), obgleich kein antiker Geschichtsschreiber sie gesehen hatte, auch Herodot nicht, der Themiskyra vielleicht selbst besuchte (H. Matzat: Hermes 6 [1872] 416; F. Hampl: GrazBeitr 4 [1975] 130f; vgl. W. Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen[2] [1969] 131f). Doch bereits im Altertum zweifelten einzelne an der Geschichtlichkeit der A. (Arrian. anab. 7, 13; Strab. 11, 5, 1/5; Nagel 35/8; Mordtmann 4/6). Zwischen beiden gegensätzlichen Auffassungen vermittelt eine rationalistische Erklärung, derzufolge die A. eine Gruppe von Frauen waren, die durch Schicksal ihre Männer verloren hatten u. sich nun selbst gegen Gegner behaupten mußten (Procop. b. Goth. 4, 3; Toepffer 1770). Die A. wären somit eine Frauengruppe in einer Ausnahmesituation u. kein auf Dauer bestimmtes Gemeinwesen gewesen. Von diesem konkreten Verständnis ist das bereits in der Antike belegbare übertragene zu unterscheiden, wonach einzelne Frauen, die sich durch außergewöhnlichen Mut oder gewaltige Kraft auszeichnen oder nach männlicher Lebensart leben, oder auch einzelne Gruppen von kämpfenden Frauen ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Volkszugehörigkeit als A. bezeichnet werden (s. o. Sp. 293). Unter Kaiser Aurelian wurden von den in der Schlacht kämpfenden Gotinnen zehn gefangengenommen u. im Triumphzug als A. mitgeführt (Hist. Aug. vit. Aurel. 34, 1; Sobol 88). In der Forschungslit. über die A. werden diese beiden Arten des Verständnisses nur selten klar voneinander geschieden.

II. Moderne Deutungen. Moderne Theorien über die A. führen die antiken teilweise weiter (ausführlich dazu Bennett 73/6; Sobol 112/32; Samuel 83/107). Einige halten die A. für ein mythisches Volk u. zählen die Nachrichten über sie zu den Schiffermärchen u. Reiseerzählungen (H. J. Rose, Art. Amazons: OxfClassDict [Oxford 1949] 41f; W. R. Halliday, Greek questions of Plutarch [Oxford 1928] 209; Leonhard 12f; M. Ninck, Das A.problem: SchweizMonatsh 20 [1940] 409). Die gegenteilige Ansicht, die Annahme eines geschichtlichen A.volkes, ist eher selten (Nagel 5; G. Keckeis, Lexikon der Frau 1 [1958] 127). Die meisten Erklärer gehen von der Ansicht aus, der A.mythos besitze zwar gewisse geschichtliche Voraussetzungen, sei aber durch mannigfache Ausschmückungen u. Übertreibungen entstellt. Derartige geschichtliche Grundlagen könnten sein: a) Die Erinnerung an alte, mutterrechtliche Ordnungen in bestimmten Ländern des Mittelmeerraums (J. J.

Bachofen, Das Mutterrecht = Ges. Werke 2/3 [1948] Reg. s.v. A.; Th. Birt, Frauen der Antike [1932] 49f; E. Kornemann, Große Frauen des Altertums [1958] 8f; ders., Art. Mutterrecht: PW Suppl. 6 [1935] 557/71; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum [1962] 9f). Andere halten die A.sage für eine Erinnerung an die Begründung der vaterrechtlich geordneten Gesellschaft (E. Borneman, Das Patriarchat [1975] 521) oder modifizieren Bachofens Thesen (Samuel 92). H. Ploss / M. u. P. Bartels / F. v. Reitzenstein (Das Weib in der Natur- u. Völkerkunde 1[11] [1927] 511/27), die die A. in Altertum, MA u. Neuzeit untersuchen, sehen den ethnologischen Grund der Sage in der männlichen Erziehung von Erbtöchtern (ebd. 511f). – b) Man sieht in den A. Frauen nichtgriechischer Stämme, der Skythen, Lykier, Sauromaten, Kimmerier; die sog. Nordvolk-Hypothese (Roscher, Lex. 1, 275). Bei ihnen hätten die Frauen für Griechen erstaunliche Freiheiten genossen, auch im Kampf den Männern beigestanden (Germanen, Hunnen) oder sich mutterrechtliche Ordnungen unverändert erhalten (Toepffer 1767/70; Bennett 73; Sobol 115; Samuel 84; Leonhard 13; Reinach 295/303). – c) Das Vorbild der A.sage sehen andere in bewaffneten, kriegerisch auftretenden Priesterinnen der Artemis Tauropolis (Ricklefs, Art. A. [ethnograph.]: J. S. Ersch/J. G. Gruber [Hrsg.], Allgemeine Enc. der Wiss. u. Künste 3 [1829] 318 [als Mondpriesterinnen wie Bachofen aO. 130/5; Bennett 30; Urušadze aO. [o. Sp. 289] 123; Köves-Zulauf aO. 421; Mordtmann 20f; J. Vürtheim: Mnemos NS 30 [1902] 276; Nagel 106; F. G. Bergmann, Les Amazones dans l'histoire et dans la fable [Colmar 1858] 13/9), der Göttin Mâ oder einer semitischen Gottheit (Bennett 73; Klügmann 553; Leclant aO. 60). – d) Nach einer anderen Theorie liegt eine Erinnerung vor an eine in wirtschaftlichen Notzeiten wegen der Beschränkung der Bevölkerung notwendige Geschlechtertrennung, die es in einzelnen Gebieten auch heute noch gibt (R. Hennig: ZsEthn 72 [1940] 370f). – e) Die A. sollen bartlose Krieger gewesen sein; Bartlosigkeit galt als Zeichen von Weiblichkeit (Leonard 118; Nagel 42; Samuel 90; Bennett 73f; *Haar). Diese Hypothese wurde von Leonhard dahin erweitert, daß er die A. mit den (bartlosen) Hethitern gleichsetzt u. damit das rätselhafte Schweigen der Antike über das Hethiterreich erklären will (99/104. 151f. 209/13; Samuel 96f; Reinach 279/83). – f) Der A.mythos soll eine Reaktion auf die unterdrückte Stellung der Frau im Altertum gewesen sein oder eine Projektion männlicher Sexualängste (H. J. v. Schumann, Liebesunfähigkeit bei Frauen u. ihre Behandlung [1969] 149; Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer [1938] 438/41; Bammer aO. [o. Sp. 293] 100f; Ninck aO. 413). – g) Eine weitere Deutungsmöglichkeit verdanke ich Hinweisen von W. Speyer. Die A. könnten dem Kreis mythischer doppelgeschlechtlicher Wesenheiten zuzuordnen sein. (H. Baumann, Das doppelte Geschlecht[2] [1980] 121f. 169/79. 189/91 führt zwar aus dem mittelmeerischen u. kleinasiatischen Raum eine Reihe solcher bisexuellen Wesenheiten an, nennt jedoch die A. nicht.) Doch spricht einiges für eine derartige Auffassung: 1) Die enge Verbindung der A. mit Mondkulten (s. o. Sp. 299); der Mond gilt in vielen Kulturkreisen als zweigeschlechtlich (Baumann aO. 244/7). 2) Das Fehlen der rechten Brust, in der bildenden Kunst niemals dargestellt, wurde in rationalistischer Weise als operativer Eingriff zwecks besserer Handhabung des Bogens erklärt; in Wirklichkeit ist die rechte Seite die männliche (ebd. 294/310). 3) Doppelgeschlechtliche Wesen benötigen zur Zeugung keinen Partner; spätere Erklärung mußte zu der mühsamen Konstruktion greifen, die A. lebten von ihren Männern getrennt oder hätten nur zu bestimmter Zeit mit Fremden Umgang. Die Entwicklung der Vorstellung von den A. hätte sich demnach in folgenden Schritten ergeben: am Anfang stand die mythische Vorstellung eines doppelgeschlechtlichen Volkes; dies wurde später rationalistisch als historisches Frauenvolk mit männlichen Zügen gedeutet; schließlich wurde bereits im Altertum der Name auf jede männlich lebende oder mit männlichen Eigenschaften auftretende Frau bezogen.

F. Fortleben. Ausstrahlungen der A.sage finden sich im alten Ägypten (A. Volten: MittPapyrussammlÖsterrNationalbibl NS 6 [1962] 1; Hunger aO. [o. Sp. 293] 31; H.-J. Thissen, Art. Graeco-ägyptische Literatur: LexÄgypt 2 [1977] 873f; Iust./Trog. 2, 1, 5; Iordan. Get. 5, 44 [MG AA 5, 1, 65]); zum Fortleben in der bildenden Kunst s. o. Sp. 293, als Motiv in der Dichtung E. Frenzel, Motive der Weltliteratur (1976) 11/27, in der Musik F. Stieger, Opernlexikon 1 (1975) 53; s. auch Hunger aO. 30f. Die Sage wurde im

Hellenismus weit verbreitet (Leonhard 78/98; Ukert 35f; Sobol 10), war im MA bekannt (Schanz, Gesch. 4, 2, 84/7, bes. 85f) u. lebte zu Beginn der Neuzeit wieder auf (W. Stricker, Die A. in Sage u. Geschichte = Slg. gemeinverständl. wiss. Vortr. 61 [1868] 9). In der Folgezeit hat man immer wieder Parallelerscheinungen zur A.sage bei Naturvölkern entdecken wollen, so in Zentralafrika, im Amazonasgebiet u. in Ozeanien; derartige Erscheinungen wurden dann oft nach den A. benannt (Stricker aO. 9. 11f; Hennig aO. 363f. 369; K. R. Röhl, Aufstand der A., Geschichte einer Legende [1982] 135/78; Samuel 27/58).

F. M. Bennett, Religious cults associated with the Amazons (New York 1912). – M. Hammes, Die A. (1981). – A. Klügmann, Über die A. in den Sagen der kleinasiat. Städte: Philol 30 (1870) 524/56. – H. L. Krause, Die A.sage (1893). – E. Leonhard, Hettiter u. A. (1911). – A. D. Mordtmann, Die A. (1862). – F. Nagel, Geschichte der A. (1838). – A. Reinach, L'origine des Amazones: RevHistRel 67 (1913) 277/307. – P. Samuel, A., Kriegerinnen u. Kraftfrauen (1979). – D. J. Sobol, The Amazons of Greek mythology (New York 1972). – J. Toepffer, Art. A. I. Mythologisch: PW 1, 2 (1894) 1754/71. – F. A. Ukert, Die A.: AbhMünchen 5, 1 (1847) 1/63.

(1982) *Franz Witek.*

Ambrosiaster.

A. Schriften u. Persönlichkeit. Der bis heute trotz zahlreicher Versuche noch nicht identifizierte Verfasser eines lat. Kommentars zu den Paulusbriefen (ohne Hebr.) wurde von Erasmus etwas abschätzig A. (Pseudo-Ambrosius) genannt, nachdem er als erster erkannt hatte, daß dieser Kommentar in der Überlieferung zu Unrecht dem Mailänder Bischof Ambrosius zugeschrieben worden war. Seit den Untersuchungen von A. Souter ist es unbestritten, daß der A. auch der Verfasser der unter Augustins Namen überlieferten ‚Quaestiones Veteris et Novi Testamenti' ist (H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 349). Die Versuche, dem A. weitere Schriften zuzuweisen, haben keine ungeteilte Zustimmung gefunden; überdies tragen diese Texte kaum etwas zum Gesamtbild bei. Am wichtigsten wären die Fragmente der ‚Mosaicarum et Romanarum legum collectio', die aber wahrscheinlich nicht viel mehr als eine Materialsammlung gewesen ist (frg.: PL Suppl. 1, 652/73; hier auch kurz die Geschichte des A.-Problems). Der A. hat seine Schriften vermutlich wohlbedacht anonym veröffentlicht u. sie zT. in erweiterten u. verbesserten Auflagen herausgegeben. Die größte Mühe hat er sich bei dem umfangreichen Römerbriefkommentar gegeben, der in drei Ausgaben überliefert ist; der Kommentar zu den Korintherbriefen ist mindestens in zwei Fassungen greifbar. Auch in der Textüberlieferung der anderen Schriften finden sich nachträgliche Verbesserungen u. Erweiterungen. Die jetzt allein maßgebliche Edition der Pauluskommentare verdanken wir H. J. Vogels, Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas = CSEL 81, 1/3 (1966/69). Die Quaestiones sind in zwei alten, wohl nicht unmittelbar vom A. geschaffenen Sammlungen überliefert, von denen die eine 127, die andere 150 Fragen behandelt. A. Souter edierte die Sammlung der 127 Quaestiones u. gab die nur in der anderen Sammlung vorhandenen Stücke als Appendix heraus (CSEL 50 [1908]). Die vom A. gewählte Anonymität erleichterte es Hieronymus, den bedeutendsten lat. Paulusexegeten seiner Zeit in seinem Schriftstellerkatalog vJ. 392 zu übergehen. Dieses absichtliche Stillschweigen könnte man als damnatio memoriae erklären, wenn der A. mit dem ehemaligen Juden Isaac, dem Ankläger des Papstes Damasus, identisch wäre (H. E. W. Turner: JournTheolStud 7 [1905/06] 367f). Da dies aber nicht zutrifft, bleibt nur die unerfreuliche Vermutung, daß Hieronymus aus gekränktem Ehrgeiz u. Gelehrtenneid den A. totschweigen wollte. Denn es gibt genügend Anzeichen dafür, daß Hieronymus die Quaestiones u. auch den Pauluskommentar kannte, wobei allerdings ungewiß bleibt, ob ihm auch der Name des A. bekannt war. Damasus legte dem Hieronymus fünf Fragen vor, die genau den Problemen der quaest. test. 6. 9. 10. 12. 11 entsprechen (Hieron. ep. 35; Antwort des Hieronymus ep. 36); es läßt sich jedoch nicht

erkennen, ob Hieronymus selbst die Quaestiones in Händen hatte. Mit ep. 73 beantwortet Hieronymus eine Frage des Presbyters Evangelus über Melchisedech, die Evangelus ihm zusammen mit einem anonymen Werk (volumen ἀδέσποτον) vorgelegt hatte; diese Schrift entspricht mindestens der quaest. test. 109 (De Melchisedech), wenn sie nicht sogar eine umfangreichere Quaestionensammlung bot. Ungewiß ist, ob Hieron. ep. 126 mit quaest. test. 23 (An ex traduce sint animae sicut corpora) u. ep. 146 mit quaest. test. 101 (De iactantia Romanorum levitarum) im Zusammenhang stehen. Daß Hieronymus den Pauluskommentar des A. gekannt hat, ergibt sich aus textkritischen Bemerkungen des Hieronymus, die gegen den A. gerichtet zu sein scheinen (Vogels 16/9). Augustinus zitierte iJ. 419/20 den Römerbriefkommentar des A. (5, 12) unter dem Namen des Hilarius v. Poitiers (c. Pelag. 4, 4, 7 [CSEL 60, 528]) mit der so folgenschweren Deutung des ,in quo omnes peccaverunt', die aber keineswegs der Meinung des A. entspricht (Martini 109). Der A. schrieb zur Zeit des Papstes Damasus (366/84) in Rom (in 1 Tim. 3, 14f). Er war vornehmer Herkunft, juristisch gut ausgebildet u. kam vermutlich auch mit dem höheren Staatsdienst in Berührung, dessen Praxis er so gut kennt. Er ist vom Heidentum zur Kirche gekommen, war also kein ehemaliger Jude; seine Bekehrung geschah unter dem Eindruck der biblischen Wunder (quaest. test. 114, 16: cum in errore degeremus, in quo nunc manent pagani). Er gehörte damit zu den relativ wenigen ,nobiles mundi', die im 4. Jh. in Rom Christen wurden (ebd. 114, 31); deshalb mußte es ihm so schmerzlich sein, daß seine Standesgenossen die Christen als töricht, ja dumm bezeichneten. Vielleicht hat der A. auch mit Rücksicht auf seine Herkunft u. Stellung die Anonymität gesucht. Ob er ein kirchliches Amt besaß, ist kaum festzustellen; es ist unsicher, ob er sich selbst als ,dei sacerdos et praepositus plebis Christi' bezeichnet (ebd. 120, 1). Von der Philosophie hält der A. nicht viel; die verschiedenen philosophischen Schulen heben sich durch die Gegensätzlichkeit ihrer Meinungen gegenseitig auf (ebd. 114, 18; in Col. 2, 8). Damit stimmt überein, daß beim A. kein Einfluß neuplatonischer Philosophie zu spüren ist, was bei seiner Bildung u. in der Zeit eines Marius Victorinus u. Ambrosius trotz allem auffällig ist. Auch die Einzelwissenschaften (*Astrologie, Geometrie, Arithmetik, Musik) werden bei Christen gering geachtet, da sie nicht dem Heile dienen, sondern in Irrtum führen u. von Gott abwenden (in Col. 2, 1/3). Der A. benützt für seine *Exegese keinerlei allegorische Methode. Er vertritt den nizänischen Glauben u. verteidigt die kirchliche Lehre gegen zahlreiche Häresien. Bei seiner Beweisführung benützt er aber nur die Bibel u. Vernunftgründe; die kirchliche Tradition spielt keine Rolle. Er scheut sich daher nicht, auch ungewöhnliche Meinungen vorzutragen, wenn er diese nach seiner Methode beweisen zu können glaubt. Er kennt jüdische u. christliche Apokryphen, Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus, Victorinus, Hilarius v. Poitiers, Eusebius v. Emesa u. andere (Martini 33/45).

B. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. I. Kulte. In der quaest. test. 114 ,Adversus paganos' u. der folgenden quaest. test. 115 ,De fato' setzt sich der A. mit dem Heidentum ausführlich auseinander; es geht dabei um die heidn. Kulte u. die Astrologie u. zwar in der Form, wie sie zur Zeit des A. in Rom noch lebendig waren. Die genannten Texte entstanden bald nach 374 (quaest. test. 115, 49: Verwüstung Pannoniens 374) u. vor 382 (Konfiskation der Tempelgüter u. Aufhebung der Priesterprivilegien durch den Kaiser *Gratianus). Rom war im 4. Jh. die wichtigste Bastion des bedrängten Heidentums, die von der röm. Aristokratie verteidigt wurde. Gemäß dem mos maiorum pflegten diese Kreise die alte offizielle Religion, aber besonders stark auch die oriental. Kulte. Die Beschreibung, die der A. davon gibt, entspricht genau dieser geschichtlichen Lage. Man feierte die ,Sacra Liberi', den man allerorten zusammen mit dem unanständigen Priapus abgebildet sehen konnte (ebd. 114, 12). Die hundsköpfige Statue des Anubis wurde in Isisprozessionen durch die Stadt geführt u. man suchte die zerstreuten Glieder des Osiris. In düsteren Höhlen begingen die Mithrasanhänger ihre Riten (ebd. 114, 11; in Eph. 5, 8) u. täuschten Erscheinungen höherer Wesen vor (quaest. test. 114, 26). Der A. entrüstet sich über den Kult der Kybele, der Magna Mater, in Wahrheit einer magna meretrix; besonders schändlich gilt ihm die Entmannung u. Verweiblichung der Kybelepriester (ebd. 115, 18; 114, 7f. 11; in Rom. 6, 20f). Die älteren christl. Apologeten hatten geklagt, daß die Dämonen die christl. Mysterien nachgeahmt hätten; der A. muß sich jetzt mit der Behauptung der Kybeleanhänger auseinandersetzen, die Christen hätten den Kreu-

zestod Jesu u. das Paschafest in Konkurrenz zu den Kybelemysterien in die Tage des Äquinoktiums gelegt. Der A. hält ihnen entgegen, daß der Satan wohlüberlegt die heidn. Mysterien in diese Zeit gesetzt habe, um die Heiden zu täuschen: das höhere Alter der Kybelemysterien spreche scheinbar für ihre Wahrheit u. das Blut (des dies sanguinis) bringe Sühne wie bei den Christen das Kreuz (quaest. test. 84, 3; vgl. ebd. 55). Nur gelegentlich u. wohl vorwiegend als literarische Reminiszenz nennt der A. die klass. Götter Janus, Saturn, Jupiter, Merkur, Apollo, Minerva, Venus u. Flora, die Dirne (ebd. 114, 9). Volksfeste waren der Frühlingsbeginn, die Volcanalia u. Neujahr am 1. I. (in Gal. 4, 10); mit lebendiger Religion hatten diese Feste nur noch wenig zu tun; sie waren vor allem wichtig für die Tagewählerei. Ernstliche Widerstände gegen das Christentum kamen weniger aus der klass. Religion als aus den oriental. Kulten des Bacchus, der Isis, des Mithras, der Kybele, die in der bewußt heidn. höheren Gesellschaft Roms eifrige Pflege fanden. Der A. sieht in diesen Kulten die Verehrung von Naturgewalten als Erscheinungsweisen der höchsten Gottheit (quaest. test. 82; 114, 2); das war auch die Meinung ihrer gebildeten Anhänger. Dagegen wendet der A. gemäß seiner juristischen Argumentationsweise ein, daß es kein Kaiser dulden würde, wenn seine Tribunen u. Comites wie der Kaiser selbst verehrt würden (ebd. 114, 2. 9). Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist weniger Polemik als Apologetik: der A. ist schmerzlich betroffen vom heidn. Vorwurf, die Christen seien dumm, die Heiden im Besitz der Bildung u. der Klugheit (ebd. 114, 5/11). Die Christen erscheinen ihnen als Neuerer (ebd. 114, 1; in 1 Cor. 1, 26), während das Alter der heidn. Kulte u. Gesetze als Beweis für ihre Richtigkeit gilt (quaest. test. 114, 13. 16. 24f. 29). Kennzeichnend für die Zeit des A. ist die Bemerkung, daß trotz dieser heidn. Einstellung täglich Götzendiener Christen werden, darunter ‚sofistae et nobiles mundi‘ (ebd. 114, 31). Die ausgesprochen röm. Geistesart des A. zeigt sich in seiner oft geäußerten Meinung, daß für die Heiden als Beweis der christl. Wahrheit fast nur die Wunder in Betracht kommen, die Gottes Macht u. Kraft offenbaren (zB. quaest. test. 83 app.; quaest. test. 114, 19; in Rom. 5, 5). Daß es sich dabei nur um die in der Bibel berichteten Wunder handelt, ergibt sich aus der Bemerkung, daß jetzt keine Wunder mehr nötig seien u. auch nicht mehr geschähen (quaest. test. 114, 22; in 1 Cor. 12, 31).

II. Astrologie. Gegen Ende des 4. Jh. war bei der Auseinandersetzung mit den Heiden der astrologische Schicksalsglaube der Gebildeten u. der Masse ein wichtiger Punkt; daher folgt auf den Abschnitt ‚Adversus paganos‘ die Abhandlung ‚De fato‘, in der die Argumente gegen die Astrologie vorgetragen werden, die in der griech. Philosophie seit langem üblich waren; der A. vermehrt u. erläutert sie mit biblischen u. zeitgenössischen Beispielen. Hier ist er also weniger originell. In Wirklichkeit wendet er sich nicht an Heiden, die der Astrologie ergeben sind, sondern vielmehr an römische Christen, die sich noch immer nicht von der Astrologie befreien konnten. Gegen solche Christen betont er, daß die Astrologie mit dem christl. Glauben unvereinbar sei (quaest. test. 115, 1. 50f. 83); er ist ärgerlich über Christen, die Joh. 2, 4 (nondum venit hora mea) im astrologischen Sinn verstehen wollen (quaest. test. 115, 79). Die vom Mondlauf abhängige Paschafestberechnung darf nicht als Zugeständnis an die Astrologie mißdeutet werden (ebd. 84). Ganz unbefangen verteidigt er dagegen die Berechtigung der *Geburtstags-Feier, obwohl diese wegen ihrer Verbindung mit Kult u. Schicksalsglaube bis zum 4. Jh. von Christen heftig bekämpft worden war (ebd. 127, 16). Ein großer Teil der Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß dem A. irgendwelche Schriften vorlagen, die philosophische Einwände gegen das Christentum vortrugen u. die Bibel einer sehr böswilligen Kritik unterwarfen, indem systematisch exegetische Schwierigkeiten u. Widersprüche gesammelt wurden. F. Cumont glaubt hier antichristliche Polemik des Kaisers Julianus zu spüren, während es P. Courcelle für wahrscheinlicher hält, daß die Schrift des Porphyrios ‚Gegen die Christen‘ im Hintergrund steht.

C. Auseinandersetzung mit dem Judentum. In der Auseinandersetzung mit dem Judentum steht der A. in einem bemerkenswerten Gegensatz zu den üblichen Schriften u. Predigten ‚Adversus Iudaeos‘, die sich in Wirklichkeit gegen Christen wenden, die nach alter Gewohnheit der Synagoge zugetan sind. Der A. kennt das Judentum seiner Zeit aus eigener Anschauung, wie zahlreiche Bemerkungen zeigen, die nicht dem AT entnommen sein können. Er kennt die Sitzordnung in der

Synagoge (in 1 Cor. 14, 31) u. die seniores der Synagoge (in 1 Tim. 5, 1); diese seniores habe es dann auch in der christl. Gemeinde gegeben, aber aus Nachlässigkeit oder vielleicht wegen des Hochmuts der Lehrer seien sie verschwunden. Den Gebrauch einer dem Volk unverständlichen Sprache leitet er von jüdischen Vorbildern ab (in 1 Cor. 14, 19) u. verlangt eine verständliche Liturgiesprache (ebd. 14, 14/6; vgl. Klauser). Bekannt sind ihm die jüd. Kinderlehrer (in 1 Cor. 12, 28), die jüd. Eheschließung (quaest. test. 127, 3), die Herleitung der Bezeichnung Iudaei (in Rom. 1, 16; quaest. test. 81, 1), die Beziehung zwischen Pfingsten u. der Gesetzgebung auf dem Sinai (ebd. 95). Die quaest. test. 44 ‚Adversus Iudaeos' entspringt einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum, weshalb auch nur mit den Prophezeiungen des AT argumentiert wird. Hinsichtlich der Weitergeltung des Gesetzes unterscheidet der A. 1) die lex divinitatis gemäß den ersten vier Geboten des Dekalogs, 2) die lex naturalis gemäß den anderen Geboten des Dekalogs, 3) die lex factorum, die rituellen Gebote (in Rom. 3, 20; quaest. test. 19 app.). Eine weitere lex betrifft die Vergeltung gemäß Lev. 24, 17/22 (quaest. test. 69, 4). Immer gültig bleibt nur die lex naturalis, die lex factorum ist aufgehoben, die anderen leges werden vervollkommnet. In diesen Zusammenhang gehört die Meinung des A., die lex factorum sei erst nachträglich gegeben worden (ebd. 44, 9f; vgl. Martini 87); hier zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft mit dem, was sonst als *Deuterosis bezeichnet wird (vgl. H. Bietenhard: o. Bd. 3, 842/9). Im Römerbriefkommentar erörtert der A. immer wieder das Verhältnis von Gesetz u. Evangelium, im Ganzen sicher zutreffend im Sinne des Paulus. Der Gott der Juden ist zum Gott der Christen geworden, so daß ‚auch wir jetzt Juden sind wegen des Juda, aus dem Christus dem Fleische nach stammt' (in Rom. 9, 17). Kein anderer altchristl. Exeget hat so gut wie der A. den Kampf des Paulus mit seinen jüd.-christl. Gegnern begriffen u. dargestellt; nicht umsonst hat er den Kommentar zum Römerbrief in drei, den zu den Korintherbriefen in zwei Fassungen herausgegeben. Er ist ausgesprochen judenfreundlich, ohne etwas von dem aufzugeben, was des Evangeliums ist.

D. Juristisches. Auffallend stark u. oft findet sich beim A. das Interesse an juristischen Fragen u. eine Vorliebe für juristische Argumentationen auch in der Exegese u. Theologie, wodurch eine ungewöhnliche Präzision u. Nüchternheit zustande kommt, die an die Scholastik erinnert. Dabei entsteht manchmal auch die Gefahr, daß die juristisch-syllogistische Argumentation dem Bibeltext Gewalt antut. Der A. kennt das röm. Recht in allen seinen Bereichen; er liebt Hinweise auf die Rechtsgeschichte u. vergleicht die Rechte verschiedener Völker miteinander. Die Decemviri, die Schöpfer des Zwölftafelgesetzes, hätten ihre Gesetze aus Athen, die Griechen wiederum von den Hebräern erhalten (quaest. test. 75, 2 app.; in Rom. 7, 1). Der A. ist sehr für das röm. Recht eingenommen u. verteidigt es, soweit es nicht offenkundig christlichen Gedanken widerspricht. Nach den röm. Gesetzen ist Jesus unschuldig gewesen u. Pilatus hat alles getan, um ihn zu retten (quaest. test. 65, 1). Die nach römischem Recht zulässige *Ehescheidung wird abgelehnt (ebd. 115, 16); aber im Widerspruch zur Meinung der lat. Kirche verteidigt der A. das Recht des Mannes (nicht der Frau) auf Ehescheidung u. Wiederverheiratung bei Apostasie u. *Ehebruch (in 1 Cor. 7, 10f). Auffallend häufig u. schroff betont der A. die Unterordnung der *Frau unter den Mann, indem er sich auf die bekannten Bibelstellen beruft. Nur der Mann, nicht die Frau, ist nach Gottes Bild erschaffen (quaest. test. 21; 45); vom Bilde Gottes zu unterscheiden ist das Bild Christi, das auch in der Frau sein kann (in Col. 3, 8/11). Mann u. Frau sind zwar einer Natur, aber der Mann hat in jedem Fall höheren Rang (quaest. test. 24; 106, 17; 127, 29f; in 1 Cor. 14, 34; in Eph. 5, 22/33; in 1 Tim. 2, 11/5). Einige Stellen lassen deutlich erkennen, daß hinter diesen mit Bibelstellen gestützten Äußerungen die Vorstellungen des älteren röm. Rechtes wirksam sind (quaest. test. 45, 3; in 1 Cor. 11, 8/10). Ohne die Bedenken früherer Zeit wird der Herrscher ‚vicarius dei' genannt (quaest. test. 91, 8); er hat das Bild Gottes wie der Bischof das Bild Christi; auch einem heidn. Herrscher gebührt Ehre (ebd. 35; 106, 17; in Rom. 13, 3). Der A. spricht sich entschieden zugunsten der spätantiken Monarchie mit ihrem autoritativen Prinzip der röm. Gesetze aus (in Gal. 2, 2). Der alte Kaiserkult mit der Vergöttlichung des Herrschers wird scharf verurteilt; die gläubig gewordenen Kaiser müssen sich von dieser Tradition freimachen, damit nicht Gott Schmach angetan werde (quaest. test. 111, 14f). Zur Sklavenfrage findet man beim A.

nichts Neues, abgesehen von der Herleitung der Sklaverei aus der Sünde Chams (ebd. 115, 47; in 1 Cor. 7, 22; in Col. 4, 1). Auch die historischen Erläuterungen des A. zur urchristl. Verfassungsgeschichte hängen zum großen Teil mit seinen juristischen Interessen zusammen; hier sind besonders die umfangreichen Erklärungen zu Eph. 4, 11f u. 1 Tim. 3, 10. 12f zu nennen. Die historischen Bemerkungen zu den Eph. 4, 11 genannten Ämtern sind sehr anfechtbar, aber der A. sieht mit ungewöhnlicher Klarheit die Entwicklung, die von der freien Art der apostolischen Zeit zu der straff geordneten Kirche des 4. Jh. mit den genau bestimmten Kompetenzen der einzelnen Klerikergrade geführt hat. Die Verpflichtung der Diakone u. Presbyter zu dauernder Enthaltsamkeit in der Ehe erklärt der A. mit einem Hinweis auf den Unterschied zu den atl. Priestern. Diese taten abwechselnd u. nur für begrenzte Zeit ihren Tempeldienst u. konnten sich dafür durch einige Tage der Enthaltsamkeit reinigen. Dagegen müssen die Diakone u. Presbyter zu jeder Zeit u. ohne Ablösung dienstbereit sein für Opfer, Krankentaufe u. Gebet; dies ist nur bei dauernder Enthaltsamkeit möglich, die zugleich eine vollkommenere Reinheit gewährt (in 1 Tim. 3, 12f; quaest. test. 127, 35f). Beim A. finden wir, abgesehen von PsCypr. singul. cler. 36 (CSEL 3, 3, 212), zum erstenmal den Ausdruck ‚ius ecclesiasticum' (quaest. test. 93, 2f; 102, 24. 31; in 2 Tim. 4, 12); daneben begegnen mehrere gleichwertige Formulierungen. Eine gewisse Verrechtlichung des Christentums ist unverkennbar; diese war allerdings im Westen bereits durch Tertullianus u. Cyprianus vorbereitet worden. Die kaiserliche Religionspolitik des 4. Jh. hat die Kirche mehr u. mehr in das Reich eingegliedert u. damit auch von außen her die innere Entwicklung des kirchlichen Rechtes gefördert. Die juristischen Elemente in den Schriften des A. sind bemerkenswert, aber doch nicht ausreichend, um von einer Entwicklung zu sprechen, die ‚vom röm. zum christl. Recht' (Heggelbacher) geführt habe.

B. ALTANER/A. STUIBER, Patrol.[7] (1966) 389f. – P. COURCELLE, Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par A.: VigChr 13 (1959) 133/69. – F. CUMONT, La polémique de l'A. contre les paiens: RevHistLitRel 8 (1903) 417/40. – W. DÜRIG, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung des Herrschers als vicarius dei: HistJb 77 (1958) 174/87. – O. HEGGELBACHER, Vom röm. christl. Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. A. (Freiburg i. Ü. 1959). – TH. KLAUSER, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea G. Mercati 1 = StudTest 121 (Città del Vat. 1946) 467/82. – C. MARTINI, Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia (Roma 1944). – W. MUNDLE, Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des A. (1919). – A. SOUTER, A study of A. (Cambridge 1905); The earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul (Oxford 1927). – H. J. VOGELS, A. u. Hieronymus: RevBén 66 (1956) 14/9.

Nachtrag. R. CANTALAMESSA, Ratio Paschae. La controversia sul significato della Pasqua nell'A., in Girolamo e in Agostino: Aevum 44 (1970) 219/41. – A. POLLASTRI, Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'A. ad alcuni passi paolini (Gal. 3, 19b–20; 4, 4; Rom. 11, 16. 20. 25–26a; 15, 11): StudStorRel 4 (1980) 313/27. – D. v. QUEIS, Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. Quaestio 115. De fato (Basel 1972) Text, Übersetzung, Kommentar. – M. ZELZER, Zur Sprache des A.: WienStud 83 (1970) 196/213.

(1970/80) *Alfred Stuiber.*

Amen.

A. AT u. Spätjudentum. In den atl. Schriften bedeutet A. ‚fest, zuverlässig, gültig' u. wird als *Akklamation gebraucht: a) Zur Bekräftigung bei Übernahme eines Auftrags: 1 Reg. 1, 36; Jer. 11, 5; 28, 6. b) Zur Bestätigung, daß man sich einem bedingten Fluch oder einer Drohung unterstellen will: Num. 5, 22; Dtn. 27, 15/26; Neh. 5, 13. c) Beim Hören einer berakah (*Eulogie, *Doxologie, Benediktion, Lobspruch): Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48 (vgl. 1 Chron. 16, 36); Neh. 8, 6; 1 Esr. 9, 47 LXX; Tob. 8, 8; 3 Macc. 7, 23; 4 Macc. 18, 24; Or. Man. 15. Das einzige atl. Beispiel für A. als Akklamation zu einem Segenswort findet sich Judt. 15, 10 LXX (γένοιτο, wohl einem A. des Urtextes entsprechend). Jes. 65, 16 wird A. zur Kennzeichnung der Treue Gottes gebraucht (vgl. Jes. 25, 1). Als Akklamation

kann A. in der Regel nicht von dem gesprochen werden, zu dessen Worten akklamiert werden soll; denn A. dient nicht zur Bekräftigung eigener Rede, sondern stets als Akklamation zum Wort eines anderen u. erklärt, daß dieses auch für den Akklamanten gilt. Ausdrücklich ist diese Art des A.-Gebrauchs bezeugt Num. 5, 22; Dtn. 27, 15/26; Neh. 5, 13; 8, 6; Ps. 106, 48; 1 Esr. 9, 47 LXX; nicht ganz regelgerecht ist es, daß Tobias u. Sara das Gebet des Tobias mit einem gemeinsamen A. beschließen (Tob. 8, 8). Wenn in den Texten A. steht ohne die Angabe, daß es als Akklamation von anderen zu sprechen ist, gibt die Kenntnis des lebendigen Gebrauchs die richtige Erklärung: A. ist unter Vorwegnahme der Akklamation in den Text gesetzt; es ist nicht nötig, anzugeben, daß die Sprecher wechseln. – Im spätjüd. Gottesdienst wird mit A. geantwortet: a) Nach allen Benediktionen, aber nur außerhalb des Tempels; im Tempelgottesdienst erfolgt anstelle von A. eine längere Antwort: ‚Gepriesen (sei) der Name seines herrlichen Reiches immer u. ewiglich‘ (Strack/Billerbeck 3, 456). b) Nach jedem der drei Abschnitte des Priestersegens (Num. 6, 24/6) nur außerhalb des Tempels; im Tempel wird der Priestersegen ohne Absetzen gesprochen u. nur am Schluß wird mit A. respondiert. – Außerhalb des Gottesdienstes ist mit A. zu antworten: a) Beim Anhören eines Lobspruches. b) Bei Übernahme einer Beschwörung. c) Bei einem Fluch, dem man sich unterstellt oder dem man sich anschließen will; ein solches A. kann gelegentlich den Fluch sofort zur Wirkung bringen (Strack/Billerbeck 3, 65). In der Gemeinschaft von Qumran werden Verfluchungen u. Segnungen beim Eingehen des Bundes mit ‚amen, amen‘ übernommen (1 QS 1, 20; 2, 10. 18). d) Bei einem Segenswunsch von Gesegneten u. von denen, die sich dem Segenswunsch anschließen. e) Überhaupt bei einem guten oder bösen Wunsch für einen anderen von dem, der sich anschließen will (bŠabbat 119b). Als unwissend gilt, wer auf seinen eigenen Lobspruch A. sagt; einzelne dieser Regel entgegenstehende Fälle sind aber doch zu vermerken (Strack/Billerbeck 1, 243). A. muß gehörig gesprochen werden; nicht zu schnell, nicht verkürzt, nicht lauter als die vorangegangenen Worte; A. soll nicht verwaist gesprochen werden, d.h. ohne daß Worte vorhergegangen sind, die ein A. fordern. Vorsicht ist geboten beim A. zum Lobspruch eines Heiden oder Samaritaners: erst wenn man seine Worte ganz gehört hat u. weiß, daß er nichts Unziemliches gesagt hat, darf man A. sprechen. Wer A. gedehnt spricht, wird mit langem Leben belohnt, wer es nachlässig ausspricht, hat Unheil zu fürchten. Die Hochschätzung der A.-Akklamation ergibt sich aus dem Bericht über die Synagoge in Alexandrien, deren Größe mit dem Hinweis geschildert wird, daß ein auf einem Bema stehender Synagogendiener mit einem Tuch winken mußte, wenn A. zu respondieren war (ebd. 3, 456/61).

B. Christlich. I. Neues Testament. Ausschließlich in den Evangelien u. zwar nur im Munde Jesu taucht eine Verwendung von A. auf, die weder in den atl. noch in den spätjüd. Schriften eine Parallele hat (Jer. 28, 6 u. bSoṭah 2, 5 [vgl. Num. 5, 22] sprechen nicht dagegen). Jesus gebraucht A. am Beginn seiner eigenen Rede zur Bekräftigung; bei den Synoptikern steht ‚amen, ich sage euch (dir)‘, bei Johannes ist A. immer verdoppelt. In der synoptischen Überlieferung zeigt sich das Bestreben, A. als Einleitung der Jesusworte zu übersetzen oder sogar zu tilgen: noch wenig bei Markus (Mc. 6, 4 gegen Lc. 4, 24), stärker bei Matthäus (ναί Mt. 11, 9; πλήν 11, 22. 24; διὰ τοῦτο 12, 31; δέ 26, 29 gegen Mc. 14, 25; καί Mt. 12, 32. 39; 16, 4). Lukas hat A. nur noch sechsmal beibehalten; sonst übersetzt er A. mit ναί (Lc. 7, 26; 11, 51; 12, 5), ἀληθῶς (9, 27; 12, 44; 21, 3), ἐπ' ἀληθείας (4, 25); er ersetzt A. durch γάρ (20, 24; 22, 16. 18) oder er läßt es ganz fort (7, 9. 29; 10, 12; 12, 59; 15, 7. 10; 22, 34); manchmal ersetzt Lukas die gesamte Wendung ‚amen, ich sage euch‘ durch farblose Partikel oder tilgt sie völlig, wie sich aus der Parallelüberlieferung nachweisen läßt. Man darf deshalb vermuten, daß auch an anderen, durch die Parallelüberlieferung nicht kontrollierbaren Stellen ein ursprüngliches A. verschwunden ist (Jeremias, Kennzeichen 91_{38}). Das häufige, allerdings stark stilisierte ‚amen, amen‘ im Johannesevangelium bildet ein gewisses Gegengewicht zur Tendenz des Lukas, das A. Jesu zurückzudrängen. Der A.-Gebrauch Jesu ist nicht nur formal völlig neu, unableitbar u. Jesus allein vorbehalten, sondern auch inhaltlich einzigartig durch den Anspruch höchster Vollmacht, der darin zum Ausdruck kommt (Strack/Billerbeck 1, 242f; Jeremias, Kennzeichen). – Abgesehen vom A.-Gebrauch Jesu ist in den ntl. Schriften gegenüber der atl. u. spätjüd. Verwendung von A. kein merklicher Unterschied festzustellen. Auch in den apostolischen Gemeinden außer-

halb Palästinas bleibt A. unübersetzt, weil nicht die griechische Bibel mit ihrem γένοιτο, sondern die lebendige Übung der Urgemeinde maßgebend ist; übrigens hat man auch in den hellenist. Diasporagemeinden des Spätjudentums trotz der griech. A.-Übersetzung der LXX nur das überkommene hebr. A. verwendet (s. o. Sp. 310). – Im einzelnen wird A. folgendermaßen gebraucht: a) Als Bekräftigung neben ναί (Apc. 1, 7; 22, 20). b) Am häufigsten als Akklamation zu Doxologien (Rom. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 6, 16; 2 Tim. 4, 18; Hebr. 13, 21; 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Jud. 25; Apc. 1, 6; 5, 14; 7, 12; 19, 4; Mt. 6, 13 zur Doxologie des 2. Jh.; 2 Petr. 3, 18 ist A. textkritisch nicht sicher). Wenn die Doxologie in den Kontext verflochten ist, fehlt A. (2 Cor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; vielleicht auch 2 Petr. 3, 18). c) Mit A. wird ein Gnadenwunsch bekräftigt (Rom. 15, 33; Gal. 6, 18). Dagegen ist A. zu den Gnadenwünschen am Ende von Briefen textkritisch ungenügend bezeugt (1 Cor. 16, 24; 2 Cor. 13, 13; Eph. 6, 24; Phil. 4, 23; Col. 4, 18; 1 Thess. 5, 28; 2 Thess. 3, 18; 1 Tim. 6, 21; 2 Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; Phm. 25; Hebr. 13, 25; 1 Petr. 5, 14; Apc. 22, 21). Erst recht ist A. als Buchabschluß ohne vorangehende Doxologie oder Gnadenwunsch Werk späterer Abschreiber (Mt. 28, 20; Mc. 16, 20; Lc. 24, 53; Joh. 21, 25; Act. 28, 31; 1 Joh. 5, 21; 2 Joh. 13; 3 Joh. 12; vgl. A. als Buchschluß Judt. 16, 25; Tob. 14, 15 LXX). Fehlerhaft ist A. einem nichtdoxologischen εἰς τοὺς αἰῶνας angefügt nach dem Vorbild der so endigenden Doxologie (Apc. 1, 18; 11, 15; vgl. 1 Clem. 45, 8). Ntl. Gebete, die keine Doxologie besitzen, endigen nicht mit A. (Mt. 6, 13; Act. 4, 24/30; Apc. 11, 17 f; Gebet Jesu Joh. 17, 1/26). Auch für die ntl. Schriften gilt, was über den proleptischen Gebrauch von A. in den atl. Schriften gesagt wurde. – Einige ntl. Hinweise lassen übrigens den wirklichen A.-Gebrauch deutlich erkennen. Paulus verlangt, daß eine mit A. zu beantwortende Benediktion nicht in Zungenrede, sondern in verständlicher Sprache vorgetragen werden soll; denn nur zu Verstandenem darf man mit A. antworten (1 Cor. 14, 16); die gleiche Forderung der Verständlichkeit erhob das Spätjudentum (s. o. Sp. 311). Es handelt sich 1 Cor. 14, 16 wohl nicht um das Eucharistiegebet im späteren Sinne, sondern um den Lobspruch eines Gemeindemitgliedes, wenn auch inmitten der Gemeindeversammlung. Die Gemeinde akklamiert durch Christus zur Doxologie mit A. (2 Cor. 1, 20). Die vier Lebewesen rufen A. zum Lobpreis der Schöpfung (Apc. 5, 14); die Akklamation der Ältesten u. der Lebewesen lautet ‚amen, alleluia' (Apc. 19, 4). Das A. in Apc. 7, 12a bezieht sich auf die Doxologie Apc. 7, 10; das A. in Apc. 7, 12b wird zu der unmittelbar vorhergehenden Doxologie gesprochen, also entgegen der Regel von den Sprechern der Doxologie, wenn A. trotz guter Bezeugung nicht doch erst fehlerhaft hinzugefügt worden ist.

II. Übersetzung u. Deutung. Das in apostolischer Zeit aus dem Judentum unübersetzt übernommene A. muß für die Heidenchristen gedeutet u. deshalb wenigstens lehrhaft übersetzt werden, damit A. im liturgischen Gebrauch unübersetzt weiterverwendet werden kann. Bereits die LXX sind mit der Übersetzung des atl. A. vorangegangen; sie übersetzen A. gewöhnlich mit γένοιτο; Jer. 28, 6 mit ἀληθῶς; unübersetzt steht A. 2 Esr. 15, 13 LXX (Neh. 5, 13); 2 Esr. 18, 6 LXX (Neh. 8, 6); 1 Chron. 16, 36 (vgl. Ps. 105, 48 LXX); Tob. 8, 8; 3 Macc. 7, 23; 4 Macc. 18, 24; Or. Man. 15. Die älteste Übersetzung γένοιτο findet sich Num. 5, 22 u. Dtn. 27, 15/26, wo mit A. die Gültigkeit von Verfluchungen bestätigt wird, die erst in Erfüllung gehen sollen. Hier ist die optative Form γένοιτο eine erträgliche, wenn auch nicht richtige Übersetzung; der in sich wirkkräftige Fluch wird freilich zu einem bloßen Wunsch gemildert. Diese beiden ältesten Übersetzungen von A. wurden wohl auch für die späteren atl. Schriften maßgebend, in denen γένοιτο meistens geradezu unmöglich ist, zB. wenn eine indikative Doxologie vorhergeht. Allerdings deutet auch R. Eleazar (um 270) das A. von 1 Reg. 1, 36 im Sinne von γένοιτο: ‚mögen die Worte in Erfüllung gehen' (Strack/Billerbeck 1, 242). In der jüd. Diaspora hat man die A.-Übersetzung der LXX nur als Hilfsmittel für das Verständnis betrachtet, während im lebendigen Gebrauch A. unübersetzt blieb. Dies ergibt sich aus den jüd. Inschriften der Diaspora, die immer nur A. kennen u. selbst in griech. u. lat. Parallelübersetzungen hebr. Inschriften nur A. gebrauchen (CIJ 630. 661). – Im NT bleibt A. meistens unübersetzt; die LXX-Übersetzung γένοιτο findet sich weder wörtlich noch sinngemäß. A. ist beibehalten, aber durch ein zugefügtes ναί übersetzt u. gedeutet (Apc. 1, 7; 22, 20). Ἀληθῶς (Lc. 9, 27; 12, 44; 21, 3) oder ἐπ' ἀληθείας (Lc. 4, 25) oder ναί (Mt. 11, 9; Lc. 7,

26; 11, 51; 12, 5) sind zwar Übersetzungen eines ursprünglichen A., aber als solche nicht mehr ohne weiteres erkennbar, da kein A. dabeisteht. Erst recht gilt dies für die Partikeln, die völlig verblaßt die Stelle eines ursprünglichen A. eingenommen haben (s. o. Sp. 312f). Eine gewichtige christologische Bedeutung erhält A., wenn Jesus als getreuer u. wahrhafter Zeuge ,der Amen' genannt wird (Apc. 3, 14). In Christus hat Gott zu seinen Verheißungen ja gesagt; daher akklamiert die Kirche durch Christus das A. zur Doxologie (2 Cor. 1, 20). Bereits die vorhergehenden Aussagen über Ja u. Nein, über den getreuen Gott u. über das Ja in Christus sind vom A. bestimmt (2 Cor. 1, 17/9). Das ntl. A.-Verständnis zeigt sich hier völlig unvereinbar mit der LXX-Übersetzung γένοιτο. Es war daher als Gegengewicht gegen das irreführende γένοιτο für die christl. Kirche höchst willkommen, daß die Bibelübersetzung des Aquila A. mit πεπιστωμένως (πιστωθήτω Jer. 28, 6) wiedergibt, während Symmachus u. Theodotion A. unübersetzt beibehalten (Hieron. comm. in Jes. 65, 15f; comm. in Mt. 1, 6, 13; comm. in Gal. 1, 1, 4; 3, 6, 18: πεπιστωμένως fideliter sive vere); diese Angaben werden durch die erhaltenen Reste der Hexapla bestätigt (F. Field, Origenis Hexaplorum quae superunt 1/2 [Oxonii 1867/75]). Durch die Parallelkolumnen der Hexapla war πεπιστωμένως als Übersetzung von A. leicht erkennbar, wenn auch nur selten jemand bemerkt haben mag, daß sich γένοιτο u. πεπιστωμένως nicht miteinander vereinbaren lassen; Suda s. v. 'Αμήν: πεπιστωμένως, ἀληθῶς (1,140 Adler) dürfte von der Übersetzung des Aquila u. den LXX an der Stelle Jer. 28, 6 abhängig sein. – Justinus (apol. 1, 65, 4) erklärt A. im Anschluß an die LXX mit γένοιτο, ebenso Cyrill v. Jerusalem (catech. myst. 5, 18) u. spätere griech. Väter. Γένοιτο dient nicht nur zur lehrhaften Erklärung von A., sondern wird sogar als wirkliche Akklamation gebraucht (Test. Dom. 1, 44f; 2, 7 [104f. 106f. 125 Rahmani]; CIG 4, 9114: ἀμήν, γένοιτο; PGM 1, 7 [2, 189 Preisendanz]: γένοιτο, ἀμήν; ,amen, amen, so geschehe es' in einem manichäischen Hymnenbuch [Peterson, HTh 233]). Die lat. Übersetzungen des AT folgen den LXX mit fiat; nur im Psalterium iuxta Hebraeos hat Hieronymus A. wieder zu seinem Recht kommen lassen. Aquilas πεπιστωμένως übersetzen die Lateiner mit fideliter, vere, verum est (Hieron. an den angegebenen Stellen; PsAmbr. comm. in Rom. 9, 5; in 1 Cor. 14, 16; Ambr. fid. 4, 4, 43; sacr. 4, 5, 25; myst. 54; Aug. c. Faust. 15, 9; in Joh. tract. 41, 3; serm. 236, 3; 362, 28). Nur diese A.-Deutung wird dem A. gerecht, das zu indikativen Doxologien u. Bekenntnisformeln akklamiert wird. Ambrosius kennt fiat u. verum est als Übersetzungen von A. u. fühlt ihren Widerspruch; er weiß von Lesern des hebr. Textes, daß A. im Urtext steht. Ambrosius versucht einen Ausgleich zwischen dem fiat seines lat. AT u. dem verum est, indem er fiat unterschiedliche Bedeutungen zuweisen will: fiat sei entweder befehlend oder bittend oder bestätigend, letzteres zB. bei den Akklamationen des Volkes zum Segen oder beim ,amen, amen' Jesu (Ambr. in Ps. 40, 36). In altchristl. Zeit hat niemand ernstlich daran gedacht, A. durch eine Übersetzung ganz zu verdrängen, selbst wenn gelegentlich die Akklamation γένοιτο vorkam. Aus Ehrfurcht gegen die LXX konnte man sich freilich auch nicht dazu entschließen, in den atl. Texten an die Stelle von γένοιτο oder fiat das richtigere A. zu setzen, wenn man vom Psalterium iuxta Hebraeos absieht. Immerhin bestand das richtige Gefühl dafür, daß A. als Akklamation für den lebendigen Gebrauch unübersetzbar ist. Marius Victorinus verteidigt das Fremdwort ὁμοούσιος mit dem Hinweis auf das ebenfalls unübersetzte A. (Mar. Victorin. adv. Arium 2, 9); Augustinus sagt vom ,amen, amen' Jesu, weder der Grieche noch der Lateiner habe es zu übersetzen gewagt, damit antiquitas, auctoritas u. honor des hebr. A. gewahrt blieben (Aug. in Joh. tract. 41, 3); daß im griech. NT das A. Jesu häufig übersetzt oder sogar getilgt worden ist, konnte Augustinus nicht wissen. Ohne Beschränkung auf Jesu A. sagt Augustinus an anderer Stelle, daß A. zwar übersetzbar sei, daß es aber nicht geschehe, um das Altüberkommene wegen seiner höheren Autorität zu bewahren (Aug. doctr. christ. 2, 11, 16). Isidor erklärt A. nicht mit fiat, sondern mit verum est u. wiederholt die oben zitierten Bemerkungen Augustins (Isid. orig. 6, 19, 20f). – A. ist aus dem Hebräischen nicht nur in das Griechische u. Lateinische, sondern auch in die Volkssprachen aller christlich gewordenen Völker übergegangen u. hat dort Heimatrecht erlangt, so daß es Bestandteil der lebendigen Sprache geworden ist. Erst in der Neuzeit zeigt sich die Neigung, A. für den volkssprachlichen liturgischen Gebrauch zu übersetzen, besonders in romanischen Ländern u. zwar nach dem Vorbild des irreführenden fiat (cosi sia; ainsi soit-il). Mit Recht setzen sich B. Botte u. a. für

die Rückkehr zur unübersetzten A.-Akklamation auch im volkssprachlichen Gottesdienst ein. Auch die dt. Übersetzung ,wahrlich' für das A. Jesu sollte nur da beibehalten werden, wo das Beispiel der griech. Evangelien dazu zwingt (s. o. Sp. 312f).

III. Verwendung in der altchristl. Liturgie. A. ist von seinem jüd. Ursprung her als Akklamation in die altchristl. Liturgie aufgenommen u. hier im ganzen sinngemäß beibehalten worden; nicht lange Texte, sondern kurze Akklamationen sind der liturgische Anteil des Volkes. Justinus sagt bei der Erklärung des zum Eucharistiegebet gesprochenen A., daß das Volk akklamiert (λαὸς ἐπευφημεῖ: apol. 1, 65, 3f. 67, 5). Ein von Häretikern Getaufter wird von Dionysios v. Alex. als echter Christ anerkannt, weil er schon lange Zeit das Eucharistiegebet angehört u. dazu mit den Gläubigen A. akklamiert habe (Eus. h. e. 7, 9, 4). Die Menge ruft laut ihr A. zur Doxologie (Act. Petr. c. Sim. 39 [AAA 1, 99, 15]). Die Einstimmigkeit (μία φωνή) bei der A.-Akklamation erfordert, daß die ganze Gemeinde in einer einzigen, wenn auch unfertigen Kirche versammelt ist (Athan. apol. Const. 16). In den röm. Basiliken hallt das A. wie ein himmlischer Donner wider (Hieron. comm. in Gal. 2 prol.). Im Stil der Apokryphen, aber doch bezeichnend für die Wertung des A. wird vom Himmel her A. gerufen, um Wort u. Tat zu bestätigen (Act. Thom. 121. 158; Act. Philipp. 143; Mart. Matth. 27 [AAA 2, 2, 231, 13f. 269, 6f. 84, 6; 2, 1, 258, 13f. 25f]; POxy. 1786). Augustinus erläutert die Bedeutung von A. mit rechtlichen Begriffen: subscriptio, consensio, adstipulatio (serm. c. Pel. frg. 3 [PL 39, 1721]). Er wünscht daher, daß das Volk die Worte versteht, zu denen es A. akklamiert (catech. rud. 1, 9, 13). – Das lebendige Gefühl dafür, daß A. eine Akklamation ist, hat es gewöhnlich verhindert, daß jemand zu seinem eigenen Gebet A. sagte. Nur wenige Ausnahmen sind bezeugt: Polykarp u. Pionius beschließen ihr Gebet auf dem Scheiterhaufen, indem sie selber A. sprechen (Mart. Polyc. 15, 1; Mart. Pion. 21, 8f [14, 3; 164, 9/11 Musurillo]). Mindestens bei Polykarp darf man vermuten, daß er selber A. sagte, weil niemand anders da war, der auf die Schlußdoxologie A. akklamieren konnte. In Jerusalem spricht das Volk das Herrengebet einschließlich eines Schluß-A. (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 18). Philippus spricht ein Gebet, alle antworten A., aber auch Philippus spricht mit ihnen dieses A. (Act. Philipp. 117f [AAA 2, 2, 47, 18f]; vgl. Tob. 8, 8). Jesus beschließt sein Totengebet für Joseph mit A. u. sofort kommt eine Menge Engel (Hist. Jos. fabri lign. 25 [21 Morenz]). – A. ist wie im spätjüd. auch im christl. Gebrauch am häufigsten als Akklamation zu Doxologien. Die feierlichste u. wichtigste altchristl. Doxologie steht am Ende des Eucharistiegebets; selbst ohne diese Doxologie müßte zum Eucharistiegebet mit A. akklamiert werden, weil das Eucharistiegebet als Ganzes eine berakah ist, die A. fordert. Mit den Akklamationen zu Beginn u. der A.-Akklamation am Schluß des Eucharistiegebetes vollzieht die Gemeinde den ihr zustehenden Anteil (Iustin. apol. 1, 65. 67; Hippol. trad. apost. 4, 13; Eus. h. e. 7, 9, 4; Act. Philipp. 143 [AAA 2, 2, 84, 6f]; PsAug. serm. Denis 6, 3; alle Liturgien). Tertullians ,amen in sanctum' (spect. 25, 5) ist die A.-Akklamation zum Eucharistiegebet, dessen Schlußworte εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ähnlich lauteten wie die Akklamation εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος für den Gladiator. – Das A. der Gemeinde zum Eucharistiegebet ist sorgfältig zu unterscheiden vom A., das der einzelne Empfänger der Eucharistie bei der Austeilung zur Spendeformel des Liturgen zu sagen hatte (Hippol. trad. apost. 23, 4/10; Eus. h. e. 6, 43, 18f; Hieron. ep. 82, 2; Aug. c. Faust. 12, 10; serm. 272; Leo M. serm. 91, 3; ep. 59, 2). Als Perpetua in ihrer Vision ein Käsestückchen empfängt, antworten die Umstehenden mit A. (Pass. Perp. 4, 9). Bei Hippolyt lautet die mit A. zu beantwortende Spendeformel für das eucharistische Brot ,panis caelestis in Christo Iesu' (trad. apost. 23, 5f); der Text zum eucharistischen Kelch ist für den Taufgottesdienst verändert worden, weil hier drei Kelche gereicht wurden. Zu jeder der drei Spendeformeln wird mit A. geantwortet (ebd. 23, 8/10). Es lassen sich zwei Arten von eucharistischen Spendeformeln unterscheiden: die eine besteht in einem Segenswunsch für den Empfänger, zu dem wie bei jedem Segen mit A. geantwortet werden muß (Act. Thom. 29. 158; Eus. h. e. 6, 43, 18: εὐλογεῖν). Häufiger bezeugt ist die andere Art der Spendeformel, bei der mit A. der Glaube bekannt wird, den Leib u. das Blut Christi zu empfangen (Corpus Christi. Amen: Ambr. sacr. 4, 5, 25; myst. 54; Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 21f; Const. apost. 8, 13, 15; Theod. Mops. catech. 6 [37 Rücker]; Aug. serm. 272; vgl. Jungmann 2, 481/6). – Übereinstimmend mit spätjüd. Brauch ruft das Volk A. zum

Segen der Priester über Maria (Protoev. Jac. 6, 2). Wichtiger für den liturgischen Bereich ist die ebenfalls spätjüd. Sitte, daß die Gesegneten selber auf die Segensworte mit A. akklamieren. Ambrosius sieht in diesem A. die Bestätigung des Segens über das Volk (in Ps. 40, 36). Jedoch ist zu bedenken, daß solche Segensgebete mit einer Doxologie schlossen, die von sich aus A. verlangte. Dies gilt für die überlieferten oriental. Segensgebete (vgl. Jungmann 2, 342) u. auch für die röm. benedictio super populum, auf die das Volk mit A. antwortet (Lib. Pont. vit. Vigilii [1, 297 Duchesne]). Unmittelbar auf ein Segenswort ohne vorausgehende Doxologie folgt A. nach jedem der drei Abschnitte der gallikanischen benedictiones episcopales, deren Vorbild der atl. Priestersegen (Num. 6, 24/6) ist u. der selber unter den ältesten benedictiones episcopales erscheint (Jungmann 2, 365/7). Es erhebt sich die Frage, ob als unmittelbares Vorbild des gallikan. Segens die Bibel zu gelten hat oder der lebendige Brauch span. u. gallischer Synagogen, in denen der Priestersegen in genau gleicher Weise mit A. beantwortet wurde.

IV. Abschlußformel. Im Spätjudentum ist der A.-Gebrauch durch den vorhergehenden Text bestimmt; so ergibt sich eine sinnvolle u. sparsame Verwendung. A. ist niemals eine bloße, vom vorhergehenden Text unabhängige Abschlußformel. In allen spätjüd. Inschriften ist A. in Übereinstimmung mit der Norm immer nur als Akklamation zu Segenswünschen verwendet (CIJ 1, 599. 630. 650. 661. 732; 2, 828b. 845. 856/9. 866f. 980. 982. 987. 1199. 1203f. 1398). Da A. am häufigsten nach Schlußdoxologien stand, konnte leicht die Vorstellung entstehen, A. sei eine absolute Schlußformel ohne Rücksicht auf den vorhergehenden Text. Dies mußte zu einer Ausweitung des A.-Gebrauches führen, die seinem Verständnis u. seiner Kraft nicht förderlich sein konnte. PsAmbrosius (*Ambrosiaster) verlangt ein Gebet in verständlicher Sprache, damit das Ende des Gebetes erkannt u. das Gebet mit A. bekräftigt werden könne; A. scheint hier mehr als Schlußakklamation für ein Gebet denn für die Doxologie verstanden zu sein (PsAmbr. in 1 Cor. 14, 16). In der eucharistischen Liturgie von Jerusalem spricht das Volk selbst das Herrengebet u. besiegelt es, wie es scheint, ohne vorangehende Doxologie mit einem A. (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 18); auch Hieronymus spricht von A. als Siegel des Herrengebetes, ohne eine vorhergehende Doxologie zu erwähnen (Hieron. comm. in Mt. 1, 6, 13). Dagegen steht, daß die in Jerusalem beheimatete Jakobusliturgie in griech. u. syr. Rezension das Herrengebet mit einer Doxologie schließt (PO 26, 224/6). Die dem Herrengebet (Mt. 6, 13 im Koinetext u. Did. 8, 2) angefügte Doxologie stammt wohl aus liturgischem Gebrauch u. bezeugt so das A. nach dem Herrengebet in korrekter Verbindung mit einer Doxologie; auch in der Markus-, Chrysostomus- u. Basiliusliturgie steht A. nach der das Herrengebet abschließenden Doxologie (Brightman 136. 392. 410). Das Pater noster der röm. Meßfeier schließt nicht mit einer Doxologie, sondern wird mit libera nos weitergeführt; ein unmittelbar nach dem Pater noster eingefügtes A. ist handschriftlich selten u. spät bezeugt. In der westgotischen Meßfeier wird nach jeder Bitte des Pater noster A. respondiert (Missale mixtum: PL 85, 559). – Die Mönche akklamieren mit A., nachdem der Abt das Evangelium vorgelesen hat (Bened. reg. 11). Nach jedem Glied der dreiteiligen Taufformel rufen die Anwesenden A. (Joh. Mosch. prat. 176); dagegen verbietet Theodor v. Mopsuestia dem Täufling, ein solches A. zu sprechen (catech. 4 [18 Rücker]). Das Volk akklamiert zu den Einsetzungsworten der westgotischen u. der oriental. Liturgien mit einem bekennenden mehrmaligen A. (Brightman 52. 87. 132f. 176f. 179. 232. 285. 328; vgl. Jungmann 2, 254f). Das A. des Liturgen nach den einzelnen Abschnitten des röm. Canon missae ist erstmals im 9. Jh. bezeugt u. wird seit dem 12. Jh. herrschend (Jungmann 2, 224f). A. als Schlußformel am Ende von Büchern hat die Funktion einer wirklichen Akklamation weitgehend dadurch verloren, daß sie literarisch geworden ist. Ambrosius sieht im fiat am Ende der Psalmenbücher I/IV einen Hinweis auf den Buchschluß (in Ps. 40, 37; vgl. Hieron. ep. 140, 4). In diesem Sinne setzten die späteren Abschreiber des NT an das Ende der einzelnen Schriften ein abschließendes A. (s. o. Sp. 313). Bezeichnend ist der Buchschluß ἀμήν· τέλος· ἀμήν· ἀμήν (Cyran. 124, 18 Mély/Ruelle). Hieronymus behauptet, daß die Juden eine der drei Formeln amen, sela oder salom zur Kennzeichnung des Buchschlusses verwenden, u. verdeutlicht dies mit dem Hinweis auf die lat. Buchschlußformeln explicuit u. feliciter (ep. 28, 4). In Wahrheit ist aber nur der Segenswunsch salom eine spätjüd. Schlußformel, während A. nur zufällig dadurch Schlußformel zu sein scheint,

daß es einer abschließenden Benediktion folgt. Wenn selbst Hieronymus A. für eine absolute Schlußformel hält, so teilt u. bestätigt er damit die weitverbreitete christl. Meinung seiner Zeit. – A. als Schlußformel ist besonders häufig in altchristl. Inschriften, während es in den spätjüd. Inschriften fast ausnahmslos nur nach Segensworten steht. Neben oder an der Stelle von A. steht auf Inschriften gerne ϚΘ als Zahlwert von ἀμήν ($1 + 40 + 8 + 50 = 99$): Jalabert-Mouterde, Incriptions 310 A (ΘϚ umgestellt). 1648. 1831 (ιἀμήν ϚΘ); Preisigke, Wb. 3, 397 s. v. ἀμήν. Es ist jedoch zu beachten, daß ϚΘ nicht nur der Zahlwert von ἀμήν, sondern auch von βοήθι sein kann (Dölger, ACh 1 [1929] 302f). Nur in wenigen Fällen ist das A. der altchristl. Inschriften mit dem vorhergehenden Text in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen u. zwar am besten bei den pax-Inschriften (zB. ILCV 1308. 1349. 2433. 2433 A. 3370 D). Dies kommt wohl daher, daß der altchristl. Friedenswunsch vom spätjüd. Segenswunsch herzuleiten ist, dem auf Inschriften regelmäßig ein A. folgt. Dieser Zusammenhang ist besonders deutlich in einer jüd. Grabinschrift aus Spanien: Pauset anima eius in pace cum omne Israel. Amen, amen, amen (A. Ferrua, Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum: Epigraphica 3 [1941] 45). Aber auch A. ohne inneren Zusammenhang mit dem vorhergehenden Text ist auf den Inschriften meistens mehr als eine bloße Schlußformel; wie sich aus dem sonstigen Gebrauch des A. erschließen läßt, hat A. auch auf Inschriften apotropäische, exorzistische u. magische Bedeutung.

V. Gnostizismus u. Magie. Der Gnostiker Iustinus zählt A. als einen von zwölf Engelnamen (Hippol. ref. 5, 26, 3); dementsprechend ist A. auch gnostischer Äonenname (W. Till, Koptisch-gnostische Schriften[2] [1954] 400 Reg. s. v. amen). A. als einstimmige Akklamation der Gemeinde gilt dem Gnostiker Markus als Zeichen der Rückkehr des Ganzen zur Einheit (Iren. haer. 1, 14, 1 [1, 131 Harvey]). 99 als Zahlwert von A. gibt die Grundlage dafür, daß A. in die gnostischen Zahlenspekulationen übernommen werden kann: von zehn Drachmen wird eine verloren (Lc. 15, 8f); auch von zwölf Schafen sei eines verloren gegangen (vgl. Mt. 18, 12/4). Die so gewonnenen Zahlen 9 u. 11 ergeben miteinander vervielfacht 99, den Zahlwert von A. (Iren. haer. 1, 16, 1 [1, 158f]). – Die magische Verwendung von A. ist darin begründet, daß es fremdländisch klingt, unverständlich ist u. als Akklamation mit rechtlicher Bedeutung die Abwehr oder die Befreiung von Dämonen bewirken kann. Wie bei anderen magischen Wörtern ist die eigentliche Bedeutung von A. nicht mehr wichtig. Bereits im jüd. Zauber wird A. gebraucht, wenn auch verhältnismäßig selten. In einem hebräisch geschriebenen Phylakterion steht neben anderen zauberkräftigen Wörtern ,amen, amen, sela, halleluia' (CIJ 819, 23). Bei der Herstellung eines Heilmittels gegen die Folgen eines Tollwutbisses wird auch ,amen, amen, sela' geschrieben (bJoma 84a); dieselben Wörter sollen in einen Stock eingeschnitten werden, mit dem die Meereswogen beschwichtigt werden (bBaba Batra 73a); sie stehen auch am Ende des Textes einer Zauberschale (Peterson, HTh 233). Bei A. am Schluß von Inschriften u. Papyri ist zwar immer zu vermuten, daß es magisch oder apotropäisch gemeint sein könnte, aber nur in besonderen Fällen läßt sich dies sicher nachweisen. Ein christl. Zauberpapyrus spricht ausdrücklich davon, daß die Dämonen ,das amen u. das alleluia u. das Evangelium fürchten' (PGM 10, 32/4 [2, 199 Preisendanz]). A. darf als apotropäisch gelten, wenn es mit anderen derartigen Wörtern oder Zeichen verbunden ist: ἀμήν + ἅγιος ὁ θεός (MonAsMinAnt 7, 309); 'Αμήν Α + Ω ☧ Α + Ω ΙΧΘΥC (PGM 3, 11 [2, 191 Preisendanz]); Εἷς θεὸς ὁ βοηθῶν. 'Εμμανουήλ ἀμήν (Peterson, HTh 50: ,'Αμήν ist, wenn es mit εἷς θεός verbunden ist, apotropäische Formel'); 'Αμήν, ἀλληλουῖα + α + ω + (PBerlin 6096; vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 259/61). A. ist exorzistische Verstärkung, wenn es dem Anathem μαραναθά zugefügt wird (Peterson, HTh 130f zu Did. 10, 6: μαραναθά ἀμήν). ϚΘ neben oder anstelle eines A. dürfte ebenfalls magisches Zeichen sein, das dem unverschlüsselten Wort vorgezogen wird (Peterson, HTh 232); ein Beispiel dafür findet sich in der Sicherungsformel eines christl. Briefes: 'Εμμ(ανουήλ) μάρτ(υς) ϚΘ (POxy. 1162). Die im Reigentanz sich um Jesus bewegenden Jünger respondieren auf jeden Vers des von Jesus gesprochenen Hymnus mit A., im ganzen vermutlich 24mal; diese Häufung u. der begleitende Reigen lassen ein magisches A. vermuten (Act. Joh. 94f). Nicht ganz frei von solchen Vorstellungen ist wohl auch der Bericht über das Gebet des Julianus, der um die Zerstörung eines Tempels bittet u. sofortige Erhörung findet, als die Christen zur Schlußdoxologie A. akklamieren (Act. Iuliani et soc. 57 [ASS Ian. 1, 586]).

Bauer, Wb.[5] s. v. ἀμήν. – B. Botte, A.: ders./Ch. Mohrmann, L'ordinaire de la messe (Paris/Louvain 1953) 97/104. – E. F. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (Oxford 1896). – F. Cabrol, Art. A.: DACL 1, 1, 1554/73. – I. Cecchetti, L'amen nella Bibbia e nella Liturgia: BollCecil 37 (1942) 87/93. 109/15. – G. Delling, Der Gottesdienst im NT (1952) 73/5. – P. Glaue, A. nach seiner Bedeutung u. seiner Verwendung in der alten Kirche: ZsKirchGesch 44 (1925) 184/98. – J. Jeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu: Synoptische Studien, Festschr. A. Wikenhauser (1953) 86/93. – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2[3] (1952) 593 Reg. s.v. amen. – H. Revel, Art. A.: UnivJewEnc 1 (New York 1939) 223f. – P. Salmon, Les ‚A.' du canon de la messe: EphLit 42 (1928) 496/506. – H. Schlier, Art. ἀμήν: ThWbNT 1 (1933) 339/42. – Strack/Billerbeck 1, 242/4; 3, 456/61.

Nachtrag: T. Ballarini, 2 Cor. I, 19s. Teologia dell'amen: Miscellanea liturgica G. Lercaro 1 (Roma 1966) 231/65. – K. Berger, Die A.-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede (1970); Zur Geschichte der Einleitungsformel ‚A., ich sage euch': ZNW 63 (1972) 45/75. – V. Hasler, A. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte ‚Wahrlich ich sage euch' (Zürich 1969). – J. Jeremias, Zum nicht-responsorischen A.: ZNW 64 (1973) 122f. – Ders./G. Krause, Art. A.: TRE 2 (1977) 386/402. – J. Strugnell, ‚A., I say unto you' in the sayings of Jesus and in early Christian literature: HarvTheolRev 67 (1974) 177/82.

(1958/80) *Alfred Stuiber.*

Ammonios Sakkas.

A. Leben. A., der Platoniker aus Alexandrien (zu unterscheiden von dem gleichzeitigen Peripatetiker A. [Porph. vit. Plot. 20, 49 Bréhier]) wurde um 175 geboren u. starb um 242 nC. Nur bei Theodrt. affect. 6, 60, bei Amm. Marc. 22, 16, 16 u. in der Suda s. v. erhält er den Beinamen Sakkas, den Theodoretus u. die Suda damit erklären, A. sei vor seiner Hinwendung zur Philosophie Sackträger gewesen (dazu u. zu dem mit dem Namen zusammenhängenden Problem des Einflusses indischer Philosophie auf A. s. E. Seeberg: ZKG 60 [1941] 136/70; E. Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristl. Theologie = AbhMainz 1951 nr. 3, 197/202; J. C. Hindley: ZKG 75 [1964] 332/6). A. wurde ‚von seinen Eltern als Christ im Christentum erzogen', doch ‚trat er, sobald er zu denken u. zu philosophieren begann, sogleich zu der den Gesetzen entsprechenden (d. h. heidn.) Lebensweise über'. So Porphyrius bei Eus. h. e. 6, 19, 7. Porphyrius will sicher auf einen Abfall des A. vom Christentum hinaus, wie das μετεβάλετο zeigt; gleichwohl fällt auf, wie vorsichtig er sich ausdrückt (Weber 36f). Eusebius (h. e. 6, 19, 9f) widerspricht: A. sei bis zu seinem Lebensende Christ geblieben. Beide Nachrichten lassen sich wohl mit Langerbeck 149f dahingehend vereinbaren, daß A. nach dem Amtsantritt des ‚rechtgläubigen' Bischofs Demetrius zwar am Christentum festhielt, sich aber einer häretischen Sekte gleichgesinnter Intellektueller anschloß (vgl. Weber 36/9; Kettler 331).

B. Schule. In Alexandrien führte A. eine platonisch orientierte Philosophenschule, die der Christ Origenes von etwa 205 bis 210 besucht hat (Theiler, Lehrer 1), der spätere Bischof Heraklas von 200 bis (mindestens) 205 u. Plotin von etwa 232 bis 242. Weitere Hörer des A. waren Origenes, der Heide (zur Unterscheidung beider Origenes s. Weber 17/34), Erennius, Longinus, ein gewisser Theodosius, ein Olympius u. ein Antoninus (Porph. vit. Plot. 3, 24; 7, 18; 10, 1; 14, 20; 20, 37; Eus. h. e. 6, 19, 6. 13; Procl. in Plat. Tim. 2, 154, 9 Diehl). Christen u. Nichtchristen gehörten also zum Auditorium des A. – Die Schule des A. scheint in Alexandrien nicht zu den bekanntesten gehört zu haben; denn Porph. vit. Plot. 3, 6 berichtet, Plotin sei von den damals in Alexandrien berühmten Philosophen enttäuscht gewesen u. habe sich von ihnen abgewandt. Darauf habe ihn ein Freund zu A. mitgenommen. ‚Und als er bei diesem eintrat u. ihn sprechen hörte, da habe er zu dem Freund gesagt: 'Das ist der, den ich suchte''. Davon, daß A. als Lehrer auf seine Schüler großen Eindruck machte, zeugen auch der Brief des Origenes bei Eus. h. e. 6, 19, 12/4, Longinus bei Porph. vit. Plot. 20, 36 u. die Nachrichten des Hierocles (prov.: Phot. bibl. cod. 214, 172a 3/9; 251, 461a 31f), A. sei ‚gottbelehrt' (θεοδίδακτος) ‚u. voll Begeiste-

rung für die Wahrheit der Philosophie' gewesen. Scharlatane wie Olympius hielt es bei ihm nur für kurze Zeit (Porph. vit. Plot. 10, 1). – Etwas vom Geist der Schule des A. wirkt vielleicht noch in den Berichten des Porphyrius über Plotins mündliches Philosophieren nach. Denn Plotin erteilte seinen Unterricht ,auf Grund der Vorlesungen des A.' (ebd. 3, 33; vgl. 14, 20) ,u. brachte den Geist des A. in die Untersuchung hinein' (ebd. 14, 15). Die von Plotin in den Vorlesungen behandelten Autoren sind zT. dieselben wie die für Origenes bezeugten (Numenius, Cronius, Moderatus, Longinus, Stoiker; Eus. h. e. 6, 19, 8). Daß A. den Numenius schätzte, wird durch ein Zeugnis des Nemesius deutlich (s. u. Sp. 326f). In der kritischen Prüfung der Vorgänger (u. zwar nicht nur der platonischen Schulrichtung) stimmt Plotin mit A. überein (Porph. vit. Plot. 14; Hierocl. prov.: Phot. bibl. cod. 214, 172a 4/9; 251, 461a 32/6). Beide Stellen legen nahe, daß ,der Geist des A.' darin bestand, in kritischer Auseinandersetzung mit den überkommenen Lehren diesen einen neuen, originellen Aspekt (Sinn, νοῦς) abzugewinnen. In ganz ähnlicher Weise arbeitete nach Eus. h. e. 6, 18, 3 u. Greg. Thaum. in Orig. paneg. § 151/73 (SC 148, 158/68) auch Origenes, der Christ (vgl. H. Koch, Art. Origenes: PW 18, 1 [1939] 1052f). Philologische Akribie war dazu ebenso notwendig wie philosophischer Scharfblick u. gedankliche Originalität. Dies wird sich bei A. ebenso verbunden haben wie bei Plotin u. dem Christen Origenes, während bei Longinus u. auch bei Origenes, dem Heiden, mehr der philologische Aspekt der Methode des A. nachwirkt. – Auch darüberhinaus lassen sich verblüffende Ähnlichkeiten zwischen der Schule Plotins u. der des Christen Origenes feststellen, Ähnlichkeiten, die vielleicht auf die ihnen gemeinsame Schule des A. weisen: Beide kennen die Unterscheidung eines äußeren u. inneren Zirkels unter den Zuhörern (Szlezák 60f; Koch aO. 1053. 1058), für beide gilt der Vorrang des mündlichen Unterrichts vor der schriftlichen Mitteilung (ebd. 1051/3); dasselbe gilt auch für Longinus (Aulitzki, Art. Longinos: PW 13, 2 [1927] 1402). Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, daß man sich auch in der Schule des A. (wie dann in der Schule Plotins [Porph. vit. Plot. 15, 21; 16, 1]) mit den Genethlialogen (vgl. Eus. praep. ev. 6, 11, 30) sowie den Gnostikern kritisch auseinandersetzte (s. u. Sp. 331). – Die berühmte Abmachung zwischen Plotin, Erennius u. Origenes, dem Heiden, von den (geheimen) Lehren des A. nichts zu veröffentlichen, ist zwar eine Legende, aber eine Legende mit historischem Kern, dergestalt, daß A. wahrscheinlich esoterische Philosophie im Sinne des 7. platonischen Briefes betrieb (Szlezák 53/63; vgl. Weber 26/8). Das mag erklären, daß weniger begabte Schüler wie Olympius sich bald von A. abwandten (so wie die Zuhörer in Platons Vorlesung über das Gute enttäuscht davongingen [Aristox. harm. 2, 30, 16/31, 3 Macran]), daß andere aber viele Jahre bei A. blieben, damit ,aus der langen Beschäftigung mit der Sache selbst' der Feuerfunke sich entzündete (Plat. ep. 7, 341c). Der Unterricht des Origenes weist ganz ähnliche Züge auf.

C. Schriften u. Lehren. I. Schriften. A. hat nach Longinus (bei Porph. vit. Plot. 20, 36) nichts Philosophisches (!) geschrieben, auf dem Gebiet der Philosophie also nur durch seinen mündlichen Unterricht gewirkt. Die Nachricht des Eusebius (h. e. 6, 19, 10), A. habe ein Werk De consonantia Moysi et Iesu, eine wahrscheinlich antignostische Schrift (Kettler 330), verfaßt (vgl. Hieron. vir. ill. 55), widerspricht dem nicht, da es sich hierbei nicht um ein philosophisches Werk im Sinne des Longinus gehandelt hat. Zudem schließt Longinus selbst Gelegenheitsschriften nicht aus (Langerbeck 165). Zweifeln mag man allerdings, ob auch die weiteren Schriften, von welchen Eusebius spricht (h. e. 6, 19, 10), die er aber offensichtlich nicht aus eigener Anschauung kennt, unserem A. gehören. Aber selbst dann bestünde kein Widerspruch zu der Aussage des Longinus.

II. Indirekte Nachrichten. Wir besitzen also keine direkten Nachrichten über die Lehren des A. Die bei Priscian. Lyd. solut. ad Chosr. prooem. (Suppl. Aristot. 1, 2, 42, 16) erwähnte Collectio Ammonii scholarum meint nicht unseren A., sondern A., den Sohn des Hermias (Szlezák 57). Alle antiken Nachrichten über A. gehen also auf seine Schüler zurück, u. diese Nachrichten fließen sehr spärlich. Vor allem fällt auf, daß Porphyrius in der Vita Plotini keine spezifisch ammonischen Lehren aufführt, obschon dazu Anlaß genug gewesen wäre. Ansonsten haben wir folgende Zeugnisse: 1) Nemes. nat. hom. 2 (69, 13/70, 10 Matth.): Widerlegung der Körperlichkeit der Seele durch A. u. (d. h. wohl nach) Numenius. ,Der Inhalt deckt sich sachlich mit Plotins Schrift IV 7' (Schwyzer, Plot. 478), doch ist die Lehre, wie schon die Nennung des Numenius

zeigt, mittelplatonisches Schulgut. Es ist wahrscheinlich durch Porphyrius' Symmikta Zetemata vermittelt. Porphyrius wird auch den Namen A. eingesetzt haben (ders., Suppl. 317). 2) Nemes. nat. hom. 3 (129, 9/14 Matth.): Auf das Problem, wie sich die Seele mit dem Körper verbinde, soll A. geantwortet haben: intelligible Wesenheiten wie die Seele gingen mit den zu ihrer Aufnahme fähigen Körpern einerseits eine so enge Verbindung ein wie diejenigen Bestandteile, die sich in einer Verbindung auflösen (τὰ συνεφθαρμένα, zB. Wein u. Wasser [ebd. 128] oder Ingredienzien von Medikamenten [SVF 2 nr. 473]), andererseits aber blieben sie trotz dieser Vereinigung so unvermischt u. unzerstörbar wie die nur durch Nachbarschaftslage geeinten Dinge (τὰ παρακείμενα, zB. Sandkörner im Sandhaufen). D. h. die Verbindung von Körper u. Seele ist so intensiv wie die von Wein u. Wasser, u. doch geht die Seele dabei so wenig zugrunde, sondern bleibt, was sie ist, wie die Sandkörner im Sandhaufen (Dörrie 334/6). Dies wird im folgenden weiter ausgeführt, wobei die Abgrenzung des ammonischen Anteils schwierig ist (vgl. Schwyzer, Plot. 478). Die Lehre ist ,völlig plotinisch' u. geht wahrscheinlich auf Porphyrius' Symmikta Zetemata zurück, der A. in dieser Schrift zitiert haben wird (ebd. u. ders., Suppl. 317). 3) Hierocl. prov.: Phot. bibl. cod. 214, 172a 2/9. 173a 32/40; 251, 461a 30/9: A. hat den jahrhundertealten Streit um die Autorität des Aristoteles als Platoniker beendet (vgl. M. Baltes, Die Weltentstehung des platon. Tim. nach den antiken Interpreten [Leiden 1976] 50_{120}), indem er nach sorgfältiger Prüfung der Ansichten der Vorgänger die Übereinstimmung von Platon u. Aristoteles ,in den wichtigsten u. notwendigsten Lehrmeinungen' aufzeigte u. somit allen, vor allem aber seinen besten Schülern, Plotin u. Origenes, ,die Philosophie ohne innere Zwietracht hinterließ' (dazu Weber 52/62). Diese Nachricht geht auf Plutarch v. Athen zurück (Phot. bibl. cod. 214, 173a 38). Der Harmonisierungsversuch zwischen Platon u. Aristoteles paßt sehr gut zu der von Eusebius bezeugten Schrift De consonantia Moysi et Iesu.

III. Erschlossene Lehren. Dies ist alles, was über die Lehren des A. bezeugt ist. Doch hat es nicht an Versuchen gefehlt, durch vergleichende Studien zumal der Schriften seiner Schüler mehr über die Lehre des A. zu erfahren. – Vor allem ein Vergleich der Schriften Plotins mit denen des Christen Origenes schien sich anzubieten. Aber die Arbeiten von de Jong u. Crouzel konnten nicht überzeugen (vgl. Langerbeck 146f; Theiler, Lehrer 2; ders., Porphyrios 535). Es ist fraglich, ob die künftige Forschung hier weiterkommen kann. Man hat zu wenig beachtet, daß Porphyrius zwar vom ,Geist des A.' u. von Lehren des A. im Zusammenhang mit dem mündlichen Unterricht Plotins spricht, nicht aber im Zusammenhang mit seinen Schriften. Auch der A.schüler Longinus scheint bei der Lektüre der Werke Plotins nicht an A. erinnert worden zu sein (Porph. vit. Plot. 19f). – Auch die Versuche, durch Vergleich von Hierocles, Nemesius (Plotin, Porphyrius) u. dem Christen Origenes Lehren des A. wiederzugewinnen (Heinemann; Langerbeck; Theiler), haben nicht zum Erfolg geführt (vgl. Dörrie 347; Dodds 25f; Szlezák 56/8; Schwyzer, Suppl. 318f). Die Ausgangstexte, vor allem Hierocles u. Nemesius, wurden dabei zu extensiv genutzt. Die Übereinstimmungen zwischen diesen Autoren u. Origenes, dem Christen, stellen sich bei genauerem Zusehen meist als allgemeine Schultradition heraus. Zudem wird viel zu wenig bedacht, wie groß die Differenzen in wichtigen Lehrmeinungen zwischen allen Schülern des A. waren (s. u. Sp. 330). – Ganz abwegig sind die Versuche von E. Elorduy, A. zum Verfasser der Schriften des PsDionysius Areopagita zu machen (Dörrie 325). – Im Mittelpunkt dieser Bemühungen hat immer auch die Frage gestanden, ob schon A. die plotinische Lehre vom Einen (Gott) über dem Seienden (Nus) gekannt hat (Szlezák 60). Origenes, der Heide, hat die plotinische Lehre abgelehnt (frg. 7 Weber bei Procl. theol. Plat. 2, 4). Für ihn ist der Nus das höchste Prinzip, der identisch ist mit dem ersten Seienden u. dem ersten Einen. Proclus wundert sich darüber, da doch Origenes u. Plotin dieselbe Ausbildung genossen hätten. Er scheint also vorauszusetzen, daß die Lehre vom Einen über dem Seienden schon in der Schule des A. zumindest erörtert worden ist. Er erklärt, die Ansicht des Origenes sei ,weit von der Philosophie Platons entfernt u. voll von peripatetischer Neuerung'. Aber gerade dies macht es wahrscheinlich, daß A. die Lehre vom Einen über dem Seienden ebensowenig vertrat wie Origenes. A. suchte ja die Übereinstimmung zwischen Platon u. Aristoteles in den wichtigsten Lehren (ἐν τοῖς ἐπικαίροις τε καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων: Hierocl. prov.: Phot. bibl. cod. 214, 172a 7f), u. dazu zählte

zweifellos die Frage nach dem höchsten Prinzip. Daß die Frage nach dem Einen als dem höchsten Prinzip gleichwohl in der Schule des A. eine große Rolle gespielt hat, dafür gibt es mehrere Hinweise: 1) Die Frage gehörte seit der Alten Akademie (zB. Aristot. frg. 49 Rose) zu den heftig diskutierten (vgl. Dörrie 211. 235f; J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας: VigChr 23 [1969] 91/104). 2) Nach Orig. c. Cels. 7, 38 ist Gott ,Nus oder jenseits von Nus u. Sein' (vgl. in Joh. comm. 19, 6 [GCS Orig. 4, 305, 16]). Dies mag auf Diskussionen in der Schule des A. zurückweisen. 3) Das frg. 7 Weber des Heiden Origenes zeigt zusammen mit den von H. D. Saffrey u. L. G. Westerink aus Proclus hinzugewonnenen Origenesfragmenten (Proclus. Théologie platonicienne 2 [Paris 1974] X/XIX), daß der Hauptstreitpunkt in dieser Frage das Verständnis der 1. Hypothesis des platonischen Parmenides war. Diese war schon von Moderatus v. Gades im Sinne des Einen über dem Seienden interpretiert worden (Porph. bei Simplic. in Aristot. phys. 1, 7 [Comm. in Aristot. Gr. 9, 230, 34]; vgl. E. R. Dodds: ClassQ 22 [1928] 129). Da Moderatus sowohl bei Origenes, dem Christen, als auch in der Umgebung Plotins eine Rolle gespielt hat (Eus. h. e. 6, 19, 8; Porph. vit. Plot. 20, 75; die meisten Frg. stammen von dem Plotinschüler Porphyrius), liegt die Annahme nahe, daß schon A. sich mit dem Problem der 1. Hypothesis u. vor allem mit der Interpretation des Moderatus auseinandergesetzt hat. Seine Lösung ist wohl die des Origenes gewesen (Saffrey/Westerink aO. XII. XIX. XLVIIIf.; anders Schwyzer, Suppl. 318f): 1) Das Eine der 1. Hypothesis ist gänzlich ohne Existenz u. Subsistenz (ἀνύπαρκτον ... καὶ ἀνυπόστατον). Es ist ein bloßer Name (ὄνομα μόνον). Origenes berief sich dabei vor allem auf das Ende der 1. Hypothesis (Plat. Parm. 142a 6/8), wo abschließend gesagt wird, die Schlußfolgerungen der 1. Hypothesis seien unmöglich. 2) Der Nus ist das Beste. Das ist sowohl platonische (Plat. Tim. 29a 6. 37a 1; vgl. Phileb. 30c/d) als auch aristotelische Lehre (Aristot. metaph. 12, 7, 1072a 35.b 29). Damit wird im Prinzip der traditionelle Vorrang des Timaios gegenüber dem Parmenides herausgestellt. 3) Das absolute Sein u. das absolute Eine sind identisch. Dies ist die bekannte aristotelische Lehre von der Konvertibilität von ens et unum (ebd. 4, 2, 1003b 22). – Daß A. die Lehre vom Einen über dem Seienden nicht vertreten hat, wird indirekt durch den Christen Origenes u. durch Longinus bestätigt. Der erstere kennt sie zwar (s. o. Sp. 328f), übernimmt sie aber nicht, der letztere scheint sie ebenfalls nicht vertreten zu haben (vgl. Porph. vit. Plot. 19, 34). – Daß Plotin seinem Lehrer A. in diesem zentralen Punkt nicht gefolgt ist, ist nicht ganz so auffällig, wie man gemeint hat. Auch Amelius konnte in der Schule Plotins zT. andere Ansichten vertreten als der Meister selbst. Das bestätigen sowohl die Fragmente als auch Longinus, der bei Porph. vit. Plot. 20, 77 schreibt, Amelius habe sich meistens (d. h. nicht immer) an die Lehren Plotins gehalten. In der Schule des A. wird die freie Erörterung von Problemen ebenso üblich gewesen sein wie in der Schule Plotins (ebd. 3, 35; 13, 10; 18, 8; bestätigt wird dies indirekt durch die zT. gravierenden Lehrunterschiede zwischen Plotin, Longinus, Origenes, dem Heiden, u. Antoninus [zum letzteren Dörrie 357/60]). Dies mag erklären, warum Plotin von A. als Lehrer so begeistert war, warum die großen Schüler es so lange bei ihm aushielten, aber auch warum kleine Geister ihn so bald wieder verließen. Hier wurde keine Philosophie gelehrt, sondern philosophiert. – Nach den verfügbaren Zeugnissen zu urteilen, lag die Bedeutung des A. für seine Schüler nicht so sehr in den von ihm vertretenen Lehren als vielmehr in der philosophisch-philologischen Methode, die A. verkörperte. Diese versuchte, über die engeren Schulgrenzen hinaus ,die Lehren der älteren Philosophen zu läutern' (διακαθάραντα, ἀνεκεκάθαρτο), d. h. die in den Schulen gewucherten Nebentriebe zu beschneiden (τοὺς ... ἀναφυομένους ἀποσκευασάμενον λήρους) u. den Blick ständig auf die zentralen u. unverzichtbaren Lehren gerichtet zu halten (Hierocl. prov.: Phot. bibl. cod. 214, 172a 5f; Porph. vit. Plot. 3, 26). Plotin, Origenes der Heide u. Origenes der Christ, haben das jeder auf seine Weise getan (vgl. ebd. 14; Greg. Thaum. in Orig. paneg. § 151/73 [SC 148, 158/68]; Orig. frg. 7 Weber).

D. Wirkung. Die Wirkung des Philosophen A. kann, gerade wegen seiner berühmten Schüler, kaum überschätzt werden. Porphyrius hat diese Wirkung jedenfalls bei mehreren Gelegenheiten als sehr nachdrücklich beschrieben, u. Hierocles hat A. sogar, im Gefolge seines Lehrers Plutarch v. Athen, zum Dreh- u. Angelpunkt seiner Philosophiegeschichte gemacht (prov.: Phot. bibl. cod. 214, 173a 18/40; 251, 461a 24/39). Eine offene

Frage ist die, ob A. auch als Christ auf den beginnenden Neuplatonismus gewirkt hat. Es fällt ja auf, daß die Platoniker um Plotin das Christentum viel ernster nehmen als die Vorgänger. Nach Porph. vit. Plot. 16 wurden in der Schule Plotins die Schriften christlicher Häretiker besprochen, Plotin selbst verfaßte eine Schrift ‚Gegen die Gnostiker', die nach Porphyrius Christen waren, u. regte seine beiden Schüler Amelius u. Porphyrius zu ähnlichen Gegenschriften an (ebd.). Amelius setzte sich mit dem Prolog des Johannesevangeliums auseinander (Dörrie 491/507). Porphyrius zeigt sich in seinen verschiedenen Schriften als in der Bibel bewandert (J. H. Waszink, Porphyrios u. Numenios: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 [1977] 180/8), er kennt die Lehren des Origenes u. schreibt schließlich sein großes Werk gegen die Christen. Von nun an nehmen die Platoniker bis hin zu Proclus u. Simplicius das Christentum als eine geistige Macht ernst, die dem Platonismus gefährlich werden konnte. Die Vermutung drängt sich auf, daß diese Wende irgendwie mit der Person des A. zusammenhängt. – Origenes, der Christ, andererseits übte Eusebius zufolge eine große Anziehungskraft auf die Nichtchristen aus u. rief wohl auch gerade deswegen den Porphyrius mit seiner Gegenschrift gegen die Christen auf den Plan (vgl. Eus. h. e. 6, 3, 13. 19, 1/8. 12). Er gewann ‚auch bei den Heiden den Ruhm eines großen Philosophen' (ebd. 6, 18, 3), heidnische Philosophen erwähnen ihn, widmen ihm ihre Arbeiten, ja schicken ihm die eigenen Schriften zur Begutachtung (ebd. 6, 19, 1). Mag Eusebius auch übertreiben, ganz ohne realen Hintergrund können seine Behauptungen nicht sein. Auf die Schule des A. u. vor allem auf Origenes mag es zurückzuführen sein, wenn das Verhältnis zwischen heidnischer Philosophie u. Christentum in Alexandrien weniger gespannt war als andernorts. So spricht zB. der Platoniker Alexander v. Lykopolis kurz vor 300 mit Achtung von der christl. Philosophie, auch wenn er sie nicht in allen Punkten akzeptiert (P. W. van der Horst/J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist against dualism [Leiden 1974] Reg. s. v. Christianity). Synesius v. Kyrene, obschon platonischer Philosoph, läßt sich zum Bischof von Ptolemais wählen. Vorangegangen war ihm auf diesem Weg im 3. Jh. der Mathematiker u. Philosoph Anatolius. Ob der Neuplatoniker Hierocles von christlichen Lehren beeinflußt ist, ist umstritten (vgl. I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius [Paris 1978]). Doch waren oder wurden einige seiner Schüler Christen (Aen. Gaz. dial. 2, 9. 20 Colonna). Als Christ lehrte später Joh. Philoponus in Alexandrien platonische Philosophie. In Alexandrien, so scheint es (vgl. Ph. Merlan, Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius: GreekRomByzStud 9 [1968] 193/203), ist das Christentum als Lehre (Philosophie) zum erstenmal von den Platonikern anerkannt worden. Wenn dies nicht an A. lag, so doch an seinem Schüler Origenes u. seinen Nachwirkungen.

Abschluß des Manuskripts im März 1979. Danach erschienene Arbeiten konnten nicht mehr berücksichtigt werden. Besonders hingewiesen sei auf die gründliche Behandlung des A.-Problems durch H. R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins = VortrDüsseldorf G 260 (1983).

H. Crouzel, Origène et Plotin élèves d'A. Saccas: BullLittEccl 57 (1956) 193/214; Notes critiques sur Origène: ebd. 59 (1958) 3/7. – E. R. Dodds, Numenius and Ammonius: EntrFondHardt 5 (1957) 3/32. – H. Dörrie, Platonica minora = Stud. Test. Ant. 8 (1976). – E. Elorduy, Ammonio Sakkas 1 (Oña/Burgos 1959). – F. Heinemann, A. Sakkas u. der Ursprung des Neuplatonismus: Hermes 61 (1926) 1/27. – K. H. E. de Jong, Plotinus of Ammonius Saccas? (Leiden 1941). – F. H. Kettler, War Origenes Schüler des A. Sakkas?: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 327/34. – H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis = AbhGöttingen 3, 69 (1967) 146/66. – H.-R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1 (1951) 477/81; ebd. Suppl. 15 (1978) 316/9. – Th. A. Szlezák, Plotin u. die geheimen Lehren des A.: H. Holzhey/W. Ch. Zimmerli (Hrsg.), Esoterik u. Exoterik der Philosophie (1977) 52/69. – W. Theiler, A. der Lehrer des Origenes: ders., Forschungen zum Neuplatonismus = Quell. Stud. Gesch. Philos. 10 (1966) 1/45; A. u. Porphyrios: EntrFondHardt 12 (1965) 85/119 bzw. ders., Untersuchungen zur antiken Literatur (1970) 519/42. – K. O. Weber, Origenes der Neuplatoniker = Zetemata 27 (1962).

(1979) *Matthias Baltes.*

Amos.

A. Jüdisch. I. Person u. Verkündigung des Propheten. a. Person. A. (ʻamôs, ‚Jahwe trägt') stammt aus Thekoa, 18 km südlich von Jerusalem an der Grenze zwischen Kulturland u. Steppe. Von Beruf ist er Viehzüchter u. Besitzer von Maulbeerfeigenbäumen (Amos 1, 1; 7, 14), was auf einen gewissen Wohlstand u. wirtschaftliche Unabhängigkeit hinweist. Jedenfalls besteht er darauf, nicht als berufsmäßiger Prophet oder Prophetenschüler seinen Lebensunterhalt verdient zu haben, als er von Jahwe unmittelbar als Prophet für Israel berufen wurde (7, 15). Der schriftliche Nachlaß läßt erkennen, daß A. ein gebildeter, wortgewandter Mann gewesen sein muß (Wolff, Dodekapropheton 109/21). A. ist im Nordreich aufgetreten zur Zeit Jeroboams II (787–6/747–6; vgl. Wolff, Dodekapropheton 105), zunächst wahrscheinlich in Samaria (Amos 3, 9; 4, 1; 6, 1), sicher dann in Bethel (7, 10) u. vielleicht auch in Gilgal (4, 4; 5, 5). Da A.' Sprüche bereits auf die siegreichen Kriege Jeroboams zurückzublicken scheinen (6, 13; 2 Reg. 14, 25), dürfte sein Auftreten in die Jahre um 760 vC. anzusetzen sein, was der redaktionelle Hinweis auf ein Erdbeben in 1, 1 bestätigen könnte (Markert 472). A. wäre damit der älteste der sog. Schriftpropheten. Seine prophetische Wirksamkeit war nur von kurzer Dauer. Die Ankündigung vom Untergang Israels führte zur Anzeige wegen Landfriedensbruchs u. Anstiftung zum Aufruhr durch den Priester Amazja beim König (Amos 7, 10/7). Zu einer Verurteilung scheint es jedoch nicht gekommen zu sein, weil A. der Aufforderung Amazjas, das Land zu verlassen, nachgekommen sein wird. Über sein weiteres Schicksal ist nichts Sicheres bekannt (Wolff, Dodekapropheton 105/8; Markert 471f).

b. Verkündigung. Obwohl A. am Beginn der schriftlich niedergelegten Zeugnisse des atl. Prophetentums steht, zeigen sich dessen Grundzüge bei ihm schon ‚in geradezu klassischer Ausprägung' (Weiser 128). Charakteristisch für seine Verkündigung ist die radikale u. unwiderrufliche Vorhersage des Untergangs des israelit. Nordreichs, der durch keine Umkehr des Volkes u. eine erneute Heilszusage Gottes abgewendet werden kann (Wolff, Dodekapropheton 125). Der Grund für das Strafgericht Jahwes ist der Abfall Israels von den Anordnungen Gottes im sozialen, rechtlichen u. kultischen Bereich (Markert 474). Der wirtschaftliche Aufschwung in Israel unter Jeroboam II hatte eine Oberschicht aus Beamten u. Großgrundbesitzern reich gemacht auf Kosten der Armen, die verelendeten u. sogar in Schuldhaft gerieten (Amos 2, 6/8; 4, 1; 6, 4/6). Dabei wird die Rechtsprechung zur Bereicherung u. zur Unterdrückung Unschuldiger mißbraucht (5, 12; 6, 12). Mit dieser Sozial- u. Rechtskritik verbindet sich die Kultkritik. A. muß zwar nicht die Verehrung von Fremdgöttern anprangern (Wolff, Dodekapropheton 122), wohl aber eine Verkehrung des Jahwekultes, in dem die Israeliten nicht den Willen Gottes, sondern ihr eigenes Wohlbefinden u. eine falsche Sicherheit suchen (Amos 4, 4f; 5, 21/3). Bemerkenswert ist das Gottesbild, das den Anklagen des A. zugrundeliegt. Gott ist der ‚Herr nicht nur der Natur (2, 13; 8, 9; 9, 1), sondern auch der Völker u. ihrer Geschichte (1, 3/2, 16; 9, 7)', der alle Menschen zur Rechenschaft zieht (Markert 478). Israels Erwählung ist kein Freibrief für ungerechtes Handeln u. begründet kein Vorrecht gegenüber anderen Völkern. Alle werden an ihren Taten gemessen, denn Gottes Gericht ergeht nicht nach Willkür, sondern in Gerechtigkeit (Amos 1, 3/14; 2, 1/3).

II. Entstehung des Amosbuches. Das A.buch weist eine komplizierte Entstehungsgeschichte auf, die in der wissenschaftlichen Forschung unterschiedlich beschrieben wird. Weiser (129/31) nimmt zwei ursprünglich getrennte Schriften an: 1) die von A. direkt stammenden Visionen 7, 1/9; 8, 1/3 u. 9, 1/4 sowie 2) eine von einem dem A. nahestehenden Verfasser geordnete Spruchsammlung in den Kap. 1/6, die ursprünglich mit dem Fremdbericht über

die Ausweisung des Propheten aus Bethel abschloß. Beide Schriften sind erst in exilischer oder nachexilischer Zeit unter Hinzufügung mehrerer Erweiterungen zu einem Buch vereinigt worden. Markert (479/82) führt ebenfalls die Visionsberichte, sodann die Redekomposition 1, 3/2, 16 sowie 23 Sprüche zumeist in den Kap. 3/6 auf A. selbst zurück. Nach dem Untergang Israels (723/22) stellte dann eine Redaktion in Juda die Einheiten 1/6 u. 7/9 unter aktualisierender Fortentwicklung von A.fragmenten zusammen. Auf diese ins 7. Jh. vC. zu datierende Redaktion folgte später eine exilische Bearbeitung des Buches, die deuteronomistischen Kreisen nahegestanden haben dürfte. In nachexilischer Zeit u. darüber hinaus erfolgten weitere Veränderungen, zumeist aufgrund liturgischen Interesses u. zur Verstärkung der heilsprophetischen Zusagen (9, 11/5). Etwas andere Akzente setzt Wolff, wenn er neben den authentischen A.worten sowie den autobiographischen Visionen eine alte A.schule, die Bethel-Interpretation der Josiazeit, die deuteronomistische Redaktion u. schließlich die Hinzufügung einer nachexilischen Heilseschatologie unterscheidet (Dodekapropheton 129/38). Der Josiazeit weist Wolff (ebd. 256/66) etwa die Verse 4, 6/12 zu, die auf die Zerstörung des Bethel-Heiligtums durch Josia (vgl. 2 Reg. 23, 15/20) anspielen. Zur deuteronomistischen Redaktion rechnet er die Einfügung Judas u. Jerusalems unter das Gericht Jahwes (vgl. die Juda-Strophe 2, 4f), die Vervollständigung der Heilstaten Jahwes (Exodus- u. Wüstentradition in 2, 10; 5, 25f) sowie das Interesse an dem theologischen Phänomen der Prophetie (2, 11f). Ebenso gehört die endgültige Fassung des Buchtitels, der A. in die Königsgeschichte einordnet (1, 1), in diese Redaktionsschicht. Die nachexilischen Zusätze schließlich ergänzen die Gerichtsverkündigung des A. durch Heilszusagen (9, 11/5). Während die Bethel-Interpretation u. die deuteronomistische Redaktion A. auf die Situation des 7. u. 6. Jh. hin aktualisieren, ergänzt die nachexilische Theologie die Gerichtsdrohung durch eine neue Heilszusage (Wolff, Dodekapropheton 138).

III. Nachwirkung. a. Alttestamentliche Schriften. Ein Stück Wirkungsgeschichte enthält bereits die Entstehung des A.buches. Daneben haben A.worte auf andere atl. Schriften eingewirkt. Sicher nachgewiesen ist der Einfluß auf Jesaia (Fey, bes. 144/7; zurückhaltender Markert 482; Wolff, Heimat 55/9). Umstritten ist eine Kenntnis des A. bei Jeremia u. Ezechiel; man vergleicht Amos 4, 6/11 mit Jer. 15, 7/9; Amos 7, 7/9 mit Jer. 1, 11/6; Amos 9, 7a mit Hes. 29, 13/6; Amos 5, 18/20 mit Hes. 7 (Markert 483). Andere Übereinstimmungen sind zu vermuten, ohne daß mit Sicherheit literarischer Einfluß behauptet werden könnte (vgl. Amos 9, 2 mit Ps. 139, 8; Amos 1, 3/5 mit Jer. 49, 23/7; Amos 4, 9 mit Hag. 2, 17; Amos 1, 2 mit Joel 4, 16a; Markert 484). A.' Verkündigung geht in das Glaubenswissen Israels ebenso ein, wie sie selbst nicht ohne die religiöse Heimat des Propheten zu verstehen ist (Wolff, Heimat 60f; Markert 478).

b. Frühjudentum. In den Qumranschriften erfolgt erneut eine Aktualisierung der A.verkündigung im Rahmen der eigenen Vorstellungen. Die zerfallene Hütte Davids (Amos 9, 11f) wird von den missionarischen Erwartungen der Gemeinde her gedeutet (4 QFlor 1, 12f); die Kultkritik des Propheten (Amos 5, 21/6) kann sowohl zur Kritik an der Jerusalemer Tempelpriesterschaft als auch zur Rechtfertigung der eigenen ‚Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus' (CD 6, 5. 19; 8, 21; 9, 4/9 [E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3^{16} (1977) 275_3]) verwandt werden (Markert 484). Hier macht sich bereits wie in der ganzen nachfolgenden (jüd. u. christl.) Tradition der Umstand bemerkbar, daß zwischen ursprünglichen A.worten u. späteren Ergänzungen nicht mehr unterschieden wird, so daß die Untergangsvorhersage des Propheten in eine Bußpredigt umgedeutet u. zusammen mit den Heilsverheißungen im Rahmen des Erwählungsbewußtseins als Mahnung zur Gesetzesbeobachtung verstanden werden kann. M. Blechmanns nach Kapiteln u. Versen gegliederte Untersuchung der A.auslegung in Talmud u. Midrasch zeigt, daß nahezu jedes A.wort zeremoniell u. ethisch, paränetisch oder apologetisch ausgelegt bzw. verwertet werden konnte. So leitet zB. R. Chama bar ʿUkbaʾ (Blechmann: ‚R. Chama ben Akiba') von Amos 4, 4 die Vorschrift ab, den Götzendienern (Heiden) drei Tage vor einem Fest keine Tiere für die Opfer oder sonstigen Bedürfnisse des Feiertages zu verkaufen (so nach Blechmann 52 zB. jʿAbodah Zarah 39a, 40 [nach Blechmann 51]; Jalkut Schimʿoni 2, 542 [New York/Berlin 1926]; Jalkut ha-Makiri zu Jes. 7, 6 [Berlin 1893] S. 60); oder zu Amos 4, 6 hat R. Chanina bar

Schelemia gelehrt: ‚Wenn dem Menschen im Alter die Zähne ausfallen, wird seine Nahrung von Gott vermindert, wie es hier heißt: 'Ich gab euch müßige Zähne in all euren Städten u. Brotmangel an all euren Orten" (so nach Blechmann 53 bNiddah 65[a]; Jalkut Schim'oni aO.). R. Isaak ben Eleazar eröffnet mit Amos 8, 9 die Totenklage über R. Jochanan (bMo'ed Qatan 25b; 28b; G. Stemberger, Der Talmud [1982] 237) u. R. Jehoschua ben Chananja streitet mit dem Kaiser (Domitian) über die Größe Gottes anhand von Amos 3, 8 (bḤullin 59b/60a; Stemberger aO. 203). Routtenberg (187) hält dagegen die rabbinische A.auslegung mit ihren Gruppen ‚halahic, haggadic, philological and proof texts' im Rahmen der Prinzipien rabbinischer Exegese für textinhärenter, als es bei ungenügender Kenntnis rabbinischer Auslegungsregeln erscheinen könnte.

B. Christlich. I. Neues Testament. Von den ntl. Schriften bezieht sich nur die Apostelgeschichte an zwei Stellen ausdrücklich auf A.texte. In der Stephanusrede (Act. 7, 41/3) wird mit Berufung auf das ‚Buch der Propheten' Amos 5, 25/7 in der LXX-Version angeführt u. mißverständlich auf den Götzendienst der Israeliten in den 40 Jahren der Wüstenzeit gedeutet. Die Androhung der Verbannung in Amos 5, 27 ‚über Damaskus hinaus' wird dabei entsprechend der tatsächlichen Entfernung des Exils in ‚die Gebiete jenseits von Babylon' abgewandelt (Haenchen aO. 236). Act. 15, 13/8 verweist Jakobus auf die Weissagung von der Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids in Amos 9, 11f, um zu zeigen, wie Gott selbst eingegriffen hat, um sich aus den Heiden ein Volk zu gewinnen. Wiederum ergibt die Stelle nur in der LXX-Version einen Sinn, während der hebr. Text der Intention des Jakobus widersprechen würde (Haenchen aO. 388f). Inhaltlich berühren sich manche Aussagen des Jakobusbriefes (vgl. 2, 6f; 5, 1/6) mit der Sozialkritik des A. Es lassen sich aber genausogut Berührungen mit anderen prophetischen u. weisheitlichen Texten des AT herstellen (F. Mußner, Der Jakobusbrief = Herders Komm. 13, 1[3] [1975] 80/3. 121f. 193/9).

II. Patristik. a. Kenntnis des Amos u. des Amosbuches. Das Wissen der frühchristl. Schriftsteller über Person u. Werk des A. entspricht etwa der Bekanntheit des Propheten in frühjüdischer u. ntl. Zeit. Da eine christologische Aussage vom Rang zB. der Micha-Weissagung (5, 13) im A.buch fehlt, gibt es eine ganze Anzahl von frühchristlichen Schriften bzw. Autoren, in denen keine eindeutige Verwertung von A. vorkommt. So benutzen ihn die Apostolischen Väter noch nicht. Eine Nähe zu Amos 9, 2f in 1 Clem. 28, 3 kann auf Ps. 138, 7/10 zurückgehen (D. A. Hagner, The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome [Leiden 1973] 66). A.worte fehlen ebenfalls bei den frühchristl. Apologeten einschließlich des Diognetbriefes sowie in den apokryphen Schriften des 2. u. 3. Jh. Als Bewohner der himmlischen Regionen nennen A. zusammen mit anderen Propheten 5 Esr. 1, 39 Vulg. (Hennecke/Schneem. 2[3], 491) u. Paulusapokalypse 25 (ebd. 552). Einmal verwendet ihn Justin in der Auseinandersetzung mit dem Juden Tryphon über die atl. Opfer in einem langen Zitat aus Amos 5, 18/6, 7 (dial. 22, 1/5). Ähnlich verhält es sich mit Methodius v. Olympus, der neben einer einmaligen Erwähnung von Amos 5, 8 bzw. Amos 9, 6 (res. 2, 28, 2 [GCS Method. 385, 4]) nur noch die zerfallene Hütte Davids aus Amos 9, 11f, die aber gehäuft, anführt (vgl. res. 1, 51, 5. 53, 1; 2, 15, 7. 21, 2. 4 [306. 308f. 363. 375f]). Unkenntnis bzw. Nichtverwendung des A. ist auch noch in patristischen Schriften späterer Jhh. anzutreffen: zB. bei Maximus v. Turin, Prudentius, in den Predigten Leos d. Gr., in der Benediktusregel sowie bei Sulpicius Severus. Ebenso gibt es Beispiele spärlicher Verwendung: In den Briefen u. den Moralia in Iob Gregors d. Gr. zB. fehlt A. ganz, in den Ezechielhomilien werden Amos 4, 7 u. 8, 11, in In Canticum Canticorum bzw. In librum primum Regum Amos 3, 7 u. 7, 14 erwähnt. Ähnlich selten u. unpräzise ist die Verwendung von A.worten in der Mönchsliteratur. In Apophth. patr. Nau 360 wird das vierte Verbrechen von Tyrus aus Amos 1, 9 nach dem Denken, Zustimmen u. Reden auf das Tun des Bösen gedeutet (F. Nau: RevOrChr 18 [1913] 137); nach einem kopt. Apophthegma bezeugt Amos 9, 2 die Größe der Barmherzigkeit Christi, die auch vor der Hölle nicht zurückweichen muß (E. Amélineau: AnnMusGuimet 25 [1894] 128). In einer Untersuchung über die griech. Väter hat Kelly (61f) bei Athanasius 4, Didymus 4, Cyrill v. Alex. neben dem Kommentar noch 31, bei Basilius 11, Gregor v. Naz. 19, Gregor v. Nyssa 7, Eusebius 11, Cyrill v. Jerus. 4, Theodor v. Mops. neben dem Kommentar 2, bei Joh. Chrysostomus 22 u. schließlich bei

Theodoret v. Cyrrhus außerhalb des Kommentars noch 15 Verweise auf A. festgestellt. – Gering sind ebenfalls Ausführungen über Person, Herkunft, Charakter u. Rang des A. Daß er zur Zeit des Osias bzw. Jeroboam II wirkte, erwähnen Clemens v. Alex. (strom. 1, 118), Origenes (in Lc. hom. 21, 1 [SC 87, 290]) u. Augustinus (civ. D. 18, 27, 6 [CCL 48, 617, 6]). Eine anonyme Schrift Prophetiae ex omnibus libris collectae (PL Suppl. 1, 1740, 19) bringt A. mit Micha, Julius Africanus (chron.: 2, 284, 3 Routh) mit Hosea, Jonas u. Nahum zusammen. Hippolyt (chron.: GCS Hippol. 4^2, 127, 9) reiht ihn unter die nomina prophetarum u. macht ihn darüber hinaus (ebd. 98, 4) zum Vater des Isaias, was Hieronymus aufgreift u. ausdrücklich bestreitet (in Amos praef.: CCL 76, 211, 2f). Derselbe Fehler u. darüber hinaus weitere Irrtümer über die Lage von Thekoa in ‚Zabulon' u. den Tod des A. durch die Hand seines eigenen Sohnes, dem der Name des Bethel-Priesters Amazja zugelegt wird, finden sich in Texten, deren verschiedene Rezensionen u. a. Epiphanius v. Salamis u. Dorotheus v. Tyrus zugeschrieben werden (Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandte Texte = TU 31, 3 [1907] 51/3). Hieronymus bringt erwartungsgemäß, nicht nur in seinem Kommentar u. über die Korrektur der fälschlichen Vaterschaft hinaus, die meisten zutreffenden Nachrichten über A. Ep. 108 (ad Eustochium), 12 läßt er Paula sich vom Süden wieder nach Jerusalem wenden, ‚u. zwar über Thecua im Gedanken an A.' (H. Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land [1979] 161). Hieronymus lokalisiert Thekoa 6 Meilen südlich von Bethlehem am Rande eines großen Wüstengebietes, welches bis zum Roten Meer, nach Persien u. Äthiopien u. bis an die Grenzen Indiens reichte (in Amos praef.: CCL 76, 211, 15/7). Cyrill v. Alex. hat diese Lagebeschreibung übernommen, obwohl er annimmt, daß A. nicht in Juda, sondern im Nordreich (Ephraim) geboren worden ist (in Amos comm. prooem.: PG 71, 408; vgl. Abel 218). – Den Namen des A. deutet Hieronymus im Liber interpretationis Hebraicorum nominum (5, 1, 20 [CCL 72, 123, 20]) als ‚Amos fortis sive robustus vel populus avulsus sive populum avellens'. Er hält ihn für ‚imperitus sermone, sed non scientia' (in Amos praef.: CCL 76, 211, 21), eine Wertung, die wahrscheinlich nicht auf eine selbständige Beurteilung der Sprache des Propheten zurückgeht, sondern auf die Etymologie seines Namens, der in jüdischen Quellen häufiger als ‚von schwerer Zunge' oder ‚Stammler' gedeutet wird (vgl. Rahmer 1f). Weitere Wertungen des A. hat seine Selbstaussage in Amos 7, 14 veranlaßt, er sei nicht ein Prophetensohn, sondern Hirt u. Maulbeerfeigenzüchter. Gregor d. Gr. hält ihn deswegen für weniger redegewandt als Jesaia, der ‚nobiliter instructus atque urbanus fuit' (in 1 Reg. expos. 5, 84 [CCL 144, 472, 2102f]; ebd. 4, 126 [361, 2506f]; Hieron. in Zeph. 1, 1 [CCL 76A, 657, 7f]). Ambrosius dagegen vertraut dem ‚rusticus noster cum ficos insereret' lieber als den Weisen dieser Welt (fid. 1, 3, 30 [CSEL 78, 14, 72]); er unternimmt auch eine weitergehende allegorische Auslegung von A.' Beruf im Hinblick auf die Heidenmission (in Lc. 8, 28). Genaueres über die geographische Lage von Thekoa, die Tätigkeit des Propheten in Samaria u. seinen Tod berichtet Isid. ort. et obit. 43, 81f (PL 83, 144); PsIsid. ort. et obit. 20 (ebd. 1280), seine Vertreibung aus Bethel erwähnen Orig. in Hes. hom. 2, 3 (GCS Orig. 8, 345); Lucif. non parc. 8 (CCL 8, 209f, 5/21); außerhalb seines Kommentars Hieron. in Hes. 13, 3b (CCL 75, 138, 66/8).

b. Frühchristliche Amoskommentare. Im Rahmen der Auslegung der prophetischen Schriften des AT, insbesondere der Dodekapropheten, hat auch A. eine fortlaufende Kommentierung erfahren. Der früheste u. wichtigste A.kommentar ist, nachdem der des Origenes verlorengegangen u. auch von der Pallad. hist. Laus. 60, 2 (262 Bartelink mit Komm. zSt. ebd. 393) erwähnten Schrift des Clemens v. Alex. über den Propheten A. nichts Näheres bekannt ist, derjenige des Hieronymus (Clavis PL^2 589). Er entstand zusammen mit den Kommentaren zu Zacharias, Malachias, Hosea u. Joel nach längerer Unterbrechung nicht vor Herbst 406 (CCL 76, V) u. ist, zusammen mit den beiden letztgenannten, Pammachius, dem Schwiegersohn der Paula, gewidmet (in Amos 1, 1 [CCL 76, 214]). Hieronymus beklagt, daß die Beschwerden des Alters u. die Eile der Zeit ihn zu raschem Diktieren zwingen u. keine Muße lassen, Sorgfalt auf den Stil zu verwenden (ebd. lib. 2 praef. [255]; lib. 3 praef. [300]). Im Gegensatz zu den frühen, bereits um 391 entstandenen Prophetenkommentaren, die, den Bedürfnissen der frommen Empfängerinnen Paula u. Eustochium entsprechend, er-

baulichen Inhalts sind, bietet der A.kommentar vorwiegend historische Exegese. Hieronymus erläutert den hebr. Text bzw. seine lat. Übersetzung desselben u. vergleicht damit den LXX-Text, der ebenfalls in lateinischer Übersetzung geboten wird. Origenes u. andere christl. Schriftsteller, die sonst als Gewährsmänner angeführt werden (Bardenhewer 3, 623), sind in den Prologen zu A. nicht genannt. Zustatten kam Hieronymus bei der Arbeit seine umfassende Kenntnis der jüd. Tradition, die immer wieder zur Erläuterung des Textes u. zur Begründung der eigenen Übersetzung gegen die LXX herangezogen wird (alle Details bei Rahmer). Der Kommentar wird damit weithin zu einer Sammlung wertvoller Nachrichten historischer, geographischer u. onomastischer Art, was einem durchgehend christologischen Grundverständnis der heilsgeschichtlichen Verkündigung des A. nicht im Wege steht. Passion u. Auferstehung Christi bilden den Schlüssel zum Verständnis der Schrift; alle Offenbarung, die die Propheten empfingen, ist Offenbarung über Christus. Die Juden dagegen durchstreifen vergeblich die Welt, ,weil sie das Wort Gottes verleugneten, welches in den Händen aller Propheten wirklich gewesen ist, welches im Anfang beim Vater war, welches Fleisch wurde u. unter uns wohnte' (in Amos 8, 11/4 [CCL 76, 333, 250/4]; vgl. W. Hagemann, Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus [1970] 106). – Eine weitere lat. Auslegung des A.buches wird Julian v. Aeclanum zugeschrieben (Clavis PL² 776). Die Zuweisung eines Commentarius in prophetas minores tres Osee, Joel et Amos, der bisher unter dem Namen Rufins lief (PL 21, 959/1104), an Julian durch G. Morin, Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: RevBén 30 (1913) 1/24 hat weitgehende Zustimmung gefunden (Bouwman 8). Nach der Vertreibung von seinem Bischofssitz (iJ. 418) hat sich Julian eine Zeitlang im Osten aufgehalten, u.a. bei Theodor v. Mops., dessen Psalmenkommentar er bearbeitet u. ins Lateinische übersetzt hat. Obwohl er bei Theodor Anregungen, Kenntnisse des hebr. Idioms u. Vertrautheit mit der antiochenischen Exegese erhalten haben wird, scheint er seine Prophetenkommentare ohne direkte Vorlage der Auslegung Theodors vielleicht nach seiner Rückkehr in den Westen um 439 verfaßt zu haben (ebd. 79. 129 gegen Morin aO. 19; A. Merx, Die Prophetie des Joel u. ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren [1879] 177f). Julian besaß keine Hebräischkenntnisse u. hat sich auch für literarkritische Fragen sowie für einen Vergleich seines lat. Textes mit der LXX nicht interessiert. Er selbst nennt Joh. Chrysostomus u. Origenes als seine Lektüre, wobei ihm ersterer zuviel adhortatio statt expositio, letzterer magis lepida allegoriarum quam solida et tenenda explanationum historicarum zusammenstellt. Bleibt als ebenfalls genannter, wirklicher Gewährsmann Hieronymus, ingenii capacis vir et studii pertinacis, übrig (in Amos praef. [PL 21, 962A]), dem Julian tatsächlich alles verdankt, was er über Geschichte, Topographie u. biblische Realien zu berichten weiß (Bouwman 131). Diese Abhängigkeit hindert ihn jedoch nicht, manche originelle u. persönlich gefärbte Auslegung zu bieten; eigentümlich ist ihm insbesondere die häufige Anwendung von Prophetenstellen (Amos 2, 12; 8, 11; 9, 11) auf Ezechias (Bouwman 129_2. 132). – Von griechischen Vätern sind im Rahmen von Prophetenauslegungen außer Hesychius' v. Jerus. knapper (noch unedierter) A.-Erklärung in Verbindung mit seiner in Kola geschriebenen Textausgabe des Dodekapropheton (Clavis PG 6558) drei A.kommentare erhalten. Als erster ist Theodor v. Mops. zu nennen, der als hervorragender Exponent der Antiochener Schule besonderen Wert auf die Erklärung des Literalsinns legt, ohne jedoch die Möglichkeit metaphorischer Bedeutung neben dem Wortsinn bzw. den Literalsinn selbst als tropisch-figürliche Redeweise u. die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Prophetenbücher zu leugnen (PG 66, 301/4; Kerrigan 51f; Bardenhewer 3, 317; Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der Antiochenischen Exegese = Theophaneia 23 [1974] 84/123). Der Zwölfprophetenkommentar Theodors ist fast vollständig in der Originalsprache erhalten geblieben (Clavis PG 3834; Bardenhewer 3, 315f; H. N. Sprenger, Theod. Mopsuesteni commentarius in XII prophetas = GöttOrForsch 5, 1 [1977]). In der Einleitung zu A. geht Theodor davon aus, daß das Schicksal des Nord- u. Südreiches beschrieben wird. Wenngleich die assyr. u. babyl. Einfälle zu verschiedenen Zeiten erfolgten, so bilden sie doch ein einheitliches Strafgericht Gottes, das zunächst die 10 nördlichen, dann die restlichen südlichen Stämme traf. Daß Gott nicht aus Grausam-

keit oder Nachlässigkeit das Unheil über das Volk hat kommen lassen, sondern um es zum Besseren zu führen, erklärt Theodor als die ὑπόθεσις des Buches schlechthin (PG 66, 241/4). – Ähnlich argumentiert Theodoret v. Cyrrhus (PG 81, 1663; Clavis PG 6208), der neben Theodor als der führende Exeget der Antiochenischen Schule u. als einer der bedeutendsten Exegeten des christl. Altertums gelten darf (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 341). Theodoret weist häufiger darauf hin, aus den ‚Vätern' geschöpft u. ‚väterliches Erbgut' weitergegeben zu haben (Bardenhewer 4, 238), gleichwohl ist er kein bloßer Kompilator u. dem von ihm verehrten Theodor nicht kritiklos gefolgt. Wie dieser benutzt auch er die LXX als Textgrundlage; Kenntnisse des Hebräischen besaß er wahrscheinlich nicht (ebd. 4, 239; G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as exegete of the OT [Grahamstown 1972] 13/7). – Als Vertreter der Alexandrinischen Schule hat schließlich Cyrill v. Alex. einen A.kommentar zur altkirchlichen Prophetenexegese beigesteuert (Clavis PG 5204). In der Einleitung zu Hosea begründet er sein Unternehmen, das nicht nutzlos sei, obgleich schon ‚viele' denselben Gegenstand behandelt hätten (PG 71, 9). Leider nennt Cyrill keine Namen u. gibt auch nicht zu erkennen, welche Kommentare ihm vorgelegen haben. Da er sich entgegen den allegorisch-mystischen Interessen der Alexandrinischen Schule, wenn auch mit oft zweifelhaftem Erfolg, um die Erhellung des Wortsinns u. die Verwertung hebräischer Traditionen (Abel 105/9, bes. 110/2) bemüht, könnte Hieronymus seine Hauptvorlage gewesen sein. Diese Vermutung ist inzwischen durch sorgfältige Untersuchungen erhärtet worden, die sowohl die engen Beziehungen des Hieronymus zu Alexandria u. die Aufmerksamkeit, die seine exegetischen Werke dort gefunden haben, aufdecken (ebd. 96f), als auch die vielfältige Abhängigkeit Cyrills in der Exegese einzelner Verse nachweisen konnten (vgl. Amos 1, 1. 10; 2, 1. 7; 3, 3/7. 9; 4, 7. 12f; 5, 16. 26; 6, 2; 9, 3. 7; Abel 110/2. 218/22; Kerrigan 256/8. 435/9). Eine gewisse Unsicherheit kommt allerdings in alle Abhängigkeitsüberlegungen durch den Umstand, daß Origenes' großer Kommentar zu den kleinen Propheten, an dem nicht nur Cyrill nicht achtlos vorübergegangen sein wird, verloren ist (Abel 94). Natürlich folgt Cyrill dem Hieronymus nicht sklavisch; er bringt mehrere Auslegungen, wo Hieronymus nur eine kennt (für Amos 1, 9f zB. Cyrill. Alex. in Amos comm. 1, 6 [PG 71, 425/9] u. Hieron. in Amos 1, 9f [CCL 76, 224f]; Kerrigan 350); er bleibt der griech. Lesart des AT verbunden, was ihn zugleich der Möglichkeit literarkritischer Überlegungen enthebt (ebd. 445) u. benutzt fremde (zB. ägyptische) Traditionen (vgl. in Amos comm. 4, 77 [PG 71, 560] zu Amos 8, 13; Kerrigan 444), die Hieronymus u. auch allen anderen A.-Auslegern fremd sind. So konnte Cyrill hoffen, zur Aufhellung der Dunkelheiten in den Prophetenbüchern beizutragen. Es war ihm nicht um Originalität zu tun, denn er ist überzeugt, daß gerade die Bestätigung früherer Erklärungen durch die Übereinstimmung vieler die Wahrheit zu stärken vermag (Abel 98). – Über den exegetischen Wert seiner u. der anderen frühchristl. Kommentatoren Arbeit kann man streiten; die Fruchtbarkeit altchristlicher Bibelexegese ist gleichwohl nicht zu übersehen, wenn fünf umfangreiche A.kommentare im Zeitraum einer einzigen Generation erscheinen konnten. Über diese hinaus ist noch hinzuweisen auf einen Ephraem dem Syrer zugeschriebenen A.kommentar, von dem eine im 9. Jh. durch einen Mönch Severus verfaßte Katene erhalten ist (P. Benedictus [Hrsg.], Ephraem Syri opera omnia 2 [Romae 1740] 255/68; I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca[2] [ebd. 1965] 73f; J. J. Lamy, L'exégèse en Orient au 4[e] s. ou les commentaires de s. Ephrem: RevBibl 2 [1893] 7f).

c. Schwerpunkte der Amosauslegung. 1. Allgemeine Beobachtungen. Kelly hat in seinen Untersuchungen über die griech. Väter herausgefunden, daß von den 146 Versen des A.buches 73 von den Vätern verwertet, aber nur 12 Verse 7mal oder häufiger herangezogen worden sind. Diese 12 Verse beanspruchen genau die Hälfte (102) aller A.zitationen (204) (Kelly 63). Neben Auslegungsschwerpunkten gibt es ebenso eindeutige Fehlstellen. So wird zB. die Drohrede gegen die anderen Völker (Amos 1, 3/2, 3) nirgends herangezogen. Städte wie Aschdod, Beerscheba, Bethel, Dan, Gilgal, Samaria (vgl. ebd. 3, 9/11; 4, 4; 8, 13f) werden nicht erwähnt; von den 7 Hinweisen auf Ägypten werden nur 8, 8 u. 9, 7 von den Vätern aufgegriffen (Kelly 62). Diese Beobachtungen werden mit nur geringfügigen Abweichungen bestätigt, wenn man die westl. A.exegese miteinbezieht. – Sie läßt sich insgesamt nur schwer charakterisieren u. reicht von den historisch-heilsgeschichtlich orien-

tierten Auslegungen bei Origenes (vgl. Amos 3, 2: Orig. in Jer. hom. 20 [19], 3 [GCS Orig. 3, 181, 19f]; sel. in Hes. 7, 2 [PG 13, 789 BC]; Amos 9, 14: in Jos. hom. 13, 3 [GCS Orig. 7, 373, 10/3]) sowie bei Hieronymus u. in den von ihm beeinflußten Kommentaren bis zu den rein praktisch-asketischen bzw. apologetischen Anwendungen vor allem bei den Kappadokiern u. Gregor d. Gr. (vgl. Amos 5, 23: Greg. Naz. or. 5, 30; Amos 8, 7: ebd. 5, 26; Amos 3, 8: Basil. hom. 8, 1 [PG 31, 304]; Amos 4, 7: ebd. 8, 2 [308]; Greg. Naz. or. 16, 10; Greg. M. in Hes. 1 hom. 10, 23 [CCL 142, 155, 404/6]; ähnlich Cypr. ad Demetr. 6). Zuweilen sind es allgemeine Belehrungen über Bußmöglichkeiten (Amos 3, 12: Orig. in Hes. hom. 4, 7 [GCS Orig. 8, 368, 17f]; in Jer. hom. 5, 17 [47,9]; Basil. ep. 20, 2; Ambr. in Ps. 118 expos. 17, 3 [CSEL 62, 379]; Quodv. temp. barb. 2 [CCL 60, 473]), die Schönheit der Schöpfung (Amos 5, 8: Adamant. dial.: GCS Adamant. 212; Orig. princ. 3, 6, 7; Method. Olymp. res. 2, 28, 2 [GCS Method. 385]; Lardet 321/40), Gottes Allwissenheit (Amos 9, 2f: Orig. princ. 2, 8, 3; sel. in Ps. 138, 8 [PG 12, 1661AB]; Hieron. in Jes. 29, 15f [CCL 73, 377]; in Dan. 7, 2f [CCL 75A, 838]; Aug. trin. 8, 7 [CCL 50, 286, 60f]; en. in Ps. 88 serm. 1, 11 [CCL 39, 1227]), oder seine Strafgerechtigkeit (Amos 3, 6: Clem. Alex. paed. 1, 69; Orig. princ. 4, 2, 1; Basil. hom. 9, 4 [PG 31, 336A]; Amos 5, 3/7: Cypr. ad Demetr. 23; Lact. inst. 7, 16, 14 [CSEL 19, 638]; Lucif. de Athan. 1, 35, 31f [CCL 8, 60, 29/32]), die zum Rückgriff auf eine A.stelle führen. Oder die Väter warnen vor falscher Heilssicherheit (Amos 6, 1: Tert. adv. Marc. 4, 27. 35; Orig. in Hes. hom. 9, 1 [GCS Orig. 8, 407, 29f]; in Rom. comm. 2, 14 [PG 14, 916D]; Hieron. in Hes. 16, 45b/7 [CCL 75, 204]; in Mich. 1, 1 [CCL 76, 422]). Seltener sind christologische Auswertungen einzelner A.verse (wie zB. Amos 2, 6: Tert. adv. Marc. 4, 40; Amos 4, 11: Novatian. trin. 18, 15 [CCL 46, 87]) oder ihre häresiologische Anwendung (vielleicht Amos 2, 12 bei Pamph. Caes. apol. Orig. 1 [PG 17, 556C] oder Amos 7, 1 bei Chromat. in Mt. 3, 4, 2 [CCL 9A, 233, 66f]). – Aufs Ganze gesehen konzentriert sich die frühchristl. A.exegese auf die folgenden Verse bzw. Sachverhalte.

2. Amos 4, 13 in dogmatischer Auseinandersetzung. Besondere Aufmerksamkeit hat Amos 4, 13 gefunden. Nicht schon in der Frühzeit, in der Clemens v. Alex. als Beispiel prophetischer Verkündigung (wenngleich fälschlich unter dem Namen des Osee) auf den Donner u. Blitz der genannten A.stelle verweist (protr. 8, 79, 2; strom. 5, 126) oder Tertullian (adv. Marc. 3, 6, 6), der die Offenbarung Christi durch den Schöpfer solidante tonitruum et condente spiritum geschehen läßt. Die Schilderung Tertullians erinnert an die Taufe Jesu im Jordan; da er selbst aber auf einen Propheten (wenngleich ebenfalls fälschlicherweise auf Joel) hinweist, ist eher an eine Reminiszenz an A. zu denken. – Im 4. Jh. gerät die Stelle in die Auseinandersetzungen um die Gottheit des Hl. Geistes. Die Pneumatomachen deuten die LXX-Version Ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν, καὶ κτίζων πνεῦμα auf die Geschöpflichkeit des Hl. Geistes (Athan. ep. ad Serap. 1, 3 [PG 26, 536 AB]). Athanasius entgegnet, daß ohne Gebrauch des Artikels oder eines anderen Zusatzes πνεῦμα in der Hl. Schrift niemals den Hl. Geist bezeichne u. entsprechend dem Donner hier nur der Wind gemeint sein könne (Smythe 158f). Im selben Sinn argumentiert Didymus, wenn er die (von Hieronymus korrekt ins Lateinische übersetze) LXX-Version: quoniam ego sum firmans tonitruum et creans spiritum, mit Verweis auf den hebr. Text als ein creans ventum deutet. Die Fortsetzung der Stelle (καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ bei Athanasius bzw. et annuntians in homines Christum suum bei Didymus) erklärt Didymus mit Rückgriff auf den hebr. Text, der es nahelegt, anstatt Christum loquelam zu lesen (Didym. Caec. spir. 15f [PG 39, 1046f]). Da Ambrosius, der sich bei seiner Auslegung von Amos 4, 13 (spir. 2, 6, 48/51 [CSEL 79, 104/6]) nachweislich auf Didymus stützt, die angebliche Lösung der Schwierigkeit durch einen Rückgriff auf den hebr. Text nicht erwähnt, bleibt ein wenig in der Schwebe, ob erst die Übersetzung des Hieronymus diese Lösung in den Didymus-Text (spir. 15 [PG 39, 1047B]) hineingetragen hat (Smythe 164). Während Ambrosius den A.text trinitätstheologisch bzw. apologetisch auswertet, bemüht sich Hieronymus, dem Charakter seines Kommentars entsprechend, darüber hinaus um eine gesamtexegetische Würdigung (in Amos 4, 12f [CCL 76, 268/72]). Die Vulg.-Version: quia ecce formans montes, et creans ventum, bereinigt die dogmatische Unsicherheit bereits durch die Wortwahl. Daß sie nicht sofort Verbreitung fand, zeigt Fulg. Rusp. c. Fab. frg. 3, 2f (CCL 91A, 767), der das creans spiritum wieder aufgreift u. daher gezwungen

ist, die Stelle erneut dogmatisch zu verteidigen. Auch Augustinus benutzt civ. D. 18, 28 (CCL 48, 619) die Wendung ‚creans spiritum', scheint spiritus jedoch als Sturm (Wind) zu verstehen u. verzichtet auf jede weitere Erklärung.

3. Tage, Feste u. messianische Zeit. Eine klare messianische Weissagung fehlt in A. Einige Väter haben immerhin einen gewissen Ersatz in Amos 8, 9 gesehen u. den Untergang der Sonne am Mittag auf die Todesstunde Christi gedeutet: Et erit, in die illa, dicit Dominus, obscurabitur sol medio die (Greg. Ilib. in Ps. 91, 5 [CCL 69, 213, 29f]; vgl. Iren. haer. 4, 33, 12 [SC 100, 837]; Tert. adv. Marc. 4, 42; adv. Iud. 13, 14; Commod. carm. 423 [CCL 128, 88]; Rufin. symb. 22, 3 [CCL 20, 158, 3]; Petr. Chrys. serm. 75, 2, 16 [CCL 24A, 459, 17]). Manche Autoren verbinden die Zeitangabe von Amos 8, 9 mit v. 10 über die in Trauer verkehrten Feste. Dabei kann der christologische Bezug erhalten bleiben (Tert. adv. Iud. 10, 17; PsCypr. mont. 8 [CSEL 3, 3, 113, 2/4]; Cypr. testim. 2, 23 [ebd. 3, 1, 91]) oder aber eine moralische Spitze bekommen: wer sündigt, kann nicht einen Festtag des Herrn begehen (Orig. in Num. hom. 23, 3 [GCS Orig. 7, 214, 27/215, 6]; Basil. hom. 14, 8 [PG 31, 461B]). Auch die Fest- u. Kultkritik in Amos 5, 21/7 wird über Apostelgeschichte (s. o. Sp. 337) u. Justin (s. o. Sp. 338) hinaus wiederholt angeführt (Tert. adv. Marc. 5, 4; Orig. in Joh. comm. 28, 228. 230; 5 Esr. 1, 31 Vulg. [Hennecke/Schneem. 2³, 490]; Adamant. dial: GCS Adamant. 20, 19; 22, 11); für die Traditionsströme, in denen Opferkritik u. Warnung vor legalistischer Frömmigkeit weitergetragen worden sind, vgl. R. A. Skeris, Χρῶμα Θεοῦ. On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastic writers of the first three centuries (Altötting 1976) 128. 186. – Noch eine Zeitangabe wird von den Vätern gern aufgegriffen: Amos 5, 18/20 mit der Warnung, den Gerichtstag des Herrn herbeizusehnen. Dabei wechselt die Aussageabsicht bei den einzelnen Schriftstellern. Während Justin (dial. 22, 2) die Warnung an die Juden beibehält, Hippolyt die Stelle benutzt, um neugieriges Fragen nach dem Datum des Weltendes auszuschließen (in Dan. 4, 21 [GCS Hippol. 1, 238, 10/8]; PsHippol. [PsJoh. Chrys.] pasch. 14 [SC 27, 141/3]), lassen spätere Väter die Schrecken des Endgerichts anklingen (Basil. hex. 2, 8; Hieron. in Jer. 20, 14/8 [CCL 74, 194]; Quodv. prom. dimid. temp. 17, 26 [CCL 60, 210]; Cassiod. in Ps. 6, 1; 18, 10 [CCL 97, 71, 17/9. 173, 195]). Aber auch die hoffnungsvolle Zukunftsvision von der Wiedererrichtung der zerfallenen Hütte Davids wird über die bereits angegebenen Stellen hinaus (vgl. o. Sp. 337f) von Irenäus (demonstr. 38. 62 [SC 62, 92f. 128]) bis hin zu Augustinus (civ. D. 18, 28 [CCL 48, 619]) wiederholt aufgegriffen u. ebenso christologisch gedeutet wie die zunächst Gottes Größe preisende Stelle Amos 9, 6 (Tert. adv. Marc. 3, 24; 4, 34; 5, 15; scorp. 10; Method. Olymp. res. 2, 28, 2 [GCS Method. 385]; Ambr. incarn. 10, 115 [CSEL 79, 280]; Rufin. symb. 29, 31 [CCL 20, 165]).

4. Hunger nach dem Wort in Amos 8, 11. Zahlenmäßig am häufigsten ist Amos 8, 11 zitiert worden, ein Vers, der wahrscheinlich nicht zum ursprünglichen A.gut, vielmehr zur deuteronomistischen Redaktion gehört (Wolff, Dodekapropheton 137. 374f. 379f). Die Vorstellung, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Jahwes hervorgeht, taucht Dtn. 8, 3 auf u. wird von Jesus aufgegriffen (Mt. 4, 4; Lc. 4, 4). Den Hunger nicht nach Brot u. den Durst nicht nach Wasser, sondern nach dem Wort Gottes, dem lebendigen Quell, einzuschärfen, war verständliches Anliegen der Exegeten u. Prediger. Vor allem Origenes (in Gen. hom. 7, 6; 10, 3; 13, 3; 16, 4 [GCS Orig. 6, 76, 14/8. 96, 15/7. 117, 23f. 140, 19/22. 141, 11/3]; in Ex. hom. 11, 2 [ebd. 253, 16/8. 254, 7/9]; in Lev. hom. 9, 7 [ebd. 431, 18/20]; in Iudc. hom. 4, 3 [ebd. 7, 490, 21f]; in Jer. hom. 10, 4 [ebd. 3, 74, 22/5]; in 1 Sam. 1, 2 hom. 18 [ebd. 8, 24, 20/2]; in Lament. hom. frg. 97 [ebd. 3, 270, 16/8]; in Ps. 36 hom. 3, 10 [PG 12, 1344D/5A]; in Lc. hom. 28. 33 [GCS Orig. 9², 165, 21/4. 186, 24/187, 4]; in Jer. hom. 13, 224 [ebd. 4, 260, 8/10]; or. 27, 6 [ebd. 3, 366]) u. Hieronymus (außerhalb des Kommentars vgl. in Jes. 3, 1; 5, 13; 8, 19/22 [CCL 78, 42. 73. 120]; in Hes. 12, 17/20; 14, 12/23; 19, 10/4; 34, 1/31; 36, 16/38; 40, 17/9 [CCL 75, 133. 155. 254. 490. 506. 571]; in Hos. 2, 2f [CCL 76, 19, 69f]) wiederholen in verschiedenen Wendungen dieses A.wort. Aber auch anderen Vätern ist die Stelle so geläufig, daß sie unter Nennung des A.namens, als Prophetenspruch oder einfach als Wort der Hl. Schrift angeführt werden kann (Chromat. beat. 25, 6 [CCL 9A, 116f, 155/7]; Quodv. prom. 29, 41 [CCL 60, 48, 28f]; Cassiod. in

Ps. 58, 7; 145, 6 [CCL 97, 523, 194f; 98, 1301, 140/2]; Comm. in Lc. e cod. Vindob. lat. 997 1, 53; 15, 14 [CCL 108 C, 9, 243. 85, 23/5]; Greg. M. in Hes. 1 hom. 10, 3 [CCL 142, 145, 18/20]). Selbst wo in knappster Form nur noch von cibus verus (PsClem. Rom. ep. ad virg. 1, 13, 4 [2, 26f Funk/Diekamp]) oder fames verbi (Ambr. in Lc. 10, 13 [CSEL 32, 4, 460, 10]) die Rede ist, kann die prophetische Tradition des A. weiterwirken (Aug. en. in Ps. 7, 7 [CCL 38, 40]: quae per alium quoque prophetam denuntiata est fames verbi).

5. *Moralische Auslegung.* Verständlicherweise werden die Drohreden des A. sowie seine Kritik an den sittlichen u. religiösen Zuständen Israels von den Vätern häufig aufgegriffen u. zur moralischen Ermahnung der eigenen Gläubigen benutzt. Dabei läßt sich eine doppelte Verwendung unterscheiden. In den selteneren Fällen wird durch allegorische Exegese versucht, ein A.wort auf eine bestimmte Situation der Gegenwart zu beziehen. So wenn Gregor d. Gr. (reg. past. 3, 24) Galaad in Amos 1, 3 etymologisch deutet als ‚Haufe des Zeugnisses' u. den Vers dann auf die Häretiker anwendet, die die Seelen der Gläubigen, die schon etwas von der Wahrheit verstanden, durch ihre falsche Lehre wieder zugrunde gerichtet haben. – Häufiger verzichten die Moralprediger jedoch auf jeden Versuch einer Erklärung des biblischen Textes u. begnügen sich damit, A. als Testimonium oder auch nur zur Illustration in ihre Mahnreden einzufügen. Ein typisches Beispiel findet sich bei Gregor v. Naz. (or. 14, 24): ‚Während andere unter der Armut zu leiden haben, wollen wir uns nicht durch Anhäufen u. Aufbewahren von Schätzen Leiden bereiten. Denn nicht soll uns der treffliche A. die bitteren Vorwürfe u. Drohungen zurufen müssen: 'Wohlan, die ihr sprecht: Wann ist der Neumond vorüber . . .' (Amos 8, 5). Nicht soll der treffliche Michäas (gemeint ist A.) . . . tadeln müssen, daß wir auf elfenbeinernen Ruhebetten schwelgen, uns mit den besten Salben verweichlichen . . . Doch vielleicht hält der Prophet solche Genüsse noch nicht für so schlimm, als wenn wir in unserem Wohlleben mit dem Leiden Josefs kein Mitleid haben; außer der Unmäßigkeit tadelt er nämlich die Unbarmherzigkeit (Amos 6, 4/6)'. Zu Amos 6, 4/6 bzw. 8, 5 ähnliche Anwendungen bei Clem. Alex. paed. 1, 14; 2, 30; Tert. adv. Marc. 4, 15; Greg. Naz. or. 16, 19; Hieron. in Nahum 3, 13/7 (CCL 76 A, 571); in Hes. 9, 30, 1/19 (CCL 74, 223, 17). Mit Amos 2, 7 begründet Basilius (ep. 53, 3) das kirchliche Verbot der Schwagerehe, mit Amos 5, 10 Gregor v. Naz. (or. 2, 20) den Vorrang der Seelsorge vor der Medizin; mit Amos 2, 12 warnt Tertullian (ieiun. 9), daß die des Todes sterben werden, die in der Kirche Gott nicht in Nüchternheit dienen. Es erübrigt sich, weitere Belege anzuführen. Zum Verständnis des A.-buches in der alten Kirche tragen sie wenig bei; wohl sind sie ein Zeugnis für die Bibelkenntnis der Väter.

F.-M. Abel, Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie: Vivre et penser 1 (1941) 94/119. 212/30. – M. Blechmann, Das Buch A. in Talmud u. Midrasch, Diss. Würzburg (1937). – G. Bouwman, Des Julian v. Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel u. A. = AnalBibl 9 (Roma 1959). – R. Fey, A. u. Jesaja. Abhängigkeit u. Eigenständigkeit des Jesaja = WissMonogrATNT 12 (1963). – J. G. Kelly, The interpretation of Amos 4, 13 in the early christian community: Essays in honour of J. P. Brennan (Rochester 1976) 60/77. – A. Kerrigan, St. Cyril of Alexandria interpreter of the OT = AnalBibl 2 (Roma 1952). – P. Lardet, Culte astral et culture profane chez S. Jérôme. À propos d'une tournure suspecte (errore combibimus) et d'allusions non élucidées du Commentaire sur Amos: VigChr 35 (1981) 321/45. – L. Markert, Art. A., A.buch: TRE 2 (1978) 471/87. – M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus 2. Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten 3. Amos: MonatsschrGeschWissJud 42 (1898) 1/16. 97/107. – H. J. Routtenberg, A. of Tekoa. A study in interpretation (New York 1971). – H. H. Schmid, A. zur Frage nach der ‚geistigen Heimat' des Propheten: WortDienst 10 (1969) 85/103. – H. R. Smythe, The interpretation of Amos 4, 13 in St. Athanasius and Didymus: JournTheolStud 51 (1950) 158/68. – A. Weiser, Das Buch der zwölf kleinen Propheten 1[4] = ATD 24, 1 (1963). – H. W. Wolff, Dodekapropheton 2. Joel u. A. = BiblKommAT 14, 2[2] (1975) 105/410; A.' geistige Heimat = WissMonogrATNT 18 (1964); Die Stunde des A. Prophetie u. Protest[3] (1974).

(1984) *Ernst Dassmann.*

Amt.

A. Terminologie. Nach heutigem Sprachgebrauch bezeichnet ‚A.' eine sozial anerkannte, rechtlich definierte Position im Rahmen einer bestimmten institutionellen Ordnung. In diesem allgemeinen Sinne ist ein A.begriff u. eine ‚Theorie des A.' in der Antike nicht anzutreffen. Allgemeine Bezeichnungen für eine amtliche Funktion u. Stellung, die das Christentum aufgegriffen hat, sind in ihrem Bedeutungsumfang enger u. spezieller als das Wort ‚A.'. Um die Gefahr einer terminologischen Nivellierung zu vermeiden, sind Entwicklungsgeschichte u. Gehalt einschlägiger griechisch-römischer Termini aus der administrativen u. kultischen Sprache zu untersuchen. (Soweit diese hebräischen Vorbildern entsprechen, wird an gegebener Stelle darauf hingewiesen. Wegen der Komplexität der atl. u. frühjüd. A.strukturen ist diesbezüglich auf die einschlägigen Artikel zu verweisen; vgl. auch D. Michel, Art. A. II [AT]: TRE 2 [1978] 501/4; C. Thoma, Art. A. III [Judentum]: ebd. 504/9.)

I. Λειτουργία. Λειτουργία bedeutet etymologisch: Werke (ἔργα) verrichten, die in Beziehung stehen zum politischen Gemeinwesen (λήϊτον), u. zwar in betontem Gegensatz zu privaten Angelegenheiten. Als terminus technicus bezieht sich λειτουργία auf die unmittelbare Verrichtung ganz bestimmter Dienste für das Gemeinwesen. Dabei handelt es sich nicht um ausschließlich finanzielle Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft (Steuerabgaben etc.), sondern um ‚Betätigung im Allgemeininteresse' (Oertel 2; im einzelnen vgl. Raitz v. Frentz 75). Das System der Liturgien gehörte zu den fundamentalen Rechtsstrukturen der oriental. Monarchie u. ging von hier aus auf die hellenischen Staaten über (Rostovtzeff 2, 93). – Von Ägypten her dringt der Wortstamm λειτουργ- in die LXX ein. Im gräzisierten Ägypten, das in besonderem Maße durch Zwangswirtschaft u. die vorherrschende Rolle der Priesterschaft gekennzeichnet ist, tritt die religiöse Bedeutung von λειτουργία eng zusammen mit seiner profanen. Die LXX führt den Ausdruck λειτουργεῖν als terminus technicus für den hl. Dienst in Jerusalem ein. Er kommt somit fast ausschließlich in den Büchern vor, die den Kult Israels behandeln (Ex. 28/39 [13 mal]; Num. [25 mal]; 1/2 Chron. [20 mal]; Hes. 40/6 [16 mal]), in der Regel in Übersetzung des hebr. šeret, aber eben nur dort, wo šeret sich auf kultische Verrichtungen bezieht. Besonders in Num. dient λειτουργεῖν dann auch umgekehrt zur Wiedergabe des kultisch gebrauchten ʿāvad oder ṣāvā'. Der profane Gebrauch ist ganz selten, wird auffallenderweise auch nicht zur Bezeichnung der Frondienste Israels in Ägypten gebraucht. Auch das Substantiv λειτουργία (etwa 40 mal) dient fast ausschließlich zur Bezeichnung des priesterlichen Kultus (Romeo 472/503), hier fast stets in Übertragung des (kultisch gebrauchten) ʿavodāh. Vom alten politisch-technischen Gebrauch ist nichts mehr zu spüren, u. auch der untechnisch-verallgemeinerte Gebrauch ist fast vollständig verdrängt, um so durch Reservierung dieses Terminus den Dienst für den Herrn (Judt. 4, 14; 2 Chron. 11, 14; 1 Reg. 3, 1; Hes. 45, 4) u. sein Haus (ebd. 44, 11; 45, 5; 46, 24) als eigenes A. hervorzuheben. Λειτουργεῖν/λειτουργία könnte sich im Sprachgebrauch der hellenist. Synagoge deshalb durchgesetzt haben, weil diesem Ausdruck als Charakteristikum der Gedanke des gesetzlich-geordneten, offiziellen Dienstes zukommt. Bewußte Anlehnung an heidnische Kultterminologie ist auszuschließen. – Die Übernahme der Ausdrücke vom Wortstamm λειτουργ- ins NT erfolgt nur vereinzelt. Allein der in der Begriffswelt des atl. Kultus beheimatete Hebräerbrief verwendet den Ausdruck in seiner kultisch-priesterlichen Sonderbedeutung (vgl. 10, 11: Parallelismus von λειτουργεῖν u. προσφέρειν θυσίας). Noch häufiger ist λατρεύειν anzutreffen (Hebr. 9; 10, 2; 12, 28), das als Analogon zu ʿāvad ebenfalls der

Sprache des Tempelkultes entstammt (vgl. auch den paulinischen Gebrauch: Rom. 9, 4; 12, 1; Phil. 3, 2; 2 Tim. 1, 3). Beide Ausdrücke sind im Hebräerbrief ausschließlich auf den Priesterdienst bezogen u. weisen auf Christus als den wahren Hohenpriester hin (1, 2; 2, 11. 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Christus hat eine ,vorzüglichere λειτουργία' als die Priester (8, 6), denn er hat sich selbst zum Opfer gemacht (7, 27; 9, 14. 28; 10, 5. 10). Die λειτουργία Christi wird verstanden auf dem Hintergrund u. in Überbietung des atl. Priesterdienstes (Brandt, Wortgruppe 147/53). – Eine Tendenz zur Vergeistigung des Dienstes (schon spürbar Sir. 4, 14; 24, 10; Dan. 7. 10; Sap. 18, 21; vgl. R. Meyer, Art. Λειτουργέω κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 229/32, bes. 231) ist in der Wortbedeutung Act. 13, 2 festzustellen. Die Verwendung bei Paulus im Zusammenhang der Kollekte für Jerusalem (Rom. 15, 27; 2 Cor. 9, 12) ist im weiteren Wortsinn, Phil. 2, 17 im kultisch-priesterlichen Wortsinn aufzufassen. Ein Ansatz zu einer neuen christl. Terminologie im NT könnte also allein in der Anwendung des Wortes λειτουργεῖν auf eine christl. Gebetsgemeinschaft als gottesdienstlicher Versammlung (Act. 13, 2) vermutet werden. Einzelne Ä. oder Dienste werden durch diesen Ausdruck nicht gekennzeichnet. – Die Weiterentwicklung zu einem amtlichen Sprachgebrauch im Christentum zeichnet sich schon in der Didache (15, 1) u. im 1. Clemensbrief ab. Soweit λειτουργεῖν im 1. Clemensbrief im Zusammenhang alttestamentlicher Überlieferung Verwendung findet, ist sein Bezug zur priesterlichen Opferhandlung eindeutig (32, 2; 40, 5; 43, 4). Entscheidender Vergleichspunkt ist die Ordnung der Dienste (ebd. 40, 2). Jeder hat ,auf seinem Posten' (37, 3; 41, 1) Gott zu gefallen u. den ,Kanon seiner leiturgia' nicht zu übertreten (41, 1). Darum wird verwiesen auf die Ordnung der Ä. (40, 5), der Zeiten (40, 2) u. der Orte (41, 2), die zur Darbringung des Opfers eingerichtet sind. Neben einer unspezifischen Verwendung des Ausdrucks (41, 1: jedem der Brüder ist eine leiturgia zugeordnet) wird (44, 2f) die Liturgie als Bezeichnung für den Dienst der von den *Aposteln eingesetzten Episkopen u. ihrer Nachfolger eingeführt. Inhaltlich bestimmt wird dieser Dienst einerseits in alttestamentlicher Wendung als προσφέρειν τὰ δῶρα (44, 4), zugleich jedoch in ethische Kategorien gefaßt (Dienen in Demut, friedfertig u. bescheiden [44, 3]) u. somit qualifiziert als über das Kultische hinausgehender umfassender Gemeindedienst. – Λειτουργία hat im 1. Clemensbrief den Klang des gesetzlich, entsprechend der Anordnung Gottes wohlgeordneten Dienstes. Aber nicht eine bloße Gehorsamsforderung steht hinter dieser Wortwahl (dem hätte δουλεύειν entsprochen), gemeint ist vielmehr, daß jeder seinen Dienst an seinem Ort zu verrichten hat in ,einträchtiger Ordnung' u. gegliederter Mannigfaltigkeit (Brandt, Wortgruppe 162). Die Bezugnahme des 1. Clemensbriefes auf den atl. Sprachgebrauch schließt Anklänge an den ,hellenist. A.stil, wie er in den Urkunden über Beamteneinsetzung u. Beamtenehrung zutage tritt' nicht aus (Knopf 119 in bezug auf 1 Clem. 44, 3). In dieser Verbindung erhält der Ausdruck λειτουργία die Bedeutung: Dienst-A. entsprechend der gottgewollten Ordnung. – Did. 15, 1 bezeichnet den Dienst der durch Wahl bestellten *Bischöfe u. *Diakone als die λειτουργία der Propheten u. Lehrer u. stellt so den Dienst der A.träger u. Charismatiker auf eine Stufe. – Der Einfluß der LXX ist für die Wortbedeutung von λειτουργία vorrangig. Handelt es sich im Hebräer- u. 1. Clemensbrief auch nicht um inhaltliche Gleichstellung von alttestamentlicher u. neutestamentlicher Priesterordnung, so ist doch die sachliche Annäherung nicht zu verkennen (vgl. Dassmann, Bedeutung 203/7). Die Traditio apostolica weist zunehmenden Einfluß alttestamentlicher Terminologie auf (3 [SC 11bis, 44/6]: λειτουργεῖν steht in Zusammenhang mit ἀρχιερατεύειν, ἱλάσκεσθαι, προσφέρειν τὰ δῶρα, διδόναι κλήρους). Das προσφέρειν τὰ δῶρα ist die LXX-Übers. des hiqrîv qorbān (insbes. in Lev. u. Num.). Zum διδόναι κλήρους vgl. einige Halachot über die Auslosung der Priester zum Dienst (Joma 2, 2; Tamid 1, 2 u.ö.). Insgesamt ist eine stärkere Anlehnung an jüdische Vorbilder zu erkennen (weitere Belege bei E. Stauffer, Jüd. Erbe im urchristl. Kirchenrecht: TheolLitZ 77 [1952] 201/7). – Im Osten setzt sich λειτουργία als terminus technicus durch (Aug. en. in Ps. 135, 3 [CCL 40, 1959, 38f] kennt es als griechisches Lehnwort: ,ministerium vel servitium religionis, quae graece liturgia vel latria dicitur') u. umfaßt den ganzen priesterlichen Dienst. Die Synode v. Ankyra v J. 314 nennt in Einheit ,opfern, predigen oder sonst einen der heiligen Dienste verrichten' (λειτουργεῖν τι λειτουργιῶν: cn. 1 [28 Jonkers]). Den in der Verfolgung schwach gewordenen Diakonen wird bis auf Widerruf befohlen, ,sich jedes heiligen Dien-

stes (λειτουργίας) zu enthalten, nämlich Brot u. Kelch zum Altar zu bringen u. die gottesdienstlichen Admonitiones auszurufen' (cn. 2 [29]). Die griech. Väter haben λειτουργία als Bezeichnung für den A.bereich des Priesters u. Diakons überliefert (vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 29, 1f; PsDion. Areop. eccl. hier. 2).

II. Munus, honor, officium. Das lat. Äquivalent zu λειτουργία ist munus. Munus bezeichnet eine Leistung, die freiwillig oder in Pflichterfüllung zu erbringen ist. Vornehmlich aber werden öffentliche Ä. munera genannt, die im Unterschied zu den honores nicht freiwillig u. aufgrund einer Wahl übernommen, sondern zwangsweise auferlegt werden. Die munera werden eingeteilt in publica u. privata (B. Kübler, Art. Munus: PW 16, 1 [1933] 645). Eine potestas war mit dem munus nicht verbunden. Der röm. Staatsbeamte (vgl. ders., Art. Magistratus: PW 14, 1 [1928] 400/37) war demgegenüber Inhaber eines honor u. der entsprechenden Hoheitsrechte (dignitates) u. Machtbefugnisse (potestates). Die potestas ist der allgemeinste Ausdruck für die mit dem A. verbundene A.gewalt. Für die höchsten Magistrate wird der Ausdruck imperium gebraucht (Mommsen, StR 1, 22). Nach altrömischer Tradition ist die mit dem A. als solchem verbundene potestas von der persönlichen auctoritas des A.inhabers deutlich zu unterscheiden (ebd. 3, 2, 1032/4; vgl. H. Triepel, Die Hegemonie [1938] 36/9). Die röm. Verfassung kennt kein A. ohne A.gewalt (allein der rex sacrorum könnte so eingestuft werden), umgekehrt aber A.gewalt ohne entsprechendes A. (Mommsen, StR 1,11f). Der Dienst oder die A.stellung eines öffentlichen Beamten wurde auch officium genannt (Suet. vit. Aug. 37; Dig. 11, 4, 3). Als allgemeine Bezeichnung für den niederen Beamtenstand bürgert sich der Ausdruck officium im Laufe des Prinzipats ein. Das einzelne Mitglied eines officium heißt dann officialis mit dem Zusatz des Titels seines Vorgesetzten oder seines A.bereiches (ebd. 36, 4, 5: officialis praefecti; 12, 1, 34: officialis praesidis). Durch Gesetzgebung des Diokletian werden die officia des Spätreiches neu geregelt, insbesondere Dienststellung, Dienstzeit, Pflichten u. Rechte der officiales festgelegt (vgl. A. E. R. Boak, Art. Officium: PW 17, 2 [1937] 2049f). Das Christentum hat diese Termini nicht aufgegriffen, kennt aber die entsprechenden griechischen Äquivalente, die Ehrenstellung (τιμή) u. Machtbefugnisse (ἀρχή) des A. zum Ausdruck bringen.

III. Τιμή. Im NT erscheint τιμή selten in der Bedeutung von A., Ehren-A. (so im profanen Griechisch: Herodt. 1, 59, 6 u.ö.; Plat. resp. 8, 549c; Xen. inst. Cyr. 1, 3, 9 u.a.; Schneider 170f). Dieses Wort bringt zum Ausdruck, daß das A. eine besondere Würde hat. Obwohl das NT diese Bedeutung von τιμή kennt (Hebr. 5, 4 nennt das hohepriesterliche A. eine τιμή), wird es nicht als umfassende A.bezeichnung eingeführt. Die Mahnungen, einander die schuldige Ehrerbietung zu erweisen (Rom. 12, 10; 1 Petr. 3, 7; dem Staat gegenüber: Rom. 13, 7; 1 Petr. 2, 17) zielen auf eine Grundordnung menschlicher Existenz u. auf eine besondere Wertschätzung des Christen aufgrund seiner Teilhabe an der δόξα Christi (ebd. 1, 7; 1 Cor. 12, 23f; zum Zusammenhang von δόξα u. τιμή in den christologischen Aussagen des 2 Petr. u. Hebr. vgl. Schneider 175/7). Das A. wird hier nicht als eine besondere, aus der Gemeinde heraushebende Ehrenstellung betrachtet. Dies gilt auch für Phil. 2, 29, wo es um die persönliche Ehre des Epaphroditus geht, nicht um eine Sonderstellung. Einzig umstritten ist 1 Tim. 5, 17. Da τιμή auch ,Honorar', ,Auszeichnung', ,Belohnung' bedeuten kann (Schneider 170), wird im Zusammenhang mit dem 1 Tim. 5, 18 folgenden Schriftbeweis τιμή von einigen Forschern hier in diesem Sinne interpretiert (Überblick über den Stand der Kontroverse bei Rohde 90). Andere verstehen den Ausdruck ,doppelte Ehrerbietung' als Steigerung der Würdestellung. Neben der dem Ältesten aufgrund seines Alters zukommenden Ehre (im ursprünglichen Sinne von τιμή) wird ihm eine besondere Würde des A. zuteil. In jedem Fall unterstreicht dieser Ausdruck hier den amtlichen Charakter des Gemeindedienstes. Vielleicht gilt dies auch 1 Tim. 5, 3 für die Stellung der Witwen. Bei den Apostolischen Vätern erscheint die τιμή deutlich als ehrenvolle Auszeichnung der A.träger (Friedrich 69). Did. 4, 1 wird die Ehrenstellung abgeleitet aus der Tatsache, daß der A.träger Lehrer des (ehrwürdigen) göttlichen Wortes ist. Die Didache nennt (15, 2) die Gemeindebeamten οἱ τετιμημένοι ὑμῶν. 1 Clem. 21, 6 gebraucht diese Bezeichnung in bezug auf die Presbyter u. nennt das Gemeinde-A. allgemein ἡ τετιμημένη λειτουργία (ebd. 44, 6). Bei Ignatius wird die dem Bischof erwiesene Ehre als Erfordernis vor Gott betrachtet (Smyrn. 9, 1; Magn.

13, 1). Das bedeutet, daß das A. als solches auch ohne Ansehen der Person des A.inhabers zu ehren ist.

IV. 'Ἀρχή, ἐξουσία. Zur Bezeichnung der A.vollmacht, der mit dem A. verbundenen exekutiven Gewalt, verwendet das klass. wie das hellenist. Griechisch den Ausdruck ἀρχή, die stets einen Primat bezeichnet. Auch in der LXX heißt ἀρχή (fast stets in Übersetzung von hebr. rō'š) Herrschaft, Macht, Machtstellung, somit auch Beamtenposten (Gen. 40, 13. 20f), führende Stellung (1 Chron. 26, 10), A.person (Neh. 9, 17; Hos. 1, 11) im Sinne von Anführer oder Oberhanpt (G. Delling, Art. 'Ἀρχή κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 479). 4 Macc. 4, 15 bezeichnet ἀρχή die Königsherrschaft, 2 Macc. 4, 50 u. 4 Macc. 4, 17 das A. des Hohenpriesters. Auch leitende Staats-Ä. werden in der LXX (ebd. 8, 7) u. im NT (Lc. 12, 11: Behörde; ebd. 20, 20: Statthalter; Tit. 3, 1: Obrigkeit) so bezeichnet. Ebensowenig wie τιμή wird aber auch dieser Ausdruck für die christl. Gemeinde-Ä. gebraucht. An den genannten Stellen des NT steht ἀρχή immer im Zusammenhang mit ἐξουσία, einem Ausdruck, der auch alleinstehend Macht u. obrigkeitliche Behörde bedeuten kann (Mt. 9, 8; Lc. 7, 8; Rom. 13, 1). Dieser Terminus wird von Paulus auch auf seine Wirksamkeit als Apostel bezogen (2 Cor. 10, 8; 13, 10). Der grundlegende Unterschied zu ἀρχή besteht darin, daß ἐξουσία nicht eine qua A. zukommende Machtbefugnis (δύναμις, κράτος, ἰσχύς) beinhaltet, sondern ein vom eigentlichen Inhaber der Macht gewährtes Recht, eine Freiheit, Erlaubnis, Vollmacht ausdrückt (W. Foerster, Art. 'Ἐξουσία κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 559). Elemente dieser Bedeutung finden sich auf lateinischer Seite in potentia, potestas, libertas, licentia. Im profanen Griechisch erscheint der Ausdruck erst später als ehrende Anrede für einen A.träger (PFlor. 86, 19f [1. Jh. nC.]: προῆλθον ἐπὶ τῆς σῆς ἐξουσίας; POxy. 1103, 3 [360 nC.]). Charakteristisch für seine Verwendung im NT ist der Akzent auf der Herleitung jeglicher Vollmacht von Gott. Da alles vom Willen Gottes umfaßt ist, dient ἐξουσία zur Deutung des gesamten Weltgeschehens (selbst der Herrschaftsbereich des Satans ist eine von Gott zugeteilte Vollmacht: Act. 26, 18; Col. 1, 13). Die Vollmacht des Apostels ist insbesondere deshalb eine abgeleitete, da Christus als der eigentliche Träger göttlicher Bevollmächtigung zugleich der Ursprung apostolischer Sendung ist. Der Apostel kann seine Macht nicht willkürlich gebrauchen, sondern bleibt in allem an den Herrn gebunden. Das A. ist keine institutionell eigenständige Rechtsstellung, sondern geistgeschenkte Beauftragung.

V. Διακονία. Im Unterschied zum öffentlich-amtlichen Charakter der bisher behandelten Termini bezeichnet der im NT häufig anzutreffende Ausdruck διακονία einen ganz persönlich erwiesenen Dienst. Im profanen Griechisch ist das Wort nicht häufig u. tritt meist auf in der Grundbedeutung ,bei Tisch dienen' (Belege s. Beyer 81) oder weitergefaßt ,für den Lebensunterhalt sorgen' (in diesem Sinne auch Lc. 10, 40; Act. 6, 1). Von hier aus erklärt sich die allgemeine Bedeutung ,Dienst'. Im griech. Denken gilt das Dienen, soweit es nicht die Polis betrifft, als eines Mannes unwürdig (Brandt, Dienst 30). Der vollkommenen Entfaltung des Individuums widerstreitet in den Augen des Griechen die selbstlose Hingabe an den anderen. Diese Auffassung bleibt auch bei Aristoteles u. im Hellenismus erhalten (Beyer 82). – Für das oriental. Denken ist das Dienen keine erniedrigende Verhaltensweise, wenn der Dienst einem Würdigen gilt. Im Judentum war insbesondere das Verhältnis des Menschen zu Gott als Dienstverhältnis selbstverständlich, u. daneben stand das Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19, 18). Die LXX gebraucht aber nicht das Verb διακονεῖν, sondern übersetzt 'āvad mit δουλεύειν bzw. dort, wo es im kultischen Sinne gebraucht wird, mit λατρεύειν, seltener mit λειτουργεῖν (vgl. K. H. Rengstorf, Art. Δοῦλος κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 268/72; Strathmann 225/8; ders., Art. Λατρεύω κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 59/62). Im Frühjudentum wurde bes. unter pharisäischem Einfluß das Dienen auch als religiös verdienstliches Handeln qualifiziert u. damit in die Nähe guter Werke gerückt. So hatte schon Simon der Gerechte (Hoherpriester aus der Zeit Alexanders d. Gr.) zum Spruch: ,Auf drei Dingen steht die Welt, auf der Torah, dem (Gottes-)Dienst u. den Erzeigungen des Wohlwollens' ('Abot 1, 2). Antigonos v. Socho (frühes 2. Jh. vC.), einer der Nachfolger in der Traditionskette, überliefert den Spruch: ,Gleicht nicht Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten' (ebd. 1, 3). Und auch im Talmud heißt es: ,Übe die guten Handlungen um ihrer selbst willen u. rede von ihnen in selbstloser Absicht; mache sie nicht zur Krone, dich

damit zu schmücken, u. nicht zum Beil, damit zu spalten‘ (bNedarim 62a). – Bei Josephus erhält διακονεῖν neben der profanen Wortbedeutung den Sinn ‚Priesterdienst leisten‘ (ant. Jud. 7, 365; 10, 72). – Einen neuen Stellenwert erhalten διακονεῖν u. διακονία im NT. Sie werden zum Inbegriff der Nachfolge Jesu. So gebraucht der Hebräerbrief διακονεῖν für den Dienst der Christen untereinander in klarer Unterscheidung vom kultisch-sakralen λειτουργεῖν u. λατρεύειν (Brandt, Wortgruppe 151). In bezug auf das A. ergeben sich daraus folgende Konsequenzen: Jede Tätigkeit für den Aufbau der Gemeinde ist als διακονία zu verstehen (Eph. 4, 11f). Sie ist damit zugleich auch immer Dienst am Evangelium. Das Haus des Stephanas stellt sich in den Dienst der Heiligen (1 Cor. 16, 15). Timotheus u. Erastus sind διακονοῦντες bei der Verkündigung des Evangeliums (Act. 19, 22). Der Glaube selbst ist in paulinischer Sprache διακονία τοῦ πνεύματος, διακονία τῆς δικαιοσύνης (2 Cor. 3, 7/9). Daraus ergibt sich, daß die Ausübung bestimmter Aufgaben in der Gemeinde unter der Bezeichnung διακονία zusammengefaßt werden: der Dienst des Apostels (Rom. 11, 13; 2 Cor. 4, 1; 6, 3f; 11, 8; Act. 1, 17. 25; 20, 24; 21, 19; 1 Tim. 1, 12) u. des Evangelisten (Act. 6, 4; 2 Tim. 4, 5), die Tätigkeit in der Caritas (1 Cor. 12, 28) u. die Liebesgabe für die Schwestergemeinde (Rom. 15, 30f; 2 Cor. 8, 1/6; 9, 1. 12f). Rom. 12, 7 wird διακονία zwischen προφητεία u. διδασκαλία genannt u. damit in seiner eigenen, auf die Fürsorge im Auftrag der Gemeinde bezogenen Bedeutung hervorgehoben. Insbesondere aber heißt διακονία auch ‚Dienst am Wort‘. Wie Mose zur Bezeugung der Offenbarung zum Diener wurde (Hebr. 3, 5), ist auch der Apostelдienst bezogen auf das vom Herrn Empfangene (Act. 20, 24). ‚Diener-sein‘ ist verbunden mit dem ‚Alles empfangen-haben‘ (1 Cor. 4, 1/10). Damit ist διακονία Ausdruck dafür, daß die Überbringer der Offenbarung nicht ihre Urheber sind, aber auch, daß ihr Dienst eine besondere Beauftragung voraussetzt (vgl. auch u. Sp. 371f zum παραθήκη-Verständnis; in ähnlicher Bedeutung ist auch der Ausdruck οἰκονομία anzutreffen, der die Treuhänderschaft des A.trägers u. seine Verpflichtung zur Rechenschaftsabgabe betont [so Paulus in bezug auf seinen Aposteldienst: 1 Cor. 9, 17; Col. 1, 25; Eph. 3, 2]). – Eine Weiterentwicklung in Richtung auf die amtliche Verwendung des Ausdrucks διακονία ist bei den Apostolischen Vätern festzustellen. Nach 1 Clem. 40, 5 ist die διακονία Teil der gottgewollten institutionellen Ordnung (von Clemens parallel gebraucht zu λειτουργία u. τόπος). Ignatius verwendet den Ausdruck gerne im Zusammenhang des Diakonen-A. (Magn. 6, 1; Philad. 10, 2), aber auch bezogen auf das Bischofs-A. (ebd. 1, 1). Mit ‚Dienst-A.‘ zu übersetzen ist διακονία auch Herm. mand. 2, 6. – Der besondere A.titel διάκονος, der erst in der Zuordnung zu ἐπίσκοπος seine spezifische Bedeutung erhält, kommt im außerchristl. Griechisch nicht als eigener A.titel vor (zum A. des Diakons vgl. Th. Klauser: o. Bd. 3, 888/909; H. Leclercq, Art. Diacre: DACL 4, 1, 738/46; Lemaire 31/5; Colson).

B. Funktionen. I. Leitung, Vorstand. a. Heidn. Antike. Das A. ist seinem Wesen nach auf eine Gemeinschaft u. eine bestimmte verfaßte Organisation dieser Gemeinschaft bezogen, in der das A. seinen Ort hat u. von der seine Träger ihre Rechte u. Pflichten herleiten. In der griech. Antike entwickelt sich eine politische Organisation mit den entsprechenden amtlichen Strukturen erst in der klass. Zeit der fortgeschrittenen Demokratien. Die Polis kannte eine Vielzahl militärischer Ä., Ä. für die verschiedenen Zweige der Finanzverwaltung, richterliche A.kollegien u. Ä. mit polizeilichen oder sonstigen Aufsichtsfunktionen. Die A.träger unterstanden der dauerhaften Aufsicht des Rates u. konnten jederzeit abgesetzt werden. Demgegenüber waren die mit einem imperium ausgestatteten A.träger des republikanischen Rom (Konsuln, Prätoren, Censoren) Inhaber einer Leitungsfunktion, die sie in jeder Beziehung zu Vorgesetzten des Bürgers machte. Der Magistrat besaß volle Souveränität in seinem A.bereich u. für die Dauer seiner A.zeit. Er vertrat den Staat sowohl gegenüber den Göttern wie gegenüber den Menschen. Der jeweiligen A.befugnis korrelierte das Recht auf die entsprechenden Auspizien (s. Mommsen, StR 1, 76/116). Der eigentliche Kern der obersten Beamtengewalt war der militärische Oberbefehl, so daß die militärischen Befugnisse (selbst bzgl. der A.-führung domi) konstitutiv dem A. zugehörten. – Im gemeingriech. Sprachgebrauch wird der A.träger ἄρχων (im Gegensatz zu ἰδιώτης) genannt (der Terminus steht auch im engeren Sinne für die Magistrate). In der klass. Antike gehörte zu den Aufgaben der Archonten, abgesehen von sakralen u. repräsentativen Pflichten, die Ausrichtung der *Feste u. die

Rechtspflege (vgl. v. Schoeffer, Art. Archontes: PW 2, 1 [1895] 565/99). Im religiösen Bereich bedurfte es der A.träger zur regelmäßigen Besorgung des Kultes. Eine ausgeprägte Idee des Priestertums ist bei den Griechen allerdings nicht anzutreffen. Verschiedene kultische Obliegenheiten des Familienoberhauptes gehen in der Zeit der monarchischen Verfassung auf die Könige über. Allmählich bildet sich ein Kodex der Rechte u. Pflichten des Priester-A. aus. Die Vielzahl der Heiligtümer u. die Verflechtung des Priester-A. mit den jeweiligen sozialen Institutionen bedingt eine mannigfaltige Entwicklung. Das politische u. private Leben der Kultbeamten unterschied sich nicht von dem der Mitbürger. Auch eine sonst den Berufsstand kennzeichnende Vorbildung existierte nicht. ‚Zum Priester ist jedermann gut genug' (Isocr. or. 2, 6). Das hängt mit ihrer begrenzten Aufgabenstellung in der Frühzeit zusammen, solange die Leitung des Heiligtums ausschließlich die Kenntnis des Rituals erfordert. Lehraufgaben oder ‚seelsorgliche' Aufgaben gibt es keine. In homerischer Zeit spielen die Priester auch keine bedeutende Rolle. Die Bezeichnungen ἱερεύς u. ἀρητήρ verweisen auf ihre Aufgabe, Opferhandlungen u. Opfergebete zu verrichten. Die Pflege des Kultus liegt aber nicht ausschließlich in ihrer Hand (Stengel, Kult.[3] 31). Das Priester-A. wird auch häufig von *Frauen versehen oder ein Heiligtum von Priestern u. Priesterinnen gemeinsam verwaltet. Hinsichtlich des Alters waren die Gepflogenheiten so verschieden, daß sowohl von Kindern (Paus. 2, 33, 2; 7, 26, 3; 8, 47, 2; 10, 34, 4) als auch von Greisen (ebd. 6, 20, 2; Plut. vit. Num. 9,5) in diesem A. berichtet wird (über Keuschheits-, Speise- u. Reinheitsgebote vgl. Stengel, Kult.[3] 35). Die A.dauer war teils lebenslänglich, teils auf ein Jahr befristet. Das röm. Prinzip der Kollegialität hatte in Griechenland im allgemeinen keine Bedeutung (vgl. aber Nilsson, Rel. 2[3], 81). Mit Ausnahme einiger griech. Vereine in Rom ist nirgends ein Priesterkollegium anzutreffen, sondern stets von einem leitenden priesterlichen Vorsitzenden die Rede (Poland 339). Abgesehen von den Priesterinnen, deren Tätigkeit (soweit bekannt) auf den Kultus beschränkt war, ist der priesterliche Beamte im Kultverein auch für die Leitungsaufgaben zuständig, insbesondere bei der Regelung der Vereinsverfassung, in Verwaltungs- u. Finanzangelegenheiten. An den Priester gehen die Aufnahmegesuche von Beitrittswilligen, er beruft Versammlungen ein u. führt dabei den Vorsitz. Man erstattet bei ihm Anzeige, um durch ihn in der Versammlung Strafantrag zu stellen. Alle diese Pflichten können auch anderen A.trägern delegiert werden. Die Vielfalt der Vereinssatzungen, Bräuche u. A.-titel ist so groß, daß Verallgemeinerungen nicht möglich sind (eine Auflistung der häufigsten Titel: ebd. 351/71). – Während bei den Griechen der Priester häufig zugleich Oberhaupt von Vereinen u. Gemeinschaften ist, da in der griech. Welt geistliche u. weltliche Funktionen stets einen Zusammenhang darstellen (vgl. ebd. 340/2), unterscheidet das röm. Recht deutlich zwischen Magistratur u. Priester-A. Das röm. Sozialwesen ist insbesondere charakterisiert durch seinen spezifischen Sinn für Ordnung. Spätestens seit dem 3. Jh. vC. wurde größter Wert darauf gelegt, die Rechte u. Pflichten jedes A.trägers so präzis wie möglich zu umschreiben. Jede A.-handlung mußte nach festen Formen abgewickelt werden. Der geringste Formfehler machte sie ungültig. So entsteht ein vollständiges kasuistisches System des sakralen u. profanen Rechts, das durch die doppelte, sorgfältig aufeinander abgestimmte Hierarchie der Magistraturen u. der Priestertümer repräsentiert wird (Gigon 25). Magistratus bezeichnet sowohl das ordentliche, vom Volk durch Wahl verliehene A. als auch den A.träger (Kübler, Magistratus aO. [o. Sp. 355] 400). Die Magistratur gehört der republikanischen Zeit an. In der Staatsverfassung des Augustus wurde sie beibehalten, unter dem Dominat gab es nur noch Konsuln u. Prätoren, deren Ä. aber ohne jede politische Bedeutung waren. Die Beamten sind Volksvertreter, beauftragt, den Willen des Volkes in die Tat umzusetzen. Ein Teil ihrer Befugnisse ist ihnen durch ihre potestas eingeräumt, die mit dem A. verbunden ist. Für diese Ä. gilt der Grundsatz, daß sie nur auf Zeit verliehen werden dürfen (Cic. rep. 2, 31, 54; Aug. civ. D. 5, 12). Die städtischen Ä. werden zudem immer mehreren Personen zugleich verliehen. Die A.dauer der regelmäßigen republikanischen Ä. beträgt ein Jahr, woraufhin der A.träger im allgemeinen ins Privatleben zurücktreten muß. Im Gegensatz hierzu wird das Priester-A. überwiegend lebenslänglich zugeteilt. Auch der republikanische Grundsatz der Volkswahl gilt für die Priester nicht. Ihre Ergänzung geschieht teils durch Entscheid des Oberpontifex (Vestalinnen u. Flamines), teils durch Kooptation

(Pontifices u. Auguren; Latte 394f; vgl. u. Sp. 381/5). Gegen Ende des 3. Jh. werden zunächst das A. des Pontifex Maximus, später alle Priesterkollegien durch Wahl (17 der 35 Tribus) besetzt (Mommsen, StR 2, 29; zu den einzelnen Ä. innerhalb der röm. Priesterschaften vgl. Latte 394/411). Die röm. Staatspriester werden nicht als Vermittler zwischen Gottheit u. Mensch betrachtet, sondern gelten als Organe der öffentlichen Verwaltung in der Ausführung der laufenden, der Gemeinde obliegenden Leistungen an die Gottheit u. in der Wahrung der für den Verkehr mit der Gottheit maßgebenden Traditionen u. Satzungen. Die ursprüngliche Inkompatibilität von Magistratur u. Priester-A. bleibt streng nur für die höheren Ä. erhalten. Höher gewertet als die Magistraturen werden die Priester-Ä. erst in der Kaiserzeit (Wissowa, Rel.[2] 480; Ladage 93/102).

b. Christentum. Leitungsaufgaben gehören auch zum christl. Gemeinde-A. Die Funktion des ,Vorstehers' ist angesprochen Rom. 12, 8; 1 Thess. 5, 12; 1 Tim. 5, 17. Als eigentlicher Titel erscheint dieser Ausdruck jedoch nicht. Rom. 12, 8 ist die Rede von demjenigen, ,der vorsteht', aber eine Anrede als ,Ältester' oder ,Bischof' fehlt. Über den Inhalt dieser Tätigkeit ist von dieser Stelle aus nichts zu entscheiden. 1 Thess. 5, 12 wird das Vorstehen mit ,Zurechtweisen' in Zusammenhang gebracht (auch Rom. 12, 8 sind ,Vorstehen' u. ,Ermahnen' nebeneinandergestellt). Die Hinzufügung ,vorstehen im Herrn' bezeichnet die Rückbindung der Leitungsvollmacht an Christus ebenso wie die Legitimität des Leitungsanspruches. 1 Tim. 5, 17 wird das Vorstehen den ,Ältesten' zugesprochen. Vom ,Vorsteher' werden Eifer in der A.führung (Rom. 12, 8) u. unermüdliche Arbeit (1 Thess. 5, 12; 1 Tim. 5, 17) verlangt. Anstelle der προιστάμενοι ist Hebr. 13, 7. 17. 24 von den ἡγούμενοι die Rede. Die Verwendung dieses Ausdrucks in 1 Clem. 1, 3 u. das sonstige Fehlen von A.bezeichnungen im Hebräerbrief legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um einen Titel handelt (vgl. Michaelis 119/23; gegenteiliger Auffassung ist Harnack 47). Nach Hebr. 13, 7 kommt den ἡγούμενοι die Aufgabe der Verkündigung zu. Ebd. 13, 17 verlangt den *Gehorsam der Gemeinde ihren Leitern gegenüber. Die Ausgestaltung des Leitungs-A. ist als Folge organisatorischer Notwendigkeiten anzusehen, die zugleich auch die Voraussetzung dafür waren, daß die Institution des Presbyterats in die christl. Gemeinde übernommen wurde. Schon die Wahl der Sieben (Act. 6, 1/6) ist ein Indiz dafür, daß organisatorische Probleme besondere Dienste erforderlich machten. Der Rückgriff der Urgemeinde auf das vertraute jüd. Presbyter-A. (vgl. G. Bornkamm, Art. Πρέσβυς: ThWbNT 6 [1959] 651/80) ist ein naheliegender Schritt. Damit werden zugleich aber auch rechtlich-institutionelle Vorstellungen übertragen, die sich aus den organisatorischen Zwängen allein nicht ableiten lassen. Von Campenhausen (A. 83) sieht in der Presbyterverfassung der Urgemeinde ,die erste, entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung eines im engeren Sinne 'amtlich'-kirchlichen Dienstes überhaupt'. Es wird heute nicht mehr bezweifelt, daß das Presbyter-A. seinen Ursprung im jüd. Ältesten-A. hat. Als Mitglieder des Synhedriums hatten die Jerusalemer Presbyter amtliche Bedeutung weit über Jerusalem hinaus (vgl. Kötting 26f). Das Presbyter-A. wird in der Jerusalemer Gemeindeleitung sicher erst nach dem Ausscheiden der Apostel analog zur jüd. Gemeindestruktur eingerichtet worden sein u. in ihren Aufgaben auch weitgehend dem jüd. Muster entsprochen haben. Jedenfalls üben die Presbyter in Jerusalem keine kultischen u. keine Verkündigungsfunktionen aus (ebd. 43). Nach Lukas ist die Gesamtverantwortung für die Gemeinde dem Presbyter-A. auferlegt. Die Presbyterordnung gilt ihm als grundlegende A.verfassung. Das Presbyter-A. gehört ,zur Wesensstruktur der nachapostolischen Kirche' (H. Schürmann, Das Testament des Paulus für die Kirche: ders., Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zu den synopt. Evangelien [1968] 339). Die Presbyter treten nach der Apostelgeschichte immer im Kollegium auf. In Jerusalem gruppieren sie sich um die Apostel bzw. um Jakobus. Ihnen obliegen Seelsorge, Caritas u. Finanzverwaltung. Wo von der Einsetzung ins A. gesprochen wird (Act. 14, 23), werden sie zur Leitung der Gemeinde bestellt. Die Gesamtverantwortung wird besonders ebd. 20, 17/38 betont. Der 1. Petrusbrief weist in Form der Paränese auf dieselben Pflichten hin. Die Aufforderungen, ihr A. nicht gewinnsüchtig auszuüben (5, 2) u. nicht herrschen zu wollen (5, 3), deuten Verwaltungs- u. Entscheidungsfunktionen an. Weiter entfaltet ist die umfassende Leitungsaufgabe der Presbyter im 1. Clemensbrief. Hier wird die Verwaltung, Entgegennahme u. Verteilung der Gaben im Zusammenhang der kultischen Funktionen

gesehen u. die Disziplinargewalt hervorgehoben. In den Pastoralbriefen wird den Presbytern das ‚Vorstehen' pointiert zugesprochen (1 Tim. 5, 17). Diese Aufgaben werden aber nicht allein den Presbytern auferlegt, sondern diesen zusammen mit dem Bischof u. in Unterordnung unter ihn. Gerade im Bereich der Leitungsaufgaben wird die Kollegialität betont, einerseits der Presbyter untereinander, andererseits in gemeinsamer Abhängigkeit vom Episkopen. Wo Presbyter- u. Episkopenordnung sich verbinden, verschmelzen sie zu einer Art kurialer Struktur. Ignatius versteht das Presbyterium als Ratsversammlung um den Bischof (Philad. 8, 1; Magn. 6, 1; Trall. 3, 1). Gerade darin hat der Presbyter Anteil am A. des Episkopen. Bei Irenäus, Clemens u. Origenes wird deutlich, daß die Leitungsgewalt von grundsätzlich gleicher Art ist u. lediglich ein gradueller Unterschied besteht (vgl. Zollitsch 212/4. 219/21. 222_{57}). – Nicht mit spezifischen Leitungsaufgaben beauftragt war die Stellung der Propheten u. Lehrer. In der antiochenischen Gemeinde (Act. 13, 1/3) wird ihre Funktion angegeben als λειτουργεῖν, *Fasten u. Beten (ebd. 13, 2f). Es ist eine unbelegbare Behauptung, diese Propheten u. Lehrer seien amtlich eingesetzt worden (so J. Dauvillier, Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident 2 [Paris 1920] 258f). Es handelt sich eher um Gemeindedienste in einer Übergangssituation zur amtlichen Gemeindestruktur hin. Dahingehend weist besonders die Ausdrucksweise der Didache, in der die Gemeinden zur Wahl von Episkopen u. Diakonen aufgefordert werden, die ihnen den Dienst der Propheten u. Lehrer leisten sollen (15, 1). Sie spiegelt damit deutlich den Prozeß der selbständigen Organisation der Gemeinden wider. Leitungs-A. u. freie Dienste stehen nicht in Konkurrenz zueinander. Did. 11 regelt die Aufgaben u. Rechte des Leitungs-A. u. läßt den gleichzeitigen Einfluß von Propheten u. Lehrern deutlich werden. Martin (66) sieht die Gleichzeitigkeit von freien Diensten u. amtlichen Leitungsfunktionen begründet in der missionarischen Situation der Gemeinde. Auch kultische Funktionen des Gemeinde-A. lassen sich aus der Didache erschließen. Nach Hermas, dessen ‚Hirt' als Schulprodukt verschiedene Traditionen zusammenfaßt u. sowohl ‚Vorsteher' (vis. 2, 2, 6; 3, 9, 7), ‚Presbyter, die der Kirche vorstehen' (ebd. 2, 4, 3; vgl. 3, 1, 8), als auch Episkopen u. Diakone (ebd. 3, 5, 1; sim. 9, 26, 2. 27, 2) erwähnt (ebenso Apostel, Lehrer u. Propheten: vis. 3, 5, 1; sim. 9, 15, 4. 16, 5. 17, 1. 19, 2. 25, 2; mand. 12), sind die Gemeindeleiter verantwortlich für die Belehrung u. die Kirchenzucht (vis. 3, 9, 10). Ebenfalls sind sie zuständig für die Gemeindecaritas (sim. 9, 13, 5f. 27, 2; vgl. 9, 26, 2). Auch im Polykarpbrief werden den Presbytern Hirten-, Lehr- u. karitative Funktionen sowie disziplinäre Aufgaben zugesprochen (6, 1). Die Leitungs- u. Vorsteherfunktion wird durchgängig auch als Hirtendienst bezeichnet. Aufschluß über das frühchristl. A.verständnis kann darum auch vom Bild des Hirten her erwartet werden. – Im NT findet sich der Hirtentitel in den Christusprädikationen (1 Petr. 2, 25; 5, 4; Hebr. 13, 20; zur sog. Hirtenrede Joh. 10 vgl. Jeremias 493/6). Die Bezeichnung der Gemeindeleiter als Hirten ist von dieser ntl.-christologischen Prägung des Titels her zu verstehen (vgl. W. Jost, ΠΟΙΜΗΝ. Das Bild vom Hirten in der bibl. Überlieferung u. seine christologische Bedeutung [1939]). Das babyl.-assyr. Herrschermotiv im Hirtenbild tritt hier ganz zurück gegenüber dem Gedanken der Fürsorge u. der Sammlung. Die Gemeindeleiter werden Eph. 4, 11 als Hirten bezeichnet, jedoch nicht im Sinne eines festen A.titels. Die ποιμένες bilden zusammen mit den διδάσκαλοι die Gruppe derjenigen, die Dienst in der Einzelgemeinde tun (Jeremias 497). Es läßt sich daraus allerdings keine Identität der beiden Tätigkeiten ablesen (Nauck 202_{12}). Act. 20, 28 bezieht ποιμαίνειν auf die Episkopen, 1 Petr. 5, 1 u. Act. 20, 17 auf die Presbyter. Daß regelmäßig Gemeindeleiter so bezeichnet werden, entspricht dem Verständnis der Gemeinde als ποίμνιον. Die Aufgabe der Hirten ist die Fürsorge für die Gemeinde (ebd. 20, 28; 1 Petr. 5, 2/4), das Suchen der Verlorenen (Mt. 18, 12/4) u. die Abwehr von *Häresie (Act. 20, 29f). Die Vorstellung vom Hirten-A. der kirchlichen A.-träger findet sich weiterhin bei Clemens, Ignatius, Polykarp, Hermas, in der Apostolischen Kirchenordnung u. den Constitutiones apostolorum. Clemens bezeichnet zwar nicht die A.träger selbst als ποιμένες, deren Tätigkeit aber als λειτουργεῖν τῷ ποιμνίῳ (1 Clem. 44, 3). Die Vorliebe für den ποίμνιον-Begriff gründet in der darin enthaltenen Verbindung eines pneumatischen Kirchenverständnisses der Christuszugehörigkeit mit einer empirisch-institutionellen Komponente (Gerke 52). Die Tätigkeit des A.trägers ist λειτουργεῖν in Zu-

ordnung zu einer konkreten Gemeinde (vgl. auch 1 Clem. 16, 1; 54, 2; 57, 2). Bei Ignatius stehen ἐπίσκοπος u. ποιμήν als Äquivalente nebeneinander (Ign. Rom. 9, 1; Philad. 1, 1f). Polykarp ermahnt die Presbyter, die Verirrten zurückzubringen (ep. 6, 1). Auch diese Ausdrucksweise weist auf das Hirten-A. hin (vgl. Bauer 289f). Herm. sim. 9, 31, 5f werden die Gemeindeleiter als Hirten angesprochen (vgl. Dibelius 639). Vermutlich sind hier streitende Presbyter gemeint, an die sich seine Mahnung richtet. Im übrigen ist regelmäßig eine Zusammengehörigkeit der Wortstämme ποιμαν- u. ἐπισκοπ- festzustellen. Die Apostolische Kirchenordnung bezeichnet die Episkopen als Hirten (18 [TU 2, 1, 233, 22/4 Harnack]), das A. des Episkopen als τόπον τὸν ποιμενικόν (22 [236, 1f]). Die Constitutiones apostolorum weisen diesen Zusammenhang sechsmal auf (2, 1, 1. 6, 5. 20, 8. 28, 2. 42, 1. 43, 3 [Funk, Const. 1, 31. 39. 75. 109. 133. 137]). Die enge Verbindung von ἐπίσκοπος u. Hirten-A. qualifiziert das urchristl. A.verständnis als Fürsorge u. schützende Hilfe. Das A. ist nicht reine Verwaltungsaufgabe, sondern seelsorgliche Verpflichtung. Ein bloß äußerliches Beamtentum ist damit abgewehrt. Wieweit immer der Episkopos-Titel (vgl. H. W. Beyer/H. Karpp, Art. Bischof: o. Bd. 2, 394/407) bestimmt sein mag durch Vorbilder aus dem profanen Bereich (H. W. Beyer, Art. Ἐπισκέπτομαι κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 596/8), für seine Verwendung im christl. Raum ist die theologische Bestimmung vom Hirtenbild her ausschlaggebend. Der größte Einfluß wird hier ausgehen vom atl. Bild der Hirtensorge Jahwes in der Trostprophetie der Verbannungszeit (Jes. 40, 11; Hes. 34, 11f). Dieses Bild der Hirtensorge ist tief im Bundesgedanken verwurzelt (Schnackenburg 252). Gott selbst ist für seine Herde verantwortlich. In der Zeit des Exils steigert sich die Sehnsucht nach dem messianischen Hirten. Diese Erwartung erfüllt sich in Jesus Christus (vgl. Mc. 6, 34; 14, 27 par.; Joh. 10). Das urchristl. Vorsteher-A. bezieht sich auf dieses Hirten-A. Christi. In der Bestellung des Simon/Petrus zum Hirten wird die Stellvertreterfunktion u. die Übertragung der von Jesus selbst wahrgenommenen Hirtensorge auf die Apostel ausgesprochen. Die urchristl. Presbyter, durch apostolische Autorität eingesetzt (Act. 14, 23; 1 Tim. 5, 22; Tit. 1, 5), führen dieses A. weiter in Verantwortung gegenüber dem eigentlichen Hirten, dem Erzhirten (1 Petr. 5, 4) Christus. Daran wird auch die eschatologische Vorläufigkeit u. die unbedingte Rückbindung des A. an Gott deutlich (vgl. H. Emonds, Art. Abt: o. Bd. 1, 54).

II. Lehre, Überlieferung. a. Heidn. Antike. Eine Verbindung von A. u. Lehre tritt in der Antike auf im Zusammenhang mit den Aufgaben, in denen es um die Bewahrung der Tradition geht. Während das Judentum zunächst nur unreflektiert die heilige Überlieferung als selbstverständliche religiöse Praxis kannte (wenn auch zwischen konservativ [zB. sadduzäisch] u. eschatologisch [zB. pharisäisch] eingestellten Kreisen Uneinigkeit darüber bestand, was über die Torah hinaus als heilige Überlieferung zu gelten habe), tritt der Begriff der Tradition in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus in das Stadium theoretischer Analyse. Der Einfluß griechischen Denkens begründet im Judentum ein neues Verständnis von παράδοσις als Bezeichnung für das altjüd. ungeschriebene Gesetz (vgl. u. Sp. 369f). Nach Ausbildung des Kanons suchte man 70 nC. die novellierende Interpretation u. Praxis als gültigen Gotteswillen darzustellen u. deklarierte so neben der schriftlichen auch eine gleichwertige mündliche Überlieferung (vgl. J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 122/8; Urbach 286/314. 814/25). Der hellenist. Traditionsgedanke wirkt sich aber auch unmittelbar auf die frühchristl. Begriffsbildung aus. In seinem sakralen Bedeutungsgehalt entstammt der Ausdruck παράδοσις der griech. Mysterienreligiosität u. ist terminus technicus für die feierliche Überlieferung des ἱερὸς λόγος an den Einzuweihenden. Diese Form der Weitergabe bindet den einzelnen zurück an den Begründer der Mysterien, der die ursprüngliche Offenbarung empfangen hat. Auch die Neuplatoniker übernahmen in Anlehnung an diese Vorstellungen die Begriffe παράδοσις u. διαδοχή in ihren Sprachgebrauch, um die Rückbindung an die Autorität der großen Denker der Vergangenheit sicherzustellen. Platon selbst wurde als Schüler des Pythagoras u. beide als Tradenten ägyptisch-priesterlichen Gedankengutes dargestellt (Zeller 3, 1[5] [1923] 17. 22f). Um die Unversehrtheit der ursprünglichen Lehre zu garantieren, bedurfte es entsprechender Institutionen. Das antike philosophische Schulwesen gründet auf diesem Gedanken (vgl. Deneffe 8f). Auch in der antiken Philosophie werden, wie später im Christentum in Form von *Bischofslisten (vgl. L.

Koep: o. Bd. 2, 407f), ‚Diadochen' aufgezählt.

b. Judentum. Für die Juden wurde die treue Bewahrung des schriftlichen u. mündlichen Traditionsgutes in der ungeheuren Krise des babyl. Exils zur vorrangigen Aufgabe. Waren schon in vorexilischer Zeit die Priester des Heiligtums auch Diener des Wortes, so wurde die Erhaltung u. Auslegung des Überlieferten jetzt zur alleinigen Aufgabe des seiner kultischen Obliegenheiten entledigten Priesterstandes. Neben der neuerlichen Durcharbeitung u. Kodifizierung der mosaischen Gesetzgebung wurde es erforderlich, durch Interpretation u. schriftgelehrte Reorganisation des Sozialwesens die Grundlagen für die Wiederaufrichtung des Reiches zu schaffen. Esra, hervorragender Vertreter der babyl.-jüd. Priesterschaft (Esr. 7, 11. 21), spielt hier in der Zeit der Rückkehr in die Heimat seit 538/37 eine wegweisende Rolle. Über Nehemia u. die priesterliche Dynastie der Zadokiden entwickelt sich die Torah zum religiösen u. politischen Grundgesetz, zur Verfassungsurkunde, zum Credo, zur unantastbaren Überlieferung, an deren Seite später mit ebensolcher Bedeutung die mündliche ergänzende u. erklärende Überlieferung, die *Halachah, tritt. Neben dem Priesterstand entwickelt sich die Institution der Schriftgelehrten, ein eigener Gelehrtenstand, dessen Aufgabe in der je neu zu leistenden Verbindung von Gesetz u. Leben, in der Sicherung der Auslegung des Gesetzes u. seiner Überlieferung besteht (vgl. Ranft 132f). Priestertum u. Schriftgelehrtentum treten um die Zeit der makkabäischen Kämpfe in scharfen Gegensatz zueinander, u. es entstehen genossenschaftlich organisierte Religionsparteien als eigene Form offizieller Repräsentation des Judentums neben oder in Zusammenwirkung mit der kultpriesterlichen Hierokratie. Lehre u. Überlieferung spielen eine hervorragende Rolle im Pharisäismus, einer ausgesprochenen Laienbewegung, deren Führungsschicht aus nichtpriesterlichen Schriftgelehrten besteht (W. Grundmann, Das palästinensische Judentum im Zeitalter zwischen der Erhebung der Makkabäer u. dem Ende des Jüd. Krieges: J. Leipoldt/W. Grundmann [Hrsg.], Umwelt des Christentums[4] 1 [1975] 270/2). Im Unterschied zu den von Priestern geführten essenischen Gruppen haben die Pharisäer nicht mit dem Tempel gebrochen (zur priesterlichen Ordnung der Qumran-Sekte vgl. ebd. 255/7). Unter der Makkabäerherrschaft sind die Schriftgelehrten an Stelle des Geschlechteradels Mitglieder der Gerusie, Älteste (z^eqenîm) geworden. Diesen kommt aufgrund ihrer besonderen Gesetzeskenntnis auch verstärkte Bedeutung als Richter u. theologisch-juristische Ratgeber zu (Sir. 38, 24/39, 11). Trotz ihrer politischen Machtlosigkeit wird ihre Bedeutung seit der Herrschaft des Herodes immer größer. Sie gelten als homines religiosi schlechthin, als Hüter der Tradition. Z^eqenîm ist ihr amtlicher Titel. Dem ordinierten zäqen steht die Anrede Rabbi (in Palästina) oder Rav (in Babylonien) zu (Zucker 174). Seine Autorität beruht in erster Linie auf seinem Ansehen als Gelehrter u. erst dann auf einer eventuell ausgeübten Funktion im Dienst einer Gemeinde (vgl. J. Maier, Das Judentum [1973] 358f). Der zäqen ist ursprünglich kein Beamter irgendeiner Ortsgemeinde, sondern Träger einer Würde, die er aufgrund seines Wissens, seines Könnens u. seines moralischen Verhaltens erhalten hat, wie sich aus den Bestimmungen zur Ordination ergibt. Seine Autorität gegenüber der Gemeinde ist an diese persönlichen Eigenschaften gebunden, somit rechtlich nicht klar zu fixieren. Grundsätzlich ist bei Nichtbewährung im A. darum auch die Absetzung durch den Patriarchen möglich (Zucker 181). Der Gemeinde aber steht das Recht zur Absetzung nicht zu. Ein Hinweis auf ihre öffentlich-rechtliche Stellung in der Kaiserzeit ist aber die Tatsache, daß sie von der Übernahme jeglicher munera befreit sind (Cod. Theod. 16, 8, 2). Über die Form der Berufung oder Bestellung eines zäqen in einer Gemeinde ist keine Klarheit zu gewinnen. Daß ein zäqen zugleich auch das A. eines Gemeindevorstehers übernahm, ist zuweilen vorgekommen, doch im allgemeinen wird Ä.kumulation abgelehnt. Die Befugnisse der Ältesten entsprechen den Aufgaben, die vor ihnen ausschließlich die Schriftgelehrten innehatten: Lehre, Auslegung der Torah, Rechtsprechung. Der zäqen überprüft die Einhaltung des Gesetzes, beaufsichtigt den Gottesdienst (dessen Leitung aber in der Verantwortung des Archisynagogos liegt), er predigt, tritt durch Beten u. *Fasten für die Belange der Gemeinde ein (Belege s. Zucker 184/90). Bewahrung der Überlieferung u. Lehre gehören aber zu seinen vorrangigen Verpflichtungen (zu einzelnen jüd. Ä. vgl. Thoma aO. [o. Sp. 351]).

c. Christentum. Das Urchristentum hat in der Frage der Sicherung der Überlieferung die

Vorbilder des antiken u. jüd. Schullebens aufgegriffen u. den Nachfolgern der Auferstehungszeugen amtliche Beglaubigung abverlangt. Im Judentum hatte die amtliche Ausrüstung durch die Ordination (s. u. Sp. 381/3) den Zweck, das sekundäre Zeugnis des Schülers zu einem nicht minder authentischen als das des ursprünglichen Lehrers zu machen. Dasselbe Problem stellt sich dem Christentum in der zweiten Generation. Die Sicherung der christl. Identität ist zunächst gewährleistet durch das Wort der Auferstehungszeugen selbst. Die ‚Zwölf', Jakobus u. Paulus sind in ihrer Funktion darum auch nicht als A.-träger zu bezeichnen. A.lichkeit gewinnt die Aufgabe der Bewahrung der rechten Lehre (grundsätzlich eine Aufgabe jedes Christen u. der Gemeinde als ganzer) erst in dem Moment, da sie im Falle von Differenzen u. Spaltungen innerhalb der Gemeinde nicht mehr von den Zeugen selbst wahrgenommen werden konnte u. darum einer anderen anerkannten, amtlichen Kompetenz unterstellt werden mußte. Daß dazu das Leitungs-A. des Presbyters herangezogen wurde, begründet Martin (51. 60) mit der langen Tradition des Presbyterats, der festen Verbindung, die dieses A. mit der Gemeinde hatte, u. mit dessen Konsistenzvermögen. Kötting (36f) sieht als Hauptgrund einen Prozeß der Konzentration von Aufgaben auf das Gemeinde-A. unter Zurückdrängen freier, prophetischer Ä. wegen der wachsenden Skepsis gegenüber pneumatischer oder ekstatischer Verkündigung. Alle diese Aspekte sind aber erst dann als Gründe für die Verbindung von Lehr- u. Leitungs-A. in Geltung, wenn die Leitung als Ordnungsauftrag verstanden wird. Auch die Wahrung der Apostolizität der Kirche ist vom Ordnungsstandpunkt aus weniger eine theologische als eine jurisdiktionelle Aufgabe. Darum wird auch die freie, nichtamtliche Lehre weiterhin vorausgesetzt u. erwartet (die A.einsetzung des Timotheus selbst wird in Verbindung gebracht mit prophetischer Erwählung: 1 Tim. 4, 14), u. es entsteht eine Spannung zwischen A. u. Charisma, in der beide aufeinander bezogen werden müssen (vgl. u. Sp. 396/9). Der jurisdiktionelle Aspekt findet seinen Niederschlag besonders im παραθήκη-Verständnis (bzw. attisch: παρακαταθήκη; vgl. Ch. Maurer, Art. Τίθημι: ThWbNT 8 [1969] 152/70, bes. 163. 164₇). Dieser Terminus ist im antiken Rechtsbewußtsein verankert als Verpflichtung des depositarius zur unbedingten fides gegenüber dem Eigner u. treuen Bewahrung des Anvertrauten (zum Depositalrecht im Judentum, im attischen u. röm. Recht vgl. Ranft 191/206). Der Terminus παραθήκη wird im NT dreimal gebraucht: 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14. Während 2 Tim. 1, 12 Paulus derjenige ist, der sein Werk der unbedingten Treue Gottes anvertraut, beziehen sich die beiden anderen Stellen auf die dem Timotheus anvertraute Lehre. Das zu bewahrende Gut bleibt Eigentum eines anderen, doch um so größer ist die Verantwortung des zur Weitergabe Bestellten. Insofern er selbst kein Verfügungsrecht besitzt, wird er ganz zum Verwalter u. Funktionär. Die Presbyter/Episkopen der Pastoralbriefe haben somit neben allgemeinen Leitungs- u. Verwaltungsfunktionen vor allem die ‚gesunde Lehre' zu vertreten u. ihre Gegner zu widerlegen (Tit. 1, 9; vgl. 1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2. 24). Vom Lehrauftrag ist die Leitungsvollmacht darum nicht reinlich zu trennen. Aus der Verpflichtung, fremden Lehren entgegenzutreten (1 Tim. 1, 3), ergibt sich eine Disziplinargewalt (ebd. 5, 19). Die Aufgabe der Lehrtätigkeit ist für das Verständnis des Presbyter-A. allerdings nicht ebenso durchgängig aufgeführt, wie die der Leitung. In den Petrus-, Johannes- u. Ignatiusbriefen ist über Lehraufgaben nichts gesagt. Für den 1. Clemensbrief bleibt umstritten, ob die Betonung des Hirten-A. u. der Disziplinargewalt auch die Lehrtätigkeit umfaßt (dafür halten Gerke 45/7; Gewieß 22; Zollitsch 96). Erst im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit falschen Lehren wird die Bewährung u. Weitergabe der apostolischen Paradosis zum Inhalt des A. Während Lukas für die Presbyter der Jerusalemer Urgemeinde u. die in den paulinischen Gemeinden eingesetzten Presbyter keine Lehrfunktionen erwähnt, wird der Einsatz für die rechte Lehre u. der Kampf gegen die Irrlehre Act. 20, 17/38 als das Charakteristikum des A. betont. Hier handelt es sich um eine als programmatische Paulusrede komponierte A.-charakteristik nachapostolischer Zeit. Unbestritten ist, daß das kirchliche A. seine Ausprägung zu einem nicht unerheblichen Teil als ‚Lehr-A. gegen die Gnostiker' erfahren hat (vgl. v. Campenhausen, A. 118f im Hinblick auf die Pastoralbriefe). Der amtliche Charakter kirchlicher Organisation wird gerade in Abgrenzung vom gnostischen Christentum hervorgehoben (Harnack, DG⁴ 1, 278₂). Andererseits sind auch Gnostiker selbst Inhaber

von Gemeinde-Ä., wie der Montanist Florinus, Presbyter der röm. Gemeinde, der später auf Betreiben des Irenäus aus diesem A. entfernt wurde (frg. 28 [2, 457 Harvey]; Eus. h. e. 5, 15), ebenso der Gnostiker Petrus, der als Presbyter einer palästinischen Gemeinde erwähnt wird (Epiph. haer. 40, 1, 5). Tertullian berichtet allgemein von gnostischer Propaganda auch aus den Reihen der A.träger (praescr. 3, 5. 2), u. Irenäus mahnt entsprechend, auf Lehre u. Lebenswandel zu achten u. nicht allein dem ordo zu vertrauen (haer. 4, 26, 3f). Die *Gnosis (II) steht also keineswegs in einem grundsätzlichen Widerspruch zum A., allein eine konstitutive Bedeutung des A. für die Kirche lehnt sie ab, d. h. eine Auffassung, nach der ohne A. ‚von Kirche nicht die Rede sein kann' (Ign. Trall. 3, 1) u. der A.träger als ‚Mittler zwischen Gott u. seinen Gläubigen' (Didasc. apost. 2, 25, 7 [Funk, Const. 1, 96]) verstanden wird. Die äußere Erscheinung darf nicht für die Sache selbst gehalten werden, das Heil nicht exklusiv an die Institution gebunden sein. Darum richtet sich die gnostische Polemik nicht gegen das A. als solches, sondern gegen ein A.verständnis, das seine Vollmacht von Gott herleitet (vgl. Apc. Petr. [NHC VII, 3] 79, 21/31) u. von daher die A.-gewalt legitimiert. K. Koschorke (Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung: ZThK 76 [1979] 59) hat darauf hingewiesen, daß auch umgekehrt die antihierarchische Polemik der Gnosis als Echo verstanden werden muß auf die antihäretische Ausprägung des kirchlichen A. Paradosis u. Diadoche gewinnen innerhalb des Christentums ihre technische Bedeutung erst in der Konfrontation mit der *Apologetik der Gnosis. Ptolemäus betont in seinem Brief an Flora, daß die apostolische Überlieferung auf dem Weg der Diadoche ‚auch zu uns' gelangt sei (Epiph. haer. 33, 7). Die Gnosis hat sich vielfach auf diesen Weg des apostolischen Ursprungs berufen. Basilides beruft sich auf Glaukias, den Dolmetscher des Petrus u. damit auf Petrus selbst (Clem. Alex. strom. 7, 106, 4). Valentin beruft sich auf Theodas, einen Paulusschüler (Orig. c. Cels. 5, 62), die Naassener berufen sich auf Mariamne, der die Lehre vom Herrenbruder Jakobus ‚übergeben' wurde (Hippol. ref. 5, 7, 1). Die junge Kirche hat diesem gnostisch eingeführten Begriff anfangs mißtraut, weil mit seiner Hilfe Neues unterstützt wurde, das den Bestand der ein für allemal gegebenen Lehre bedrohte. Schon für die Pastoralbriefe mit ihrer Polemik gegen gnostische Neuerungen, Fabeleien u. endloser Erforschung von *Genealogien (1 Tim. 1, 3f) ist auffällig, daß sie nicht auch ihrerseits eine Paradosis aufweisen in Form einer ungebrochenen Überlieferung, sondern von der παραθήκη sprechen (ebd. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14). Mit diesem juristisch geprägten Begriff ist gegen die Gnosis die Unverletzlichkeit der Lehre betont u. ein dynamisches Verständnis der Paradosis in freier Überlieferung ausgeschlossen. Der rechte Glaube ist nur einmal u. damit ein für allemal übergeben (Jud. 3; Polyc. Smyrn. ep. 7, 2). Gegen alle späteren Überlieferungen wird der apostolische Kanon hervorgehoben. In diesem Sinne berufen sich dann auch Irenäus, Papias, Clemens v. Alex., gelegentlich auch Hippolyt auf die ‚Ältesten', die noch mit den Aposteln u. Apostelschülern Umgang hatten. ‚Die Ältesten' ist in diesem Zusammenhang Bezeichnung für eine Personengruppe im Sinne von ‚apostolischen Vätern', aber noch keine Bezeichnung für A.träger. Erst nachdem der Gedanke der unverfälschten Übernahme der apostolischen Lehre in Verbindung gebracht wird mit dem monarchischen Episkopat, wird aus dem Vorgang der Belehrung im ursprünglichen Zeugnis ein amtlicher Vorgang. Hegesipp, der davon spricht, daß er in Rom ‚eine Diadoche bis auf Aniket gemacht' habe (Eus. h. e. 4, 22, 3), führt ‚Diadoche' damit ein als Bezeichnung für das Bestehen des Traditionszusammenhanges u. damit auch für die Legitimität des A.nachfolgers, annähernd schon in dem später geläufigen Sinn von Bischofsliste. Eine solche wird etwa 20 J. später von Irenäus überliefert (haer. 3, 3, 3; Eus. h. e. 5, 6). Nach v. Campenhausen (A. 180/2) handelt es sich um eine Übernahme der Arbeit Hegesipps (dagegen Blum 86f). Die Liste ist nicht zu verstehen als hierarchische Regentenliste, sondern sie soll beweisen, daß die Überlieferung der Apostel ‚in ein u. derselben Ordnung u. Diadoche bis zu uns gelangt ist' (Iren. haer. 3, 3, 3). Gegenüber Ptolemäus werden hier die amtliche Ordnung u. der Begriff der Diadoche untrennbar miteinander verbunden. Nach Irenäus konstituiert die Lehre, jetzt verstanden als apostolische Tradition, das A. selbst. Die Apostel werden zu A.trägern stilisiert. Jesus hat die Apostel ‚zu Zeugen aller seiner Taten u. seiner ganzen Lehre gemacht' (ebd. 3, 12, 15) u. ihnen die volle Wahrheit anvertraut (3, 1, 1). Sie sind die ‚Diener des Wortes von Anfang an' (4 praef. 3). Ihr A. ist Teil der

,Wirksamkeit des Geistes' (3, 24, 1). Vermittelt durch den Gedanken der apostolischen Sukzession (3, 3, 1; s. u. Sp. 388/90) gehen diese Bestimmungen auf die A.träger über. Das A. ist damit das ,Charisma der Wahrheit' (Iren. haer. 4, 26, 2). Wo das A. ist, da ist auch die wahre apostolische Lehre. Auch nach Hippolyt gehört die Lehre zu den ordentlichen Verpflichtungen der Presbyter u. Diakone. In der Regel sind die Presbyter mit dem Katechumenenunterricht beauftragt. Allerdings kann auch ein Laie Lehrer sein (vgl. Zollitsch 231 [mit Lit.]). Das A. selbst ist also nach der Kirchenordnung nicht der alleinige Träger der apostolischen Überlieferung, vielmehr wird die Funktion des Lehrers nachträglich mit dem Vorsteher-A. verbunden worden sein. Die zunehmende Sorge um die Wahrung der Überlieferung muß aber mit zu den Gründen für die Stärkung des A. gerechnet werden. Den mehr soziologisch/kirchenpolitischen Gründen der Abwehr von Häresie u. der inneren Ordnung der Gemeinde bleibt der theologische Gesichtspunkt der Rückbindung an den geschichtlichen Ursprung in Jesus Christus vorgeordnet. Den Zusammenhang von Traditionsbewahrung u. A. schon in apostolischer Zeit zu sehen, hat in den Quellen keinen ausreichenden Halt. Erst das Ausbleiben der Parusie wird als zunehmende Entfernung vom heilsgeschichtlichen Kairos erfahren, so daß es einer geschichtlich-institutionellen Instanz der heilsvermittelnden Rückbindung bedarf. Predigt u. Lehre sind darum nicht allein wegen der Abwehr von Irrlehren zur amtlichen Aufgabe geworden, sondern gehören zu den seelsorglichen Verpflichtungen (Herm. vis. 2, 4, 3; 2 Clem. 17, 5) u. entspringen der Notwendigkeit der authentischen Auslegung u. Vermittlung (betont auch bei Iren. haer. 1, 10, 2f).

III. Ordnung, Einheit. a. Heidn. Antike. Griechen wie Römer sahen in der Ordnung einen Wert ersten Ranges. Dem Streben nach einer der göttlichen Weltordnung entsprechenden Organisation des Soziallebens (vgl. die Bedeutung der Torah im Frühjudentum für Religion u. Staat [o. Sp. 369]) entsprach die immer wieder neu begründete Verknüpfung von Staat u. Kultus. Während in Hellas die gesetzgeberische Ordnung als hochgeachtetes Mittel der Staatslenkung galt (Lykurg, Solon usf.), stützte sich das republikanische Rom vornehmlich auf die traditionelle Autorität seiner Ä. u. Institutionen. Im sakralen wie im profanen Bereich waren die Rechte u. Pflichten der A.träger eindeutig definiert. Dieses Ordnungsdenken ist instrumental zu verstehen im Blick auf ein größeres Ziel, die Unterwerfung des Erdkreises unter die eine u. wahre (röm.) Ordnung. Rom wußte sich bestimmt, der Geschichte zu ihrem von den Göttern selbst vorhergesehenen Ziel zu verhelfen (vgl. Gigon 25/7). Damit waren auch die bella iusta legitimiert, die den **Barbaren eine humane staatliche Ordnung bringen sollten. Die innere Organisation der röm. *Gesellschaft war bestimmt durch die ordines, die verfassungsgemäßen Körperschaften. Ordo amplissimus war der röm. Senat. In den freien Städten, Municipien u. Kolonien war der oberste Verwaltungsausschuß der ordo decurionum (B. Kübler, Art. Decurio: PW 4, 2 [1901] 2319/52). Die Mitglieder dieser ordines wurden in Mitgliedslisten verzeichnet in einer bestimmten Reihenfolge (certus ordo), in der sie auch ihre Plätze einnahmen u. ihre Stimme abgaben (Liv. 2, 26, 5; 28, 2, 8). Als ordo wurden gelegentlich auch Gesellschaftsgruppen verschiedener Art bezeichnet, Gilden, Zünfte, Vereine sowie deren Verwaltungsausschüsse (Mommsen, StR 3, 1, 459; B. Kübler, Art. Ordo: PW 18, 1 [1939] 933f). Durch den röm. Prinzipat gewinnt dieses Ordnungsstreben eine neue Dimension, das eine Reich wird gelenkt von dem einen Herrscher. Die Aufwertung des princeps zu einem Repräsentanten der Gottheit entspricht dieser universalistischen Konzeption. Das Imperium wird zum Inbegriff der weltlichen Ordnung schlechthin. A.- u. Leitungsstrukturen sind in ihren Funktionen u. in ihrer hierarchischen Organisation auf dieses Ideal hin konzipiert.

b. Christentum. Mit diesem Zustand wird das Christentum konfrontiert. Dem einen wahren Glauben steht das eine endgültige Reich gegenüber, dem einen Gott der eine Kaiser. Es liegt nahe, daß von dieser (sich in nachkonstantinischer Zeit verschärfenden) Antithese auch Einflüsse auf die institutionell-strukturellen Entwicklungen ausgegangen sind (vgl. Dassmann, Entstehung 74/7. 89f). Dem Kaiser als Repräsentanten des einen geschichtlich endgültigen Imperiums steht der Bischof als Typus u. Repräsentant des einen Gottes u. der einen ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gegenüber (vgl. u. Sp. 380f). – Die Vorrangstellung des Ältesten u. Gemeindevorstehers ist ursprünglich noch nicht als amtlicher Dienst an der Ordnung u. Einheit der Gemeinde aufzufassen.

Verwaltungs- u. Ordnungsfunktionen, die in der Phase des Gemeindeaufbaus unvermeidlich werden, gewinnen aber bald ein eigenes Gewicht. Im Ringen um den Bestand der wahren Lehre wird selbst die Erhaltung der Überlieferung (s. o. Sp. 370/5) zu einem Ordnungsproblem. Propheten u. Lehrer, soweit diese Dienste überhaupt amtlich zu verstehen sind, können aufgrund ihrer geringen Gemeindebindung solche Ordnungsaufgaben nicht leisten u. verlieren zunehmend an Bedeutung (vgl. Kötting 36f). Charismatische Geistbegabung u. Ordnung der Ä. u. Dienste werden jedoch nicht als Gegensatz erachtet (wie schon 1 Cor. 14, 33. 40; vgl. H. v. Campenhausen, Das Problem der Ordnung im Urchristentum u. in der Alten Kirche: ders./G. Bornkamm, Bindung u. Freiheit in der Ordnung der Kirche [1959] 5/25). – Erst der 1. Clemensbrief begründet das Gemeinde-A. im Zusammenhang einer umfassenden ordnungstheologischen Konzeption. Der Welt als Schöpfung ist eine feste Ordnung zugewiesen (27, 4; 33, 2/6; 60, 1). Die Natur bewegt sich in den Bahnen dieser Ordnung (20; 37, 5). So ist auch der Mensch in diese Ordnung eingefügt je an seinem Platz mit je eigenen Gaben, die ihm von Geburt an mitgegeben sind u. nach deren Vermögen er handeln muß (38, 1/3). Alles rechte Verhalten wird vom Ordnungsmaßstab her begründet: *Gehorsam, *Demut, *Friede sind die gottesdienstlichen Verhaltensweisen des Menschen. Als Beispiele für die Herrschaft dieser ewigen Weltordnung werden profane u. sakrale Ordnungsstrukturen herangezogen. Für das A. in der christl. Gemeinde gilt entsprechend: ‚Christus kommt von Gott her u. die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen' (42, 2). Die Apostel ‚gaben hernach Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen' (44, 2). Auch das A. ist also ein Erfordernis geordneten Lebens. ‚Die Großen können ohne die Kleinen nicht sein u. die Kleinen nicht ohne die Großen' (37, 4). Diesem Gedanken liegen antike Vorstellungen zugrunde (Sanders 84; vgl. zB. Plat. leg. 10, 902; Sophocl. Ai. 158/61). Die klementinische Ordnungstheorie läßt auch Einflüsse vom AT u. weiterem jüd. Quellengut her erkennen (Quellen s. J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter [1956] 7f). Ebenso ist die hellenist.-stoische Auffassung über den Zusammenhang von Wissen, Ordnung u. Tugend in das Gesamtkonzept eingeflossen (bes. 1 Clem. 19,2/20,12). Gerade in der stoischen Sozialethik, Staatslehre u. Kosmologie spielt der Ordnungsbegriff eine tragende Rolle (J. Ruf, Art. Stoizismus: LThK[2] 9 [1964] 1089; Rief 56/60). Es läßt sich aber nicht im einzelnen entscheiden, in welchem Verhältnis philosophisches u. atl. Gedankengut im 1. Clemensbrief zueinander stehen. Bestimmte Kreise des Frühjudentums selbst waren vom Denken der hellenist. Umwelt durchdrungen, u. außerbiblisches Gedankengut ist im 1. Clemensbrief nirgends als ausdrückliches Zitat eingeflossen. Insbesondere fällt auf, daß der Verfasser trotz der Bedeutung des τάγμα-Gedankens (35 Stellen, vgl. Eggenberger 118) den Ausdruck νόμος meidet, der sowohl in der Stoa als Inbegriff der kosmischen Ordnung eine zentrale Rolle spielt (Pohlenz 1[2], 132f) als auch im hellenist. Judentum die besondere Dignität der göttlich geoffenbarten Rechtsordnung bezeichnet. Wenn demgegenüber der 1. Clemensbrief Kosmos, Staat, Vorbilder des AT, Weisungen Jesu u. der Apostel als Beispiele heranzieht, um den umfassenden Ordnungswillen Gottes aufzuzeigen, dann deuten sich darin zwei Tendenzen an: 1) Eine universalistische Tendenz. Das Christentum steht nicht unter einer exklusiven göttlichen Rechtssatzung, vielmehr betrifft die göttliche Ordnung die Welt als Schöpfung in allen Bereichen. 2) Eine apologetische Tendenz. Das Christentum erkennt jede Ordnung als Ausdruck des göttlichen Willens an. Es ist keine ‚anarchische' Bewegung, sondern leistet einen Beitrag zur heilsamen Ordnung des ganzen Sozialgefüges. In diesem Zusammenhang wird auch das A.-verständnis eingefügt. Das A. ist konstitutiver Bestandteil dieser Ordnung selbst. In welcher Weise es auch funktional dieser Ordnung dient, wird im 1. Clemensbrief nicht ausgeführt (zur Beziehung von 1 Clem. zur zeitgenössischen Popularphilosophie vgl. Stockmeier 329). – Eine Ordnungslehre auf der Grundlage des Glaubens entwirft Augustinus in De ordine (vgl. Rief 9/18).

IV. Abbild, Repräsentant. Amtliches Handeln ist seinem Wesen nach Handeln in Vertretung einer die A.autorität verleihenden Macht. Im geschlossenen Lebenskreis früher Gesellschaften bedurfte es keiner getrennten Vertretung für den religiösen u. den sozialen Bereich. Königtum u. Priestertum wiesen eine nahe Verwandtschaft auf (vgl. van der Leeuw 235/43). Ihre Trennung ist der Beginn

einer Differenzierung der Macht, die nicht ohne Spannungen abgelaufen ist (Pharaonen/Amonspriester; Saul/Samuel) u. zur Verselbständigung des sakralen Bereichs u. Ausprägung spezifisch religiöser A.vollmacht führte. – Der antike Priester galt im allgemeinen als Vertreter der Gemeinschaft bei der Verrichtung der Opferhandlung. Wo der Gedanke des Sühneopfers vorherrschte, war dadurch indirekt auch eine gewisse Heilsmittlerschaft an das A. gebunden. Die Auffassung aber, daß der Mensch eines amtlichen Mittlers bedürfe, um zur Gottheit zu gelangen, ist in der Antike nicht nachzuweisen (Prümm 510). Auch Rengstorf (408) stellt für das A.verständnis im religiösen Leben der Griechen fest, daß das Problem der Autorisation einer Mittelsperson u. des daraus abgeleiteten amtlichen u. persönlichen Vollmachtsanspruches keine entscheidende Rolle spielt. Wohl finden sich in der hellenist.-kaiserzeitlichen Herrschertheorie Elemente altorientalischer Königsideologie, wonach in der Person des A.-trägers die Repräsentanz des obersten Weltengottes gesehen wird. Doch bleibt auch nach dieser A.auffassung die dem Kaiser gemäße τιμή streng geschieden von der den Göttern vorbehaltenen εὐσέβεια, u. es überwiegt der politische Akzent der Loyalitätsbezeugung in Form kultischer Verehrung (vgl. Ch. Habicht, Die augusteische Zeit: EntrFondHardt 19 [1973] 41/99). Juristische Momente in der Frage der Beziehung der Götter zum Menschen durch menschliche Mittelspersonen haben für den Griechen keine Bedeutung. Die Auffassung, daß der amtlich Beauftragte in seiner Person ganz den Sendenden repräsentiert, hat aber eine rechtliche Verankerung im semitischen Botenrecht, wie es auch im AT (zB. 1 Sam. 24, 40f; 2 Sam. 10, 1f) vorausgesetzt wird (Rengstorf 414/6). Der Gesandte steht hier für den Sendenden selbst. So deutet auch die auf das atl. Hirtenbild zurückgehende Bezeichnung des A.trägers als eines Hirten eine Mittlerfunktion des A. an. Wie Jahwe der Hirt Israels ist (Gen. 49, 24; Ps. 80, 2), der sich menschlicher Mittler bedient (Könige u. Fürsten erscheinen als beauftragte Hirten Gottes, selbst der Heide Kyros wird ‚Hirt Jahwes‘ genannt [Jes. 44, 28]), so sind auch die ‚Hirten‘ der ntl. Heilsgemeinde Beauftragte des messianischen Hirten schlechthin. Durch Christus, den prophetisch verheißenen Hirten der Endzeit (Mich. 5, 1 nach der Interpretation von Mt. 2, 6), übernimmt Gott selbst die Führung seines Volkes (s. o. Sp. 366/8). – Der theologische Gehalt dieses Stellvertretungsdenkens muß als entscheidender Faktor in Rechnung gestellt werden, wenn nach den Ursachen für den überraschenden Durchbruch des monarchischen Episkopats schon gegen Ende des 1. Jh. gefragt wird. Der Übergang von der kollegialen zur monepiskopalen Struktur läßt sich nicht als organische Entwicklung begreifen, kann aber auch nicht allein soziologisch von den Bedürfnissen der Gemeinde her erklärt werden. Das hieße, die in den Quellen anzutreffenden theologischen Gründe, selbst wenn sie erst nachträglichem Legitimationsbestreben entsprungen sind, außer Acht zu lassen. Der Bischof wird hier vorgestellt als Stellvertreter Gottes (bzw. Christi), als Repräsentant, als Symbol der Einzigkeit Gottes u. der Einheit der Kirche (vgl. Perler 71/3; Lietzmann 183). Als sicheres Zeugnis für den Monepiskopat ist die Argumentation bei Ignatius zu verfolgen. Er setzt den amtlich Beauftragten mit dem Sendenden gleich: ‚Jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen, wie den Sendenden selbst. Den Bischof müssen wir also offensichtlich wie den Herrn selber ansehen‘ (Ign. Eph. 6, 1). Hier folgt einer als allgemein anerkannt vorgegebenen A.charakteristik die konsequente Anwendung auf das Bischofs-A. Der Bischof gilt somit als τύπος des Vaters (Trall. 3, 1), der selbst ‚Bischof aller‘ genannt wird (Magn. 3, 1). Das Bischofs-A. ist als Repräsentation des unsichtbaren Gottes unumgängliches Mittel der Vereinigung mit dem Vater (Ign. Eph. 4, 1f). Der Bischof ist Stellvertreter Gottes auf Erden (ausführlich belegt bei Dassmann, Entstehung 77/81; vgl. J. Roloff, Art. A. IV [NT]: TRE 2 [1978] 530). Auch die Didascalia apostolorum gebietet, den Bischof zu ehren wie Gott (2, 20, 1. 34, 5 [Funk, Const. 1, 70. 118]); denn der Bischof steht vor ‚in typum Dei‘ (2, 26, 4 [104]). An dieser Stelle wird auch das A. des Diakons als Abbild Christi, das der *Diakonisse als Abbild des Heiligen Geistes vorgestellt. Die Presbyter gelten als Abbilder der Apostel. Als ‚imitator‘ Christi (2, 24, 4 [92]) ist der Bischof ‚exemplar‘, ‚σκοπός‘ (2, 25, 12 [98]) für die Gemeinde u. ‚Mittler‘ zwischen Gott u. den Gläubigen (2, 25, 7 [96]). Weitergewirkt haben diese Gedanken aber auch im Westen, wie die Entwicklung des A.verständnisses bei Cyprian beweist. Gott selbst ‚macht‘ die Bischöfe (ep. 55, 8; 66, 1.

9); diese handeln an Christi Statt (ebd. 63, 14). Der Bischof wird ‚dispensator' Gottes genannt (ebd. 59, 5). Solche Terminologie ist in ihrer Anschaulichkeit nicht nur theologische Begründung der A.autorität, sondern darin zugleich Funktionsbestimmung u. moralischer Anspruch an die Person des A.trägers.

C. Vollmacht. I. Einsetzung. a. Nichtchristlich. Zu den Formen der Bestellung von A.-trägern in der Antike gehören Kooptation, Designation, Wahl u. Losentscheid. Die röm. Priesterkollegien ergänzen sich seit dem Ende des Königtums durch Kooptation, d.h. Nomination u. Abstimmung unter den Mitgliedern des Kollegiums. Diese Weise der Selbstergänzung der Kollegien gilt auch für die priesterlichen Sodalitäten. Ausgenommen bleiben einige Ernennungsrechte des pontifex maximus (Wissowa, Rel.[2] 487/90). Auch im jüd. Synhedrium, das sich aus der Gerusie der Makkabäerzeit entwickelte, erfolgte die Berufung der Mitglieder durch eigene Zuwahl (Zucker 96/9). Ergänzung durch Kooptation ist überall da gebräuchlich u. sachlich verständlich, wo es sich um eine Körperschaft handelt, der die Aufgabe der Bewahrung der Tradition zukommt (Ferguson, Selection 273). – Designation bezeichnet die Erhebung in ein A. durch eine Autoritätsperson oder die Einsetzung durch diese nach vorangegangener Wahl. Das röm. Recht nennt eine A.einsetzung im strengen Sinne nur dann Designation, wenn eine A.kontinuität besteht u. der Nachfolger noch vor Abtreten des jeweiligen A.inhabers bestellt wird. Neben dieser technisch exakten Verwendung des Ausdrucks wird ‚designatio' aber auch gebraucht, wenn Berufung ins A. u. A.antritt faktisch zusammenfallen (Mommsen, StR 1, 578f). Designation gab es ebenfalls in der Ordnung der röm. Priesterschaften; der pontifex maximus reservierte sich das Recht der Ernennung des rex sacrorum, der Flamines u. der Vestalinnen. Diese Designationsrechte wurden später an eine durch Nomination gebildete Präsentationsliste gebunden (Wissowa, Rel.[2] 487). Die griech. Kultvereine u. Genossenschaften kennen diese Praxis der Ernennung kaum, allenfalls bei der Bestellung eines niederen Funktionärs durch einen Oberbeamten (Poland 417). Der Form nach ist auch die Weise der Ernennung zum Rabbi im Judentum als Designation zu bezeichnen. Ursprünglich ordinierte jeder Lehrer seine Schüler selbst (Ehrhardt 135f; Lohse 35; Zucker 175). In nachhadrianischer Zeit erfolgt die Ernennung nur noch durch das Synhedrium in Verbindung mit dem Patriarchen oder auch durch den Patriarchen allein. Durch solche Zentralisation sollen Fehlentscheidungen verhindert werden. Die mündliche oder schriftliche Ernennung des Ordinanden erhält nun auch der Form nach strengen Rechtscharakter. – Die A.einsetzung durch Wahl war im republikanischen Rom u. in den romanisierten Stadtstaaten die gewöhnliche Weise der Einsetzung der Magistrate (seit Tiberius waren die Bürger Roms allerdings nicht mehr zur Wahl berechtigt, was sich auch für die Städte des Imperiums vermuten läßt; Mommsen, StR 3, 1, 349/51). Einer Aufstellung der Kandidatenliste folgte schriftliche Stimmabgabe u. Proklamation des Gewählten. Ähnlich vollzog sich die Wahl der griech. Magistrate, die aber durch offenes Handzeichen einzeln gewählt wurden. Die Wahl war sowohl in der griech. wie in der röm. Gesellschaft die bevorzugte Weise der Berufung in ein A. (Poland 417; Liebenam 199). Dem griech. Vorbild scheint auch das hellenist. Judentum gefolgt zu sein (vgl. Krauss 152). Wahlvorgänge sind gleichfalls für die Gemeinde von Qumran aufzuzeigen (Bardtke 93/104). Ähnliche Wahlvorgänge finden sich auch in der frühen christl. Praxis. Wenn auch nur geringe Kenntnisse über die Einzelheiten bestehen, so lassen die erwähnten Vorbilder doch Ähnlichkeiten mit der im griech. Raum üblichen Wahlprozedur vermuten (vgl. Act. 6, 1/6; Did. 15, 1; 1 Clem. 44; Ign. Phil. 10, 1; Smyr. 11, 2; Hippol. trad. apost. 2 [SC 11bis, 40]; Cypr. ep. 55, 9; 59, 5f; 68, 2; 67, 3f). – Auch die Besetzung eines A. durch Losentscheid war in den politischen Institutionen der antiken Welt verbreitet, insbesondere im demokratischen Staatswesen Griechenlands (Ehrenberg 1467/84; F. Poland: Baumgarten/ Poland/Wagner 258). Die Losung ist ursprünglich als religiöses Phänomen zu begreifen, wenn sie auch nicht in allen späteren Erscheinungsformen religiös zu interpretieren ist. Im AT findet sich die Berufung durch Losentscheid (vgl. 1 Sam. 10, 20/4) zur besonderen Hervorhebung des göttlichen Willens, so auch im NT bei der Nachwahl des Matthias zum Kreis der Zwölf (Act. 1, 15/26), doch hat diese Praxis in den Anfängen des Christentums keine Rolle mehr gespielt. Ein Bezug von Act. 1, 26 zur heidn. Losungspraxis (so E. Preuschen, Die Apostelgeschichte = HdbNT 4, 1 [1912] 9) ist nicht anzunehmen. (Zu Herkunft

u. Bedeutung des κλῆρος-Begriffs vgl. W. Foerster, Art. Κλῆρος κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 757/63.) Die Umgestaltung Act. 1, 23. 26 (in Codex D) in eine Nomination durch Petrus u. folgenden allgemeinen Wahlgang wird auf den Einfluß späterer kirchlicher Formen der A.-besetzung zurückzuführen sein (Ferguson, Qumran 78f).

b. Christlich. Nach dem Verständnis der Gemeindedienste in paulinischen Gemeinden ist deren Legitimation durch Einsetzung u. Ordination nicht gefordert. Gemeindemitglieder stellen sich selbst der Gemeinde zur Verfügung (‚das Haus des Stephanas': 1 Cor. 16, 15), oder die Gemeinde beruft geeignete Männer aus ihrer Mitte (Archippus: Col. 4, 17). Grundsätzlich beruht jeder Dienst auf einer Gabe des Geistes, die zur Auferbauung der Gemeinde einzusetzen ist (vgl. u. Sp. 396/9). Somit fehlt der typisch amtliche Charakter, der durch die institutionelle Setzung u. Legitimation bestimmt ist. Da die Dienstfunktionen ganz auf die aktuelle Anerkennung durch die Gemeinde angewiesen bleiben u. sich durch ihre Wirksamkeit selbst legitimieren, kann von einem A. im engeren Sinne nicht gesprochen werden (vgl. Martin 28). Auch wenn Paulus als Apostel die Autorität der Gemeindedienste stützt, indem er zur Unterordnung auffordert (1 Cor. 16, 15f) u. ihr die Dienste empfiehlt (1 Thess. 5, 12f), so bedeutet das nicht im institutionellen Sinne eine Abhängigkeit von der Einsetzung durch den Apostel. – Die Apostelgeschichte überliefert eine palästinische u. eine antiochenische Tradition der A.einsetzung (vgl. Bârlea 33/47). Die Nachwahl des Matthias (Act. 1, 15/26) erfolgt durch Los, nachdem zwei Kandidaten durch die von Petrus geladene Gemeinde ausgewählt wurden. Auch Act. 6, 6 heißt es zur Wahl der Sieben, daß die ‚Menge' den Stephanus u. die anderen gewählt habe. Es findet also eine Wahl durch die versammelte Gemeinde statt, die zugleich als Wahl Gottes gilt. Demgegenüber wird die antiochenische Tradition angedeutet Act. 13 in der Weise der Erwählung des Barnabas u. Paulus zur Mission. Zwar handelt es sich nicht um eine A.übertragung, sondern um Zuteilung eines besonderen Auftrags, doch deutet sich hier eine Form der Bestellung an, die später in den Pastoralbriefen deutlicher zutage tritt. Act. 13, 2f berichtet vom Auftrag des Heiligen Geistes durch die Stimme der Propheten u. Lehrer. Nicht die Gemeinde erwählt, sondern sie erkennt die prophetische Erwählung als Beauftragung durch Gott an. Auch der A.-einsetzung des Timotheus (1 Tim. 1, 18) geht das Wort eines Propheten voraus. Durch das Prophetenwort u. folgende Handauflegung des Presbyteriums wird dem A.träger ein besonderes Charisma verliehen (vgl. u. Sp. 397f). Für die nachapostolische Zeit sind aber auch Anzeichen vorhanden, daß mancherorts die Gemeinde selbst eine Wahl durchgeführt hat. Nach 1 Clem. 44, 3 geschieht die Einsetzung ins A. durch ‚angesehene Männer' unter Zustimmung der ganzen Gemeinde. Es ist nicht anzunehmen, daß es sich bei den ‚angesehenen Männern' ausschließlich um ein Presbytergremium oder gar um durch die Apostel selbst berufene A.nachfolger gehandelt hat (zur Diskussion vgl. Martin 68). Es ist aber kein klarer Einsetzungsmodus aus dieser Andeutung abzulesen (vgl. Deussen 131), ebensowenig wie aus der Did. 15, 1 ausgesprochenen Aufforderung zur Wahl von Episkopen u. Diakonen. Der Kreis der ‚angesehenen Männer' dürfte sicherlich die Zahl der Presbyter übersteigen, wie auch Hermas neben den Gemeindevorstehern noch die πρωτοκαθεδρῖται nennt (vis. 3, 9, 7; vgl. Martin 79_{14}; anderer Auffassung ist Müller, Bischofswahl 276). Durch dieses erweiterte Wahlgremium u. durch die Bindung an die Zustimmung der ganzen Gemeinde unterscheidet sich diese Form der Einsetzung von der reinen Kooptation. – Die Didascalia apostolorum gibt zuverlässig Auskunft über die Praxis im antiochenischen Raum um die Mitte des 3. Jh. Der Bischof setzt Presbyter, Diakone u. Subdiakone ein (Didasc. apost. 2, 34, 3 [Funk, Const. 1, 116/8]). Das Bischofs-A. selbst wird durch Wahl aus der Reihe geeigneter Kandidaten besetzt; es bleibt offen, wer zur Aufstellung u. Prüfung der Kandidaten u. zur eigentlichen Wahl berechtigt ist. Über den Kreis der Wahlberechtigten läßt sich nur vermuten, daß eine Bischofswahl im antiochenischen Raum nur in der Versammlung der Nachbarbischöfe möglich war, da das A. als ganz an den Bischof gebunden u. nur von ihm her zuteilbar angesehen wurde. Einen Hinweis gibt Didasc. apost. 2, 1, 1: ‚pastor qui constituitur in visitatione presbyterii …' (Funk, Const. 1, 30 mit Komm.); auch cn. 18 der Synode v. Ankyra vJ. 314 (34 Jonkers), der über das Problem neuernannter, aber von ihrer Gemeinde nicht akzeptierter Bischöfe handelt, deutet damit an, daß die Gemeinde selbst an der eigentlichen Wahl der Bischöfe nicht beteiligt

war. – Im palästinisch-alexandrinischen Raum hat sich der Wahlvorgang im Anschluß an das presbyterale Modell entwickelt. Origenes betont das Recht des Volkes zur Wahl (in Lev. hom. 6, 3). Nach Hieronymus wählt das Presbyterium Alexandriens den Bischof aus seiner Mitte (ep. 146, 1). Cyprian berichtet, daß der Bischof durch das anwesende Volk gewählt wird in Anwesenheit der Nachbarbischöfe, die den Gewählten ordinieren sollen (ep. 67, 5; vgl. auch 55, 8; 56, 1; 59, 5; 67, 3; 68, 2). Erst die Ordination konstituiert das A., da sie den A.träger in die apostolische Sukzession einordnet (vgl. u. Sp. 388/90). Auch nach der Kirchenordnung des Hippolyt ist es Aufgabe des Bischofs, ‚Lose zuzuteilen', d.h. zu ordinieren (trad. apost. 3 [SC 11bis, 46]). Der Bischof wird vom ganzen Volk gewählt u. dann von den anwesenden Nachbarbischöfen ordiniert (ebd. 2 [40]). Bei der Presbyterordination legen auch die Presbyter dem Weihekandidaten die Hände auf, um ihm Segen zu erteilen (σφραγίζειν), aber allein der Bischof überträgt die A.vollmacht (χειροτονεῖν: ebd. 8 [60]). Formal wird damit das Verfahren der Kooptation beibehalten (Dix 55; Bârlea 163), dabei aber auf den Gedanken der apostolischen Sukzession hin interpretiert. – Nur wenige Hinweise sind anzutreffen für eine Besetzung der Ä. durch Designation. Origenes verurteilt die Praxis, Nachfolger unter den Verwandten zu designieren (in Num. hom. 22, 4). Andererseits nennt Polykrates v. Ephesus sieben Angehörige, die vor ihm Bischof waren (Eus. h.e. 5, 24, 6).

II. Legitimation. Eine explizite Legitimation amtlicher Vollmacht ist besonders dann vonnöten, wenn die dem A. zugeteilten Rechte u. Funktionen nicht mehr unmittelbar u. ausschließlich aus der gegebenen Situation der Institution, der das A. zugeordnet ist, ableitbar sind. Im Griechentum ist die Legitimation zu priesterlicher Funktion selbstverständlich gegeben mit den sozialen Leitungsfunktionen entsprechend der Verpflichtung der Gemeinschaft zum sozialen Kult (Prümm 506f). In den Geschlechterkulten erhält sich die Bindung des Priestertums an bestimmte Familien (Belege s. W. Speyer, Art. Genealogie: o.Bd. 9, 1177/80), während ansonsten die Abstammung als Legitimationsprinzip keine bedeutende Rolle spielt (zur rabbin.-jüd. Praxis vgl. Thoma aO. [o. Sp. 351] 506). – Für eine theologische Legitimation des A. bestehen schon im NT Anknüpfungspunkte, wenn es auch noch keine explizite A.theologie gibt. Schon die Vielzahl der Dienste in den paulinischen Gemeinden verlangte nach einer institutionellen Festigung der Gemeindefunktionen. So entstehen faktisch bereits in dieser Phase Autoritäten, wenn auch deren Institutionalisierung nicht einheitlich faßbar wird (vgl. v. Harnack 154f). Die Apostelgeschichte spiegelt bereits eine Entwicklung wider, in der dem Gemeinde-A. weiterreichende Funktionen übertragen werden. Die Wahrung des Evangeliums gegen ‚verkehrte Reden' (Act. 20, 28/30), ursprünglich gesichert durch die apostolischen Zeugen selbst, wird bald zu einer Aufgabe des A., das nun als apostolisch legitimiert ausgewiesen werden muß. Der Verfasser der Apostelgeschichte gründet die Autorität der A.träger darauf, daß Paulus u. Barnabas in jeder Gemeinde Presbyter eingesetzt hätten (ebd. 14, 23). Das A. wird so auf den Willen des Gemeindegründers zurückbezogen. Es entsteht eine geistliche Vollmacht des A. gegenüber der Gemeinde (vgl. Martin 41). Das A. ist in dieser gemeindeunabhängigen Vollmacht nicht mehr allein (funktional) von den Bedürfnissen der Gemeinde selbst her legitimiert. In den Pastoralbriefen wird hervorgehoben, daß die Bestellung in ein A. nicht bloß menschliche Beauftragung ist, sondern auf prophetischer (göttlicher) Wahl gründet (1 Tim. 1, 18; 4, 14). Die A.vollmacht ist somit göttlichen Ursprungs, u. der ‚Gottesmensch' (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17) stützt sich bei der Ausübung seines A. nicht auf seine natürlichen Fähigkeiten, sondern auf den apostolischen Auftrag im Akt der Ordination. Die Legitimation des A. von der Ordination her bleibt aber in den Pastoralbriefen noch schwach, denn im Mittelpunkt steht die Frage nach der Kontinuität der Lehre (vgl. o. Sp. 372), nicht nach der Kontinuität des A. selbst. Daß Titus u. Timotheus als Apostelbeauftragte angesprochen werden, hängt mit der Pseudonymität der Briefe zusammen (Dibelius/Conzelmann 1/6) u. ist nicht schon Ansatzpunkt für eine Sukzessionstheorie. Die Rechtmäßigkeit des A. erweist sich am glaubwürdigen Einsatz für die Erhaltung der wahren Lehre u. bleibt damit immer auch an die persönliche Befähigung des A.trägers gebunden (vgl. Martin 59). So versteht sich die Forderung an die A.träger, für die Lehre Beispiel zu geben (1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7), ebenso die Aufzählung der erforderlichen natürlichen Fähigkeiten (1 Tim. 3, 2/7; Tit. 1, 7/9) u. persönlicher Tugendhaftigkeit

(1 Tim. 3, 5; 5, 8). – Auch der 1. Clemensbrief, dem es besonders um die Frage der Rechtmäßigkeit des A. zu tun ist, rekurriert auf die persönlichen Qualifikationen des A.trägers (44, 3/6) u. scheint auch die Möglichkeit einer A.enthebung im Falle der Nichtbewährung grundsätzlich nicht auszuschließen (Gerke 41; v. Campenhausen, A. 101; Martin 69). Es geht ihm aber in erster Linie um die Autorität u. Verbindlichkeit des ordnungsgemäß eingesetzten A. als solchem. Clemens begründet die Rechtmäßigkeit des A. in Anknüpfung an seine theologische Transposition des Ordnungsprinzips (vgl. o. Sp. 377f). Ein Widerspruch gegen die A.träger als Repräsentanten der göttlichen Ordnung ist Widerstand gegen den Willen Gottes (1 Clem. 56, 1). Die Einsetzung des A. geht zumindest indirekt auf Gott selbst zurück (42, 1/4). Die Autorität des A. gründet nicht mehr vornehmlich im persönlichen Lebenswandel u. ist nicht abhängig von der Wahrheit der Verkündigung, sondern hat ihr Recht in der ordnungsgemäßen, der Weisung der Apostel entsprechenden Einsetzung (44, 1). – Die Legitimation von Gott her steht auch im Mittelpunkt der Ignatiusbriefe. Der Bischof hat sein A. ‚nicht von sich aus, noch durch Menschen' (Philad. 1, 1). Die überragende monarchische Stellung, die Ignatius dem Bischof zuteilt, erklärt sich aus seinem Grundanliegen, die Einheit der Kirche zu wahren (vgl. v. Campenhausen, A. 107f). Diese Einheit ist ihm Wesensmerkmal der Kirche, die aus sich heraus auch Zeichen der Einheit setzt. Martin (92) formuliert zugespitzt: ‚Der Bischof als Zeichen der Einheit legitimiert den Bischof als Garanten der Einheit'. Dies gilt, weil das A. (gewissermaßen sakramental) als gottgesetztes Zeichen verstanden wird in Entsprechung zum eucharistischen Zeichen des einen Leibes (vgl. Ign. Philad. 4). Ein Hinweis auf die historische Kontinuität des A. fehlt bei Ignatius. Der A.-träger ist als unmittelbar Gottgesandter aufzunehmen, u. darum muß die Gemeinde eins sein mit dem Bischof, will sie eins sein mit Gott (Ign. Eph. 2, 2/4, 1). Der Gesandte ist vom Sendenden her, das A. von Gott her legitimiert (vgl. o. Sp. 379). – Einflüsse des röm. Rechts sind besonders in der Terminologie der Kirchenordnung des Hippolyt spürbar. Die A.vollmacht wird mit Begriffen der Herrschaft umschrieben: potestas, primatus, gubernare (trad. apost. 3 [SC 11bis, 44/6]). ‚Potestas' ist die offizielle röm. Bezeichnung für A.gewalt. Die theologische Legitimation wird ebd. 7 (56) auf göttliche Weisung zurückgeführt, wie sie schon an Mose ergangen ist. In der Ordination wird dem A.träger der ‚principalis spiritus' zugeteilt (ebd. 3 [44] nach Ps. 50 [51], 14). – Es erscheint im Kontext der Antike, in der selbst weltliche Rechtsordnung auf göttliche Rechtsprinzipien zurückgeführt wird, konsequent, daß die Kirche, die sich als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Cor. 1, 2 u.ö.; 2 Cor. 1, 1; Gal. 1, 13; 1 Thess. 2, 14; 2 Thess. 1, 4; 1 Tim 3, 5. 15; Act. 20, 28; Ign. Trall. 2, 3; 12, 1; Philad. 10, 1 u.ö.) versteht, auch ihre Institutionen im Willen Gottes selbst verankert. Eine theologische Unterscheidung von Göttlichem u. Menschlichem, von Veränderlichem u. Unveränderlichem an dieser Ordnung kommt überhaupt nicht in den Blick (vgl. auch v. Campenhausen, A. 99/101). Im Bild vom Hirten u. der Herde (vgl. o. Sp. 366f) als Interpretament für das Verhältnis von A. u. Gemeinde wird deutlich, daß hier theologische u. soziologische Legitimation ineinandergreifen.

III. Sukzession. Traditionsbewahrung u. A. werden mit Beginn des 2. Jh. in einer inneren Affinität gesehen, aus der sich der Sukzessionsgedanke entwickelt. Schon bei Lukas u. in den Pastoralbriefen herrscht die Auffassung vor, daß die vornehmste Aufgabe des A. im Schutz der Überlieferung besteht (vgl. v. Campenhausen, A. 169f). Ranft (269) bezeichnet 1 Tim. 2, 5f u. 2 Tim. 2, 2 als ‚ausgesprochene Tradentenreihe', die ‚nach Analogie rabbin. Reihen durchgeführt ist'. Aber juristisch konsequent wird hier der Sukzessionsgedanke noch nicht entfaltet. Auch im 1. Clemensbrief ist noch keine theologisch relevante Sukzessionstheorie anzutreffen. Ihm geht es um die Begründung des A. als solchem u. der dem A. zugekommenen Dignität (vgl. Stalder 118), wenn er eine nicht abreißende Kontinuität in der Setzung des A. postuliert. Die apostolische Tradition wird aber nicht an diese amtliche Sukzession gebunden, die geistliche Vollmacht des A. nicht durch eine (sakramental verstandene) Sukzessionstheorie begründet (das Wort παράδοσις begegnet nur einmal 1 Clem. 7, 2). Von Weihe u. Handauflegung ist auffallenderweise nicht die Rede. Nicht nur die Apostel, sondern auch andere ‚angesehene Männer' (ebd. 44, 2f) stehen am Anfang dieser A.folge. Der Schritt zur amtlichen Verkündigungsvollmacht aufgrund apostolischer Sukzession erfolgt erst in Reaktion

auf das gnostische Christentum. Hier erst geht es um den Aufweis der Ursprünglichkeit u. der unverfälschten Weitergabe der Lehre (zu Parallelen in den amtlichen Philosophenschulen u. im Judentum vgl. o. Sp. 368/70). In Verbindung mit der Entwicklung des Monepiskopats (vgl. o. Sp. 380 f) wird nun der Sukzessionsgedanke aus seiner allgemeinen Bedeutung ekklesialer Kontinuität übergeleitet in ein rechtlich geschlossenes, theologisch fundamentales System amtlicher Nachfolge. – Ansätze zu einer Sukzessionstheorie finden sich zuerst bei Papias u. Hegesipp. Papias geht es um Sammlung u. Sichtung der mündlichen Überlieferung. Die wichtige Rolle, die das Lehrer-Schüler-Verhältnis dabei spielt, weist auf den jüd.-rabbin. Ursprung seines Traditionsdenkens hin (vgl. Blum 73/8). Es ist zu vermuten, daß durch Einfluß der lebendigen jüd. *Diaspora auch das jüd. Traditionsprinzip in Kleinasien übernommen wurde u. von dort aus Einfluß auf die großkirchliche Theologie genommen hat. – Die Verwurzelung in palästinischer Tradition ist auch bei Hegesipp spürbar, zumindest hat er judenchristliche Quellen benutzt (Blum 79; W. Telfer, Was Hegesipp a Jew?: HarvTheolRev 53 [1960] 148). Von Campenhausen (A. 183) schätzt allerdings den Einfluß des gnostischen Ursprünglichkeitsargumentes höher ein als den der rabbin. Tradition. Wenn auch bei Hegesipp die Diadoche noch nicht explizit ,Nachfolgelinie des A.' bedeutet, sondern allgemein die ununterbrochene Überlieferung der reinen Lehre kennzeichnet (Klauser 196), so ist die Anwendung eines so technisch ausgeprägten Terminus (vgl. Turner 118_2) auf die praktische Feststellung der Sukzession des monarchischen Episkopats nur noch ein kleiner Schritt. – Von ,bischöflicher Sukzession' spricht Irenäus (haer. 1, 27, 1), der mit dem charakteristischen Attribut ,von den Aposteln her' die Sukzessionskette im kausalen u. temporalen Sinne konkret geschichtlich auf die Apostel zurückführt. Die Vollmacht des A. gründet in dieser apostolischen Verankerung, die das A. zugleich als ,ordnungsgemäß' ausweist. Neben ,Diadoche' steht auch der Terminus τάξις (ebd. 3, 3, 3) zur Bezeichnung der Nachfolge, woraus ein Einfluß vom 1. Clemensbrief abzulesen ist. Die apostolische Sukzession ist bei Irenäus der Wahrheitserweis der Tradition. Wer sich, wie die Gnostiker, auf eine geheime mündliche Tradition beruft, leugnet, daß die ganze Wahrheit den Aposteln anvertraut wurde (haer. 3, 3, 1). Die apostolische Tradition ist durch ihren Öffentlichkeitscharakter ausgezeichnet, den die bischöfliche Sukzession gewährleistet. Das A. (die successio) garantiert die wahre Lehre. ,Successio' steht im Singular nicht nur für die apostolische Nachfolge insgesamt, sondern auch für die einzelnen Phasen der Nachfolge, synonym für ,A.'. A.träger sind diejenigen, ,die die Sukzession haben' (ebd. 4, 26, 2). Die Lehrsukzession ist dabei nur ein (apologetisch pointierter) Teilaspekt in der Gesamtkonzeption des Irenäus, dem es mit diesem Terminus im ganzen um das apostolische Leitungs-A. der Kirche geht (vgl. Blum 203). – Tertullian sieht wie Irenäus in der apostolischen Sukzession ein Merkmal der Rechtmäßigkeit (praescr. 20; 21, 4; 32, 1/3). Das A. nimmt in seinem Kirchenverständnis eine ,sozusagen verfassungsrechtliche Stelle' ein (v. Campenhausen, A. 190). Die Autorität der rechtgläubigen Überlieferung ist aber nicht einfach identisch mit der Autorität der Bischöfe. – Einen Schritt weiter in Richtung der Verbindung von apostolischer Sukzession u. bischöflicher Hierarchie geht Hippolyt v. Rom. Das A. ist nicht mehr nur an die faktische Nachfolge durch Weitergabe der Überlieferung gebunden, entscheidend ist ihm auch die Wirkung der Ordination, durch die den Bischöfen die dreifache Vollmacht des Hohenpriestertums, der Lehre u. des Wächter-A. zugeteilt wird (trad. apost. 3 [SC 11bis, 44/6]). Bischöfe werden jetzt nur noch durch Bischöfe ordiniert. Aber erst bei Cyprian verbinden sich die apostolische Sukzession als Garant kirchlicher Identität u. das Prinzip der hierarchischen Struktur der Kirche zu einem exklusiven A.verständnis (vgl. Heggelbacher 44/7).

IV. Hierarchie. Die griech. Kultur kannte keine priesterliche Hierarchie, die in religiösen Dingen amtliche Vollmachten ausübte (vgl. Poland: Baumgarten/Poland/Wagner 130. 133; Burkert 157). Eine abgestufte Hierarchie wie in Rom gab es schon deshalb nicht, weil die Priester jeweils nur zur Sorge für ein bestimmtes Heiligtum berufen wurden (vgl. o. Sp. 361). An einzelnen Heiligtümern sind allerdings Priesterordnungen anzutreffen (zB. *Eleusis; vgl. Burkert 427/30). – Die älteste röm. Praxis der Einsetzung beamteter Kultpriester war die Beauftragung einzelner Geschlechter, neben den sacra gentilicia auch gewisse sacra publica zu vollziehen (Wissowa, Rel.[2] 404). An die Stelle der Geschlechterord-

nung traten später freie collegia oder sodalitates, deren innere Organisation noch den ursprünglich gentilizischen Charakter widerspiegelte (vgl. die Titel ‚fratres Arvales', ‚pater patratus' etc.; ebd. 481). Eine Rangordnung der Priestertümer untereinander hat sich erst in der Kaiserzeit ausgebildet. Diese Struktur des Staatspriestertums begünstigte in ihrer Starrheit die Ausbreitung der Mysterienreligionen (vgl. Latte 213/63). Die Priester der Mysterienkulte waren nicht mehr Angehörige der röm. Nobilität u. entzogen sich der aktiven Religionspolitik des röm. Senats. – Das Bewußtsein, durch amtliche Vertretung u. innere Ordnung der Ä. die göttliche Heilsordnung zu repräsentieren u. sichtbar zu machen (vgl. o. Sp. 380f) unterscheidet das christl. A.verständnis grundlegend vom staatskultischen Selbstverständnis der röm. Priesterhierarchien. Als Vorbild für kirchliche Ä. u. Dienste ist das levitische Priestertum von größerer Bedeutung. Zwar grenzten sich die judenchristl. Kreise Palästinas ausdrücklich ab gegen das sadduzäische Tempelpriestertum (vgl. Lc. 10, 31f), generell aber war die dem jüd. Priestertum bezeugte Hochachtung von positiver Bedeutung für das Bewußtsein um die Kontinuität des Alten u. Neuen Bundes (vgl. Schmitt 54/6). Welche einzelnen Funktionen den ‚Vorstehern' (Lc. 22, 26; Act. 15, 22; Hebr. 13, 7. 17. 24) der Gemeinde auch zukommen, als Repräsentanten des Neuen Bundes verkörpern sie die eschatologische Heilsordnung. In diesem Sinne sind die Grundlagen kirchlicher Hierarchie schon im NT aufzufinden. – Eine dreistufige hierarchische Gliederung der kirchlichen Ä. (Bischof, Presbyter, Diakon) bezeugen zum erstenmal die Ignatiusbriefe (Magn. 3, 1; Trall. 12, 2). Dem Bischof besonders eng verbunden sind die Diakone, die aber in der Hierarchie noch unter den Presbytern stehen (vgl. Lietzmann 176). Die Einheit von A.trägern u. Gemeinde wird symbolisch interpretiert: Bischof u. Presbyter harmonieren wie Kithara u. Saiten, die Gemeinde bildet den Chor (Ign. Eph. 4; vgl. Ign. Rom. 2, 2). Die Ä. bilden in der Gemeindeleitung eine Einheit. Nichts darf ohne den Bischof geschehen (Ign. Eph. 4; Magn. 4; Trall. 2, 2; ad Polyc. 4, 1), aber ebenso wird gesagt: ‚nichts ohne Bischof u. Presbyter' (Magn. 7, 1) oder ‚nichts ohne Bischof, Presbyterium u. Diakon' (Trall. 7, 2; vgl. Philad. 4; 7, 1). Aus diesem Kollegium der A.träger tritt also einer an die Spitze, eine Entwicklung, die sich im Laufe des 2. Jh. gesamtkirchlich durchsetzt. Über die Beweggründe für diese erstaunlich einheitliche Entwicklung sind mehrere Auffassungen anzutreffen: 1) Die A.einsetzung auf Lebenszeit begünstigt eine innere Strukturierung der Presbyterkollegien. Die älteren Mitglieder genießen gegenüber dem Nachwuchs besondere Autorität (Martin 87). 2) Das Kollegium bedarf eines Exekutivbeamten, im kultischen Bereich eines einzelnen Leitenden u. in der Finanzverwaltung eines Vorstehers (v. Harnack 70f). 3) Vorbilder aus den Anfängen der Kirche haben eine Rolle gespielt, etwa die Stellung des Jakobus in Jerusalem, u. in den paulinischen Gemeinden die Rolle des Apostels selbst (Gewiess 23f). 4) Allgemein wird der Kampf gegen die aufkommenden Irrlehren als innere Ursache für die Entwicklung hin zum Monepiskopat gewertet. 5) Die vornizänische Theozentrik forderte eine institutionelle Repräsentation im monarchischen Bischof (Dassmann, Entstehung 90). – Die weitere Konzentration des A.verständnisses auf eine monarchisch strukturierte Hierarchie (*Bischof) u. die Stärkung des A. gegenüber der Gemeinde beruht nicht zuletzt auf der expansiven missionarischen Dynamik der frühen Kirche, die mangels einer territorialen u. kulturellen Klammer ihre christozentrische Verfaßtheit u. Einheit in der monarchischen Struktur institutionell zu gewährleisten suchte. Im Kontext eines absolutistisch regierten Staates, der sich im Herrscherkult eine neue Art von Staatsreligion schuf (vgl. Prümm 21), setzte das Christentum ein Gegengewicht durch ein theonom begründetes hierarchisches A.verständnis.

D. Bedingungen für die Ämterzuteilung. I. Eignung. a. Griechisch-römisch. Zu den Voraussetzungen für die Übernahme eines A. gehörte in der griech. Demokratie eine Prüfung (Dokimasie), der sich insbesondere die Mitglieder der Ratsversammlung zu unterwerfen hatten (Poland: Baumgarten/Poland/Wagner 252). Die Prüfung der Ratsmitglieder (ebenso der Archonten) fand vor dem alten Rat statt, für die übrigen Beamten vor einem Gerichtshof. Sie erstreckte sich vornehmlich auf die bürgerliche Abkunft u. den sittlichen Wandel der Kandidaten. Auch waren Bestimmungen zu beachten, wonach kein Staatsschuldner ein A. bekleiden durfte, keiner, der aus früherer amtlicher Tätigkeit noch nicht entlastet war, u. niemand, der bereits ein anderes A.

innehatte (vgl. ebd. 258). Kriterien sittlicher Lebensführung waren u.a. die Erfüllung der Kindespflicht den Eltern gegenüber, Tapferkeit im Feld u. verantwortliche Verwaltung des eigenen Hausstandes. – Zu den Vorbedingungen für die Übernahme eines priesterlichen A. gehörte die Mitgliedschaft in der zu vertretenden Gemeinde (vgl. Prümm 509). Der Kultusbeamte mußte ein unbescholtener u. angesehener Bürger sein (Aristot. pol. 4, 9, 1329; Paus. 7, 27, 3). Besondere Schönheit war eine Empfehlung, bisweilen sogar erforderlich (ebd. 7, 24, 3; 9, 10, 4; vgl. Stengel, Kult.^{3} 36). Der Priester mußte frei sein von Gebrechen u. unberührt von Vergehen, die als körperliche Befleckung galten (zB. Mord; vgl. L. Ziehen, Art. Hiereis: PW 8, 2 [1913] 1417). Gelegentlich war lebenslängliche Keuschheit geboten (Plut. vit. Num. 9,5; Paus. 9, 27, 6), meist aber nur für die Dauer des A. (Plut. Pyth. orac. 20,403f) oder der priesterlichen Funktion (Demosth. or. 59, 77). Vorschriften über das Alter gab es nur vereinzelt (zu den Bestimmungen über Keuschheit u. Alter in den einzelnen Kulten vgl. Ziehen aO. 1418f; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 65/112). Ein rechtlicher Hinderungsgrund für die Übernahme eines A. war jugendliches Alter nicht (Liv. 40, 42, 7; s. Mommsen, StR 2, 1, 32), doch ist zu vermuten, daß seit Augustus ein Mindestalter festgesetzt war, wie es für die Luperci bekannt ist (Suet. vit. Aug. 31, 4; für die Kaiserzeit vgl. Ladage 69/87).

b. Jüdisch. Im Judentum war Voraussetzung für die Ordination die persönliche Befähigung zur Lehre. Das Studium wurde schon in früher Jugend begonnen (vgl. Lc. 2, 46f). In jahrelangem Zusammensein der talmîdîm (μαθηταί) mit dem Lehrer wurde der gesamte Traditionsstoff weitergegeben. Ein Rabbi mußte in allen Gesetzesfragen Rede u. Antwort stehen können (vgl. Lohse 41). Ein guter Leumund, Rechtschaffenheit u. Frömmigkeit wurden vorausgesetzt (Sifre Num. b^{e}ha ʿ^{a}lot^{e}kā 92 [93 Horovitz; Übers.: 250 Kuhn]). Weitere Bedingung zur Ordination war, daß die Schriftgelehrten verheiratet sein sollten (Belege bei J. Jeremias, War Paulus Witwer?: ZNW 25 [1926] 310/2). Bezüglich des Alters war lediglich Mannesreife verlangt (das vorgeschriebene Mindestalter von 40 Jahren im babyl. Talmud bedeutet ,Vollalter'; vgl. Lohse 43_5). Körperliche Fehler durfte der Kandidat nicht haben.

c. Christlich. In der christl. Gemeinde stellt sich die Frage nach den Voraussetzungen für die Zuteilung des A. erst in dem Augenblick, da durch Berufung, Wahl u. Ordination unter den Bewerbern eine Auswahl geeigneter Nachfolger getroffen werden muß. Die Pastoralbriefe thematisieren erstmals die Frage nach dem Verhältnis von Person u. A. (vgl. v. Campenhausen, A. 122). Die Voraussetzungen u. Bedingungen, die hier formuliert werden, zielen nicht auf besondere charismatisch-geistliche Begabung, sondern auf natürliche, praktisch-überprüfbare Fähigkeiten, die für die Öffentlichkeit u. das öffentliche Ansehen, besonders im Blick auf die Nichtchristen (1 Tim. 3, 7; Tit. 1, 9), relevant sind. Nach 1 Tim. 3, 10 sollen die Bewerber für ein Diakonen-A. vor ihrer Zulassung geprüft werden. Über das Verfahren u. die Zuständigkeiten ist nichts festgelegt. In den Tugendspiegeln für A.träger (ebenso in den haustafelartigen Pflichtenlisten für die verschiedenen Stände, insbesondere die Witwen: ebd. 5, 3/16) findet sich fixiertes Regelgut (vgl. Brox, A. 127f). Dibelius/Conzelmann (41) weisen auf die auch im antiken Raum übliche Praxis hin, Aufzählungen von Berufsqualifikationen mit einem fertigen Schema allgemein geforderter menschlicher Qualitäten zu verbinden. Spezifisch christlich sind in diesen Katalogen die Forderungen, daß kein Neugetaufter ein A. übernehmen dürfe (1 Tim. 3, 6) u. daß der Bewerber sich selbst an die wahre Lehre gebunden weiß, um so fähig zu sein, im Glauben zu stärken u. den Unglauben zu überführen (Tit. 1, 9). Eigentliche Berufsqualifikationen sind damit nur angedeutet (vgl. Bartsch 92; Rohde 89f). Sie zielen auf die Vorbildfunktion des A. u. die Befähigung zur Lehre (vgl. Zollitsch 145/9). – Die im 1. Clemensbrief anzutreffenden lobenden Beschreibungen gewissenhafter A.führung entsprechen in ihrer Terminologie den hellenist. Ehrendekreten (Ditt. Or. nr. 339. 529). Hier ist von Eignungen die Rede, die eine A.enthebung nicht rechtens erscheinen lassen: demütiger, friedsamer u. bescheidener Dienst an der Gemeinde (1 Clem. 44, 3), untadeliger Lebenswandel (44, 3f. 6). Ebenso allgemeine Kriterien enthält auch die Didache. Die wahren u. falschen Propheten sind zu prüfen durch einen Vergleich von Leben u. Lehre (Did. 11, 10f). Altersgrenzen werden nirgends angesprochen. Reifes Mannesalter erscheint selbstverständlich, was sich auch aus der Forderung ergibt,

der A.träger dürfe nicht wieder heiraten (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 6; über die Ablehnung der Zweitehe im 2. Jh. nC. vgl. B. Kötting, Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidn. u. christl. Altertum, Diss. Bonn [1942] 122/36; ders., Art. Digamus: o. Bd. 3, 1020f) u. die Kinder seien in Unterordnung u. Ehrbarkeit zu halten (1 Tim. 3, 5; vgl. Tit. 1, 6).

II. Herkunft. Zu den allgemeinen Bedingungen für die Übernahme des Priester-A. gehörte im Altertum die vollbürtige bürgerliche Abstammung (Ziehen aO. 1417). Bei den erblichen gentilizischen Priestertümern war der Vater der natürliche Lehrer des Sohnes, der Kult Gegenstand fester Familientradition. Bei den Wahlpriestertümern war die Befähigung zur Ausübung des Kultes u. die genaue Kenntnis des Rituals Voraussetzung. Auch die Losung (o. Sp. 382) war darum meist mit einer Vorwahl verbunden u. erfolgte nur unter qualifizierten Bewerbern (Poland: Baumgarten/Poland/Wagner 258). Wahrscheinlich hat für die röm. Priestertümer alter Ordnung die Forderung patrizischer Herkunft ohne Ausnahme gegolten (vgl. Wissowa, Rel.² 491), blieb aber nur für höhere A.träger erhalten (Liv. 6, 41, 9). Die Lex Ogulnia (300 vC.) bestimmte für die Kollegien der Pontifices u. Auguren, daß sie zu mehr als der Hälfte den Plebejern reserviert u. im übrigen den Bewerbern der beiden Stände offen gehalten werden sollten. Tatsächlich wurden sie aber bis zum Ende der Republik fast ausnahmslos mit Patriziern besetzt (ebd. 10, 6, 6. 9, 2; vgl. Wissowa, Rel.² 492). In den übrigen Priestertümern war die Standeszugehörigkeit bedeutungslos. Auch wo es sich um fremde Kulte handelte, war die patrizische Abkunft entbehrlich (vgl. Latte 398). In der Kaiserzeit tritt die Trennung von senatorischen u. ritterlichen Priestertümern auf (Mommsen, StR 3, 566/8; vgl. Latte 295f). – Das Judentum kannte keine besonderen Herkunftsbestimmungen für die Ordination der Schriftgelehrten, die Laien waren u. aus allen Ständen u. sozialen Schichten kamen (vgl. Lohse 42). Allerdings wurde von den levitischen Priestern der Nachweis reiner Abstammung verlangt (zu den priesterlichen Familien vgl. Sabourin 98/139). – Vom christl. A.verständnis aus ist erbliche Nachfolge nicht zu legitimieren. Bereits Origenes verurteilt Vorkommnisse der innerfamiliären A.übertragung (in Num. hom. 22, 4). Auch die gallischen Adelsgeschlechter des 5. u. 6. Jh., die die Bischöfe stellten, gaben das A. manchmal in der Familie weiter (vgl. Speyer aO. [o. Sp. 385] 1261). Eine ständische Gliederung u. Unterscheidung von Klerus u. Volk war erst Folge des Staatskirchentums (Cod. Theod. 16, 26 kennt den Ausdruck ‚ecclesiasticus ordo‘), bedeutet aber auch hier keine Bedingung für die A.zuteilung im ständischen Sinne.

III. Charisma. Das Verhältnis von A. u. Charisma betrifft die Beziehung von gemeinschaftlich zuerkannter Autorität u. persönlicher Begabung. Für die christl. Gemeinde wird in der Vielfalt der charismatischen Begabungen die Wirksamkeit des Geistes in ihrer Mitte greifbar. Die Beglaubigung des wahrhaft geistgewirkten Charismas ist dessen Eignung u. Einsatz für den Aufbau der Gemeinde (1 Cor. 12, 4/11). Solange eine explizite Unterscheidung von rechtlicher u. pneumatischer Ordnung noch nicht greifbar ist, steht ‚Charisma‘ in gewisser Weise selbst für ‚A.‘, insofern es die Einheit von Auftrag u. Vollmacht zum Ausdruck bringt. Die von Paulus im einzelnen angesprochenen Charismen (Rom. 12, 6/8; 1 Cor. 12, 8/11. 28/30; 13, 1/3. 8; Eph. 4, 11) werden gelegentlich eingeteilt in Charismen rein pneumatischer Art einerseits u. hierarchische Charismen mit amtlichem Charakter andererseits (vgl. Brosch 46). Solche Unterscheidungen sind problematisch, da sie die paulinische Intention der untrennbaren Einheit von Geist u. Dienst verdecken. Charisma ist für Paulus nicht nur habituelle Befähigung, die der amtlichen Beauftragung als deren Bedingung vorausgeht, es ist selbst immer zugleich Auftrag zum Aufbau der Gemeinde (1 Cor. 14, 12. 26) u. zu deren Nutzen (ebd. 12, 7; vgl. Kertelge 196). Das A. ist die Anerkennung des Charismas seitens der Gemeinde als eines gottgeschenkten Dienstes. In dieser Einheit von A. u. Geist sieht Paulus auch den eigenen apostolischen Dienst begründet aus unmittelbar göttlichem Auftrag, dessen Wahrheit sich erweist an seinem Werk, der Gemeinde Christi (vgl. 1 Cor. 9, 1f). – Das freie charismatische Wirken bedarf der Prüfung seitens der Gemeinde u. der Legitimation über das paulinische Kriterium des ‚Aufbaudienstes‘ hinaus. Paulus nennt (Rom. 12, 6) zur Beurteilung des prophetischen Wirkens auch das Kriterium der Glaubensentsprechung. Die ‚Prüfung der Geister‘ bedarf einer zweifelsfreien Prüfungsinstanz; die Gemeinde als ganze u. damit zugleich jeder einzelne ist zur Prüfung aufgerufen (1 Joh. 4, 1). Auch in

der Didache wird die Selbstverantwortung der Gemeinde nicht an den A.träger abgetreten. Die Gemeinde selbst besitzt ‚Einsicht nach rechts u. nach links' (Did. 12, 1; vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze[2] [1971] 37f. 157). Kriterium der Wahrheit ist die Übereinstimmung von Leben u. Lehre der Propheten (Did. 11, 3/11). Der wahre Prophet ist dann aufzunehmen wie der Herr selbst (11, 8). Ihm sind für sein Verhalten im Gottesdienst keine Regeln u. Vorschriften zu machen (10, 7). Gleichberechtigt steht in der Didache neben dem Charismatiker auch der gewählte A.träger. Die Gemeinde soll sich würdige Männer selbst zu Bischöfen u. Diakonen einsetzen, die dann die Leitung des Gottesdienstes übernehmen. Sie sollen ‚zusammen mit den Propheten u. Lehrern' (15, 1) geehrt werden. Der A.träger hat also grundsätzlich die gleiche Stellung wie der Charismatiker. Ihre Gleichstellung muß aber eigens hervorgehoben werden, weil das A., dem die Gabe prophetischer Rede nicht zukommt, weniger legitimiert erscheint. Von unmittelbaren Konflikten zwischen beiden Personengruppen ist allerdings keine Rede. – Hermas kennt A.träger unter verschiedenen Titulaturen (vis. 2, 2, 6. 4, 3; 3, 5, 1. 9, 7) neben freien Lehrern (ebd. 3, 5, 1; sim. 9, 15, 4 u. ö.) u. Propheten (mand. 12). Nach v. Campenhausen (A. 103) scheint zwischen beiden Gruppen ‚das beste Einvernehmen zu bestehen'. Auf Konkurrenzkampf der A.träger untereinander weisen die Mahnungen Herm. vis. 3, 9, 7/10 u. sim. 8, 7, 4 hin. – In den Pastoralbriefen zeigt sich die besondere Funktion des A., der Gemeinde in der Frage der Unterscheidung der Geister vorzustehen. Das Charisma bedarf der amtlichen Beglaubigung, das A. hat sein Recht nur aufgrund charismatischer Sendung. Prophetische Erwählung u. Handauflegung (1 Tim. 4, 14) konstituieren das A. (vgl. Schlier, Grundelemente 174). Die Ordination ist Geistverleihung (2 Tim. 1, 6), doch das ‚A.charisma' muß vom A.träger je neu aktualisiert werden. Als Vertreter der ‚gesunden Lehre' (Tit. 2, 1) müssen die A.träger Vorbild sein (ebd. 2, 7), damit sie in ihrem Urteil als unanfechtbar gelten (2, 8). – Vor einer zu großen Zahl an freien Lehrern warnt wegen der Gefahr falscher Lehre der Jakobusbrief (3, 1f). – Das Grundprinzip, daß die Wahrheit ein Geschenk des Geistes an die Kirche ist, bleibt auch bei Irenäus (haer. 3, 24, 1) wirksam (vgl. Brox, Charisma 227f). Im Zusammenhang seiner Sukzessionslehre (vgl. o. Sp. 389f) bindet er aber das ‚Charisma der Wahrheit' in besonderer Weise an den A.träger (Iren. haer. 4, 26, 2). Wie eng diese Bindung ist, zeigt die Tatsache, daß der Inhaber des ordo selbst als Charismatiker erscheint, indem er in Parallele zu den Charismenträgern 1 Cor. 12, 28 gesetzt wird (Iren. haer. 4, 26, 5). Bei Irenäus findet sich ein A.charisma, das auf das ‚Charisma der Wahrheit' beschränkt bleibt. (Gegen das Verständnis von ‚charisma veritatis certum' als ‚A.charisma' argumentiert Stalder [239/41] mit Müller [Charisma 217f]. Seine Berechtigung weisen nach: Blum 205f; Brox, Charisma 229/31.) Aus dieser Tatsache ist das antihäretische Anliegen der charismatischen Interpretation des A. abzulesen. – Die geistverleihende Wirkung der Ordination wird ausführlich entfaltet bei Hippolyt. Das ‚A.-charisma' bezieht sich hier nicht mehr nur auf die Lehre, sondern auf die dreifache Vollmacht des Hohenpriestertums, der Lehre u. des Wächter-A. (trad. apost. 3 [SC 11bis, 44/6]; vgl. Hamel 185). Doch neben dieser amtlich-sakramentalen Ordnung bleibt auch die pneumatisch-charismatische Vollmacht in Geltung. Zu den charismatischen Ständen zählt Hippolyt Witwen, Lektoren, Jungfrauen, Subdiakone u. Träger von Heilungsgaben (vgl. ebd. 177). Auch diese nichtamtlichen Gemeindedienste sind institutionell integriert durch Einsetzung. Eine von den A.trägern besonders unabhängige Stellung haben die Konfessoren (vgl. B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche: JbAC 19 [1976] 7/23), die ipso facto am A.charisma teilhaben (d.h. keiner eigenen Weihe mehr bedürfen). Das freie Charisma hat zunehmend an Einfluß verloren. Der Dienst an der Gemeinde als Kriterium wahrer charismatischer Begabung wird identifiziert mit dem Gehorsam gegen den Bischof. – Die Entwicklung zum ‚A.charisma' hat nicht zu einer völligen juristischen Verwaltung der Geistesgaben geführt. Auch der A.träger muß sich als Charismatiker bewähren. Irenäus verlangt, daß man Presbytern, die sich gehen lassen, nicht gehorchen soll (haer. 4, 26, 3). Kleriker, die in der Verfolgung schwach werden, hören nach Tertullian damit auf, A.träger zu sein (fug. 10, 3; vgl. auch Cypr. ep. 65, 2, 1. 4, 1). Origenes macht die Binde- u. Lösegewalt des Bischofs von seiner moralischen u. geistlichen Verfassung abhängig (in Mt. comm. 12, 14 [GCS Orig. 10,99f]). Die persönliche charismatische Ausstattung bleibt

auch in der Zeit zunehmender Institutionalisierung Kriterium der Befähigung zum A.

D. BARDTKE, Die Rechtsstellung der Qumran-Gemeinde: TheolLitZ 86 (1961) 93/104. – O. BÂRLEA, Die Weihe der Bischöfe, Presbyter u. Diakone in vornicänischer Zeit = ActPhilosTheol 3 (1969). – H. W. BARTSCH, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen = TheolForsch 34 (1965). – W. BAUER, Die Briefe des Ignatius v. Antiochia u. der Polycarpbrief = HdbNT Erg.Bd. 2 (1920). – F. BAUMGARTEN / F. POLAND / R. WAGNER, Die hellenische Kultur[3] (1913). – H. W. BEYER, Art. Διακονέω κτλ.: ThWbNT 2 (1935) 81/93. – G. G. BLUM, Tradition u. Sukzession = ArbGeschTheolLuthert 9 (1963). – W. BRANDT, Dienst u. Dienen im NT = NtlForsch 2, 5 (1931); Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hebräerbrief u. bei Clemens Romanus: JbTheolSchBethel 1 (1930) 145/76. – J. BROSCH, Charismen u. Ä. in der Urkirche (1951). – N. BROX, A., Kirche u. Theologie in der nachapostolischen Epoche. Die Pastoralbriefe: J. Schreiner/G. Dautzenberg (Hrsg.), Gestalt u. Anspruch des NT (1969) 120/33; Charisma veritatis certum: ZKG 75 (1964) 327/31. – W. BURKERT, Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977). – H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches A. u. geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jh.[2] = BeitrHistTheol 14 (1963); Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche: ders., Tradition u. Leben (1960) 272/89. – J. COLSON, La fonction diaconale aux origines de l'église (Bruges/Paris 1960). – E. DASSMANN, Die Bedeutung des AT für das Verständnis des kirchlichen A. in der frühpatristischen Theologie: BibelLeb 11 (1970) 198/214; Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 (1974) 74/90. – E. DENEFFE, Der Traditionsbegriff = MünstBeitrTheol 18 (1931). – G. DEUSSEN, Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief u. in der Didache: ThGl 62 (1972) 125/35. – M. DIBELIUS, Der Hirt des Hermas = HdbNT Erg.Bd. 4 (1923). – M. DIBELIUS/H. CONZELMANN, Die Pastoralbriefe = HdbNT 13[4] (1966). – G. DIX, Le ministère dans l'église ancienne (Neuchâtel 1955). – C. EGGENBERGER, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Clemensbriefes (Zürich 1951). – V. EHRENBERG, Art. Losung: PW 13,2 (1927) 1451/504. – A. EHRHARDT, Jewish and Christian ordination: JournEcclHist 5 (1954) 125/38. – E. FERGUSON, Qumran u. Codex D: RevQumrân 8 (1972) 75/80; Selection and installation to office in Roman, Greek, Jewish and Christian antiquity: TheolZs 30 (1974) 273/84. – G. FRIEDRICH, Geist u. A.: WortDienst NF 3 (1952) 61/85. – F. GERKE, Die Stellung des 1. Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristl. Gemeindeverfassung u. im Kirchenrecht = TU 47,1 (1931). – J. GEWIESS, Die ntl. Grundlagen der kirchlichen Hierarchie: HistJb 72 (1953) 1/24. – O. GIGON, Die antike Kultur u. das Christentum (1966). – A. HAMEL, Kirche bei Hippolyt v. Rom = BeitrFördChrTheol 2,49 (1951). – A. v. HARNACK, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den ersten 2 Jh. (1910). – O. HEGGELBACHER, Geschichte des frühchristl. Kirchenrechts (1974). – J. JEREMIAS, Art. Ποιμήν κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 484/501. – K. KERTELGE, Verkündigung u. A. im NT: BibelLeb 10 (1969) 189/98. – TH. KLAUSER, Die Anfänge der röm. Bischofsliste: BonnZsTheolS 8 (1931) 192/213. – R. KNOPF, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe = HdbNT Erg.Bd. 1 (1920). – B. KÖTTING, A. u. Verfassung in der Alten Kirche: W. Pesch u.a., Zum Thema Priester-A. (1970) 25/53. – S. KRAUSS, Synagogale Altertümer (1922). – D. LADAGE, Städtische Priester- u. Kult-Ä. im Lat. Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit, Diss. Köln (1971). – K. LATTE, Röm. Religionsgeschichte = HdbAltWiss 5,4 (1960). – G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion[2] (1956). – A. LEMAIRE, Les ministères aux origines de l'église = Lectio divina 68 (1971). – W. LIEBENAM, Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinswesens (1890). – H. LIETZMANN, Zur altchristl. Verfassungsgeschichte: ders., Kl. Schriften = TU 67 (1958) 141/85. – E. LOHSE, Die Ordination im Spätjudentum u. im NT (1951). – J. MARTIN, Die Genese des A.priestertums in der frühen Kirche = QuaestDisp 48 (1972). – W. MICHAELIS, Das Ältesten-A. der christl. Gemeinde im Licht der Hl. Schrift (1953). – K. MÜLLER, Die älteste Bischofswahl u. -weihe in Rom u. Alexandrien: ZNW 28 (1929) 274/96; Das charisma veritatis u. der Episkopat bei Irenäus: ebd. 23 (1924) 216/22. – W. NAUCK, Probleme des frühchristl. A.verständnisses (1 Ptr. 5,2f): ebd. 48 (1957) 200/20. – NILSSON, Rel.[2]. – F. OERTEL, Die Liturgie (1917). – O. PERLER, Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jh.: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofs-A. u. die Weltkirche (1964) 35/73. – J. VAN DER PLOEG, Les chefs du peuple d'Israel et leurs titres: RevBibl 57 (1950) 40/61. – M. POHLENZ, Die Stoa 1[2]/2[3] (1959/1964). – F. POLAND, Geschichte des griech. Vereinswesens = PreisschrJablonowskGesLeipzig 38 (1909). – K. PRÜMM, Religionsgeschichtliches Hdb. für den Raum der altchristl. Umwelt (1943). – E. RAITZ VON FRENTZ, Der Weg des Wortes ‚Liturgie' in der Geschichte: EphLit 55 (1941) 74/80. – J. RANFT, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (1931). – K. H. RENGSTORF, Art. 'Απόστολος κτλ.: ThWbNT 1 (1933) 406/46. – J. RIEF, Der Ordobegriff des jungen Augustinus (1962). – J. ROHDE, Urchristl. u. frühkatholische Ä. = TheolArb 33 (1976). – A. ROMEO, Il termine λειτουργία nella grecità biblica: Misc.

liturgica, Festschr. L. C. Mohlberg 2 = Bibl. EphLit 23 (Roma 1949) 467/519. – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1/2 (1929). – L. Sabourin, Priesthood = Numen Suppl. 25 (Leiden 1973). – L. Sanders, L'Hellénisme de s. Clément de Rome et le Paulinisme (Löwen 1943). – H. Schlier, Grundelemente des priesterlichen A. im NT: TheolPhilos 44 (1969) 161/80; Die ntl. Grundlage des Priester-A.: Der priesterliche Dienst = QuaestDisp 46 (1970) 81/114. – J. Schmitt, Das jüd. Priestertum u. die kirchliche Hierarchie in den Urgemeinden Palästinas: J. Guyot (Hrsg.), Das apostolische A. (1961) 52/67. – R. Schnackenburg, Episkopos u. Hirten-A.: ders., Schriften zum NT (1971) 247/67. – J. Schneider, Art. Τιμή κτλ.: ThWbNT 8 (1969) 170/82. – K. Stalder, Apostolische Sukzession u. Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus u. Ignatius v. Ant.: InternKirchlZs 62 (1972) 231/44; 63 (1973) 100/28. – P. Stockmeier, Bischofs-A. u. Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern: TrierTheolZs 73 (1964) 321/35. – H. Strathmann, Art. Λειτουργέω κτλ.: ThWbNT 4 (1942) 221/9. 232/8. – C. H. Turner, Apostolic succession: H. B. Swete (Hrsg.), Essays on the early history of the church and the ministry (London 1918) 93/114. – E. E. Urbach, The Sages. Their concepts and beliefs (Jerusalem 1975). – R. Zollitsch, A. u. Funktion des Priesters = FreibTheolStud 97 (1974). – H. Zucker, Studien zur jüd. Selbstverwaltung im Altertum (1936).

(1981) *Thomas Kramm.*

Anfang.

Vorbemerkung. Der Vorstellungskomplex des A. ist in allen Kulturen u. Religionen von hoher Bedeutung. A. aller Art werden mit Riten umgeben (Geburt, Hochzeit, Neujahrsfest, Regierungsantritt, Einweihung, Eröffnung, Aufnahme in eine Gruppe usw.) in dem Bewußtsein, daß der weitere Verlauf zum Guten oder Schlechten vom A. her bestimmt wird. Andererseits gibt es Berichte u. Darstellungen von A., die für die Erfahrung nicht zugänglich sind. Das Wissen darüber beruht entweder auf Überlieferung oder auf spekulativem Denken; häufig wird es in mythischer Weise ausgedrückt. Dabei wird das Bekannte, Erfahrbare, aber oft Rätselvolle aus einem Ursprung erklärt. Solche A.darstellungen können Einzeldinge betreffen (zB. Ursprung von Adelsgeschlechtern, von Bräuchen u. Festen, Stadtgründungen), sie geben Antwort auf Warum-Fragen in manchmal

stereotyper Weise. Sie können aber auch ins Allgemeine gehen u. die Welt, die Menschheit, das Sein überhaupt betreffen. Dann stehen sie im Zusammenhang mit kosmologischen, anthropologischen, theologischen u. philosophischen Grundauffassungen, u. das spekulative Element dominiert. Während der wirklich sich ereignende A. zum kausal-magischen Eingreifen u. Beeinflussen der Zukunft benutzt wird, dient der spekulativ erschlossene A. zum ätiologischen Begreifen der Gegenwart. Zweifellos bestehen Wechselwirkungen zwischen den zwei Typen (vgl. etwa Pettazzoni 29f). Aus der babyl. Überlieferung kennen wir einige bedeutungsvolle Zusammenhänge. Das Schöpfungsepos Enūma eliš wurde am Neujahrsfest rezitiert (s. u. Sp. 438); die Menschenschöpfung im Atraḫasīs-Epos ist als Prototyp des Geburtsaktes gestaltet u. könnte als Beschwörungsspruch bei einer Geburt verwendet worden sein (W. G. Lambert/ A. R. Millard, Atra-ḫasīs [Oxford 1969] 9); ein Zauberspruch gegen Zahnschmerz bezieht sich auf den Schöpfungsmythos (s. u. Sp. 423). Freilich scheint im griech.-röm. Kulturbereich die Verbindung von Ritus u. Ursprungserzählung früh gelöst zu sein. Sie taucht allenfalls in den griech. Zauberpapyri wieder auf (s. u. Sp. 413). – Dieser Artikel beschränkt sich auf die mythische u. spekulative Seite des Themas u. konzentriert sich auf kosmische, historische u. theologische A.vorstellungen.

A. Anfang der Welt. Dies ist ein wichtiges Thema bei fast allen Natur- u. Kulturvölkern, auf mythischer ebenso wie auf philosophischer Ebene. Die kosmogonischen Mythen scheinen nicht nur einem intellektuellen Bedürfnis nach Erklärung der Welt zu dienen; ein wichtiger Gedanke dürfte es sein, daß sich in ihnen der Aufbau des menschlichen Ich widerspiegelt (E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins[2] [1974] 18). Zwei Typen von Vorgängen lassen sich unterscheiden, die oft sukzessiv auftreten: 1) die Entstehung der ältesten, grundlegenden Dinge wird dargestellt in Bildern eines naturhaft-organischen Hervorgehens; 2) die Organisation der Welt, ihrer Struktur, der Besitz- u. Machtverhältnisse u. Funktionen wird erklärt mit der planenden Anordnung eines Schöpfers oder durch mythische Ereignisse, oft gewaltsame, ja grausige Auseinandersetzungen der Götter. Man kann von einer organischen u. einer politischen Phase sprechen. Oft lösen sich Herrschergenerationen ab (Sukzessionsmythen); der ursprüngliche Schöpfergott ist in der Gegenwart von einem jüngeren Herrscher ersetzt (vgl. Aristot. metaph. 14, 4, 1091b 4/6). Die zweite Phase ist gewöhnlich mit der Anthropogonie verbunden. (Vergleichbares in Südostasien: die Entstehung der heutigen Welt u. Menschheit ist mit der Tötung einer Gottheit verbunden [A. Gehlen, Urmensch u. Spätkultur[3] (1975) 217/9 mit Berufung auf P. Wirz u. A. E. Jensen]. Nebeneinander eines Ur-Schöpfers u. einer sekundär schöpferischen Trickster-Gestalt: U. Bianchi, Der demiurgische Trickster u. die Religionsethnologie: ders., Selected essays on gnosticism, dualism, and mysteriosophy [Leiden 1978] 65/74.)

I. Nichtchristlich. a. Alter Orient. 1. Ägypten. Aus Ägypten sind viele kosmogonische Erzählungen bekannt, die in verschiedenen Städten beheimatet u. von deren Ranganspruchen bestimmt sind. Es gibt aber gemeinsame Grundzüge, die wohl sehr alt (vordynastisch) sind. Dies gilt vor allem für das grenzenlose, finstere Urwasser (Nūn), aus dem alles hervorging. Daraus tauchte der Urhügel auf, von dem alles Leben ausgegangen ist (H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgesch. [1952] 847f). Offenbar steht dahinter das Erlebnis der zurückgehenden Nilüberschwemmung, wenn kleine Schlamminseln auftauchen, die sich rasch mit Pflanzen u. Kleintieren beleben. Das an sich selbständige Motiv vom Ur-*Ei ist sekundär mit Nun u. dem Urhügel verbunden (S. Morenz, Ägypt. Religion[2] [1977] 188). Oder eine Lotosblume tauchte aus dem Nun am Urhügel auf, u. aus ihrer Knospe entstand die Sonne. Die mythische Insel wurde an verschiedenen Kultorten lokalisiert. Mit diesem Komplex können persönliche Schöpfergestalten verbunden werden: in Heliopolis Atum, in Memphis Ptah, in Theben Amun (J. Assmann, Re u. Amun [1983] 218/45). Weniger mythologisch eingebunden ist der oberägypt. Chnum. Die Tätigkeit solcher Schöpfer kann verschieden vorgestellt werden: körperliche Ausscheidung (Samenflüssigkeit oder Speichel; Atum bringt Schu u. Tefnut entweder durch Selbstbefruchtung [Masturbation] hervor oder er speit sie aus; auch Schweiß oder Tränen), handwerkliche Tätigkeit (Chnum bildet die Lebewesen auf der Töpferscheibe), geistige Planung, Wollen u. Äußerung im Wort (Ptah in der ‚memphitischen Theologie', die oft mit

Platons Ideenlehre u. der Logos-Lehre verglichen wird; das schöpferische Wort ist ursprünglich wohl magisch gedacht [Westermann 43f]). Das Motiv von Zeugung u. Geburt ist weniger ausgestaltet, aber doch sicher ursprünglich: in Atums Selbstbefruchtung ist die Zeugung auf einen Allein-Schöpfer hin umgestaltet, u. der Anthropomorphismus vieler Weltbestandteile (Geb-Erde, Schu-Luft, Nut-Himmel, Re-Sonne usw.) deutet auf eine *Genealogie. Die dem Urheber folgenden Generationen bilden oft Paare (polares Denken). Sehr früh finden sich auch abstrakte Vorstellungen, nicht nur bei Ptah, sondern zB. auch bei Atum (,der Nichtseiende', ,der Undifferenzierte': E. Hornung, Der Eine u. die Vielen [1971] 56), sowie, schwer davon zu trennen, etymologische Überlegungen (Schu u. Tefnut von išš u. tf, ,Husten' u. ,Speien'). – Als gegenwärtig herrschender Gott gilt im allgemeinen der Sonnengott (Re). Er hat die Weltordnung gestiftet u. den Göttern ihre Ämter zugeteilt. Seine A.tat wiederholt sich bei jedem Sonnenaufgang u. auch in der Thronbesteigung des Königs (s. u. Sp. 438). Er ist mit dem Weltschöpfer nicht ohne weiteres identisch, aber durch Synkretismus gleichgesetzt. Daher sind eigentliche Sukzessionsmythen entbehrlich, auch ein Kampf um die Herrschaft fehlt (Apophis hat keine direkte kosmogonische Bedeutung). Immerhin gibt es Mythen mit einer Abfolge Re–Schu–Geb–Horus, worin Geb in einer tiefgehenden Krise der Weltordnung seine Mutter vergewaltigt u. den Thron an sich reißt (,Mythos von den Götterkönigen'). Nach einem anderen Mythos wird Re alt u. zieht sich als Sonne an den Himmel zurück (,Mythos von der Himmelskuh'). Die Urwesen von Hermopolis, die ,Achtheit', sterben eines natürlichen Todes. Ein besonders interessantes Motiv, das in der ganzen Welt verbreitet ist, ist die Trennung von Himmel u. Erde (W. Staudacher, Die Trennung von Himmel u. Erde [1942]): Schu (das Leere oder die Luft) hebt Nut (Himmel) in die Höhe über ihren Bruder-Gatten Geb (Erde) u. schafft damit den Raum für das irdische Leben. Beim Sprechen von der Weltschöpfung wird öfters die Wendung ,beim ersten Male' gebraucht, offenbar ein Hinweis auf den zyklischen Charakter der Welt (Morenz aO. 175f), Erneuerungen u. (kultische) Neu-A. – Vorkosmische Mächte (Urwasser, Finsternis), als Nicht-Sein verstanden, sind auch in der heutigen Welt noch wirksam: in Überschwemmung, Vernichtung, Schlaf, Unordnung (Hornung aO. 169/79).

2. Mesopotamien. Hier sind kosmogonische Texte seit sumerischer Zeit erhalten. Das Motiv der Trennung von Himmel u. Erde ist mehrmals bezeugt. Als Schöpfer-Götter treten vor allem der kluge Enki u. der machtvolle Enlil auf. Sie begründen allerdings nicht das Dasein der Welt, sondern ihre Einrichtung, Ordnung u. die Möglichkeit der Zivilisation. Mittel ihres Schaffens sind: Zeugung neuer Mächte, handwerkliche Gestaltung, Planung u. Befehl (magisches Wort). Wenn Enki seinen Tempel in Eridu ,im Apsū', dem Süßwasserozean, baut, so deutet das auf älteste Ansiedlung in der Überschwemmungsebene u. erinnert an die ägypt. Urinsel. Das Motiv des Kampfes mit den Urmächten (sog. Chaosdrachen) scheint sekundär einbezogen zu sein (Westermann 43). In Babylon hat die Kosmogonie eine kanonische Fassung im Epos Enūma eliš gefunden (A. Heidel, The Babylonian Genesis[2] [Chicago 1951]). Es hat eine klare Zwei-Phasen-Struktur. Im Urzustand vermischten Apsū u. Ti'āmat ihr Wasser (Süß- u. Salzwasserozean). Sie zeugen Laḫmu u. Laḫamu (= Schlammablagerungen?), diese Anšar u. Kišar (,Himmelkreis' u. ,Erdkreis', also Horizont), diese Anu (Himmel), der wiederum als sein Ebenbild Nudimmud (Erde) hervorbringt. Damit ist ein kosmologisches Grundschema entwickelt, durch biologische Zeugung, aber mit Betonung der geometrischen Konstruktion. Es folgt ein dramatischer Sukzessionsmythos: die alten Götter fühlen sich durch das Herumtoben der jungen gestört u. wollen gegen sie vorgehen. Aber die Jungen kommen ihnen zuvor, Ea (= Nudimmud) tötet mit List Apsū u. baut auf ihm seine Wohnung. In einer zweiten Kampfhandlung will Ti'āmat den Gatten rächen; gegen sie übernimmt Marduk die Führung der jungen Götter. In einer großen Schlacht siegt er u. tötet Ti'āmat. Aus der gespaltenen Leiche macht er Himmel u. Erde; es wird im einzelnen geschildert, wie aus Körperteilen Weltbestandteile (Flüsse, Berge usw.) werden. Nachdem er schon vor dem Kampf von den Göttern zum König bestimmt war, schafft er jetzt eine politisch konzipierte Ordnung, teilt den Göttern ihre Gebiete zu, ordnet den Kalender (Gestirne) usw. Marduk scheint in der babyl. Fassung die Funktion von Enlil in einer älteren übernommen zu haben. In einer assyr. Fassung wird er durch Aššur ersetzt. So dient der Ur-

sprungsmythos, ähnlich wie in Ägypten, zur Begründung von Führungsansprüchen der Städte. Das Enūma eliš wurde beim Neujahrsfest vorgetragen, was an zyklische Welt- u. Herrschaftserneuerung denken läßt.

3. Hurriter, Hethiter. Hurritische, später von den Hethitern übernommene Mythen bieten einen Sukzessionsmythos, keine eigentliche Kosmogonie. Die Herrscher Alalu, Anu (Himmelgott), Kumarbi u. Tešub (Wettergott) lösen sich in einer Reihe von Machtkämpfen ab. Dabei wird Anu durch Kumarbi entmannt.

4. Syro-Phönizier. Die Mythen, die aus Funden von Ugarit bekannt sind, lassen nur undeutlich den Gott El als Schöpfer erkennen. Er scheint dann jüngeren Göttern (Baal) Platz gemacht zu haben. Jedoch sind in griechischer Überlieferung kosmogonische Berichte erhalten (sehr ausführlich der auf Sanchuniathon zurückgehende, durch Philon v. Byblos u. Eusebius überlieferte), die altes Gut enthalten. Die Weltentstehung ist hier genealogisch dargestellt; Wind (Luft, Nebel, nicht das Wasser) hat in allen Versionen eine wichtige Stellung am A.; eine schlammige Substanz (Mōt) als Ursprung des Lebens erscheint später. Das Ei-Motiv kommt vor, ferner die Begriffe Chaos u. Eros bzw. Pothos, die vielleicht nicht aus Hesiod interpoliert, sondern ursprünglich sind, ferner ein Ur-Gott ‚Zeit'. Eine Sukzession Eliun–Uranos–El–Baal enthält eine gewaltsame Usurpation durch El, welcher seinen Vater entmannt u. tötet. Im ganzen scheinen babylonische, hurritische u. vielleicht ägyptische Gedanken aufgenommen; dabei besteht eine Tendenz, die Entstehungsvorgänge physikalisch-unpersönlich aufzufassen (Ebach 75).

5. Perser. Der Mazdaismus kennt Ahura Mazda als Weltschöpfer; der Zervanismus stellt den Zeitgott Zervan an den A.; aus der ‚unendlichen Zeit' geht die ‚lange autonome Zeit' hervor. Hier ist das spekulative Problem des A. aufgeworfen, des Hervorgangs der Zeit aus der Zeitlosigkeit. Wahrscheinlich geht hiervon die hellenist. Vorstellung vom *Aion aus, in der Ewigkeit u. periodischer Neubeginn verbunden sind. Der Zervanismus versucht auch, den A. der Welt chronologisch zu erfassen, indem 4 Epochen von je 3000 Jahren angenommen werden; die Gegenwart soll offenbar in die dritte Epoche fallen (G. Widengren, Die Religionen Irans [1965] 285/8); s. ferner u. Sp. 413 (Menok-Zustand).

b. Griechisch-römisch. 1. Homer. Die Andeutungen Il. 14, 200/4. 245f nennen Okeanos als Ursprung (also Wasser-Kosmogonie) u. weisen auf eine Sukzession Okeanos/Tethys – Uranos/Gaia – Kronos/Rhea – Zeus/Hera, was dem hethitischen Schema nahekommt.

2. Hesiod. Die klass. Darstellung der Theogonie vereinigt die zweiteilige Struktur des Enūma eliš mit dem hethitischen Sukzessionsschema (G. Steiner, Der Sukzessionsmythos in Hesiods ‚Theogonie' u. ihre oriental. Parallelen, Diss. Hamburg [1958]). Auch viele Einzelheiten sind übernommen. Aber der A. ist verändert; hier steht jetzt das *Chaos (Wortsinn etwa ‚klaffende Höhlung', ‚Abgrund'). Es scheint in der Tradition des Apsū (Wasserabgrund) zu stehen, ist aber eher mit der Vorstellung von Luft u. Wind verbunden (phönizisch ?). Nach der Entstehung der Welt existiert es weiter (Hesiod. theog. 700. 740. 814), wie auch Nūn u. Apsū: der Ursprung ist nicht völlig in der Welt aufgegangen. Chaos hat auch eine eigene Nachkommenschaft, durchweg unheimliche, auch abstrakte Wesen, Reste eines gestaltlosen Urzustands in unserer Welt. Nach diesem ungreifbaren Weltgrund erscheint der feste, zuverlässige: Gaia (Erde, vgl. etwa den Urhügel), u. dann Eros (vgl. Phönizien ?). Die dritte Urmacht, Eros, wird später in der Theogonie nicht wieder erwähnt, ist aber sehr sinnvoll als Prinzip der organischen Zeugungskraft, welche die weiteren Götter, d.h. Weltbestandteile, hervorbringt. (Andere Hervorbringungsarten fehlen, zB. handwerkliche Gestaltung u. schöpferische Planung. Am Rande sei auf die Bedeutung der *Etymologie für die Ursprungs-Vorstellung hingewiesen: die Schaumgeburt der Aphrodite [theog. 195] ist aus dem Wort ἀφρός hergeleitet, dazu kommen weitere Worterklärungen; vgl. u. Sp. 422 die ägypt. Etymologien.) Die drei A.prinzipien Chaos, Gaia, Eros boten sich später philosophischer Ausdeutung (zB. Aristoteles) an, etwa als Raum, Materie, Bewegungsantrieb. Aus Gaia entsteht Uranos (Himmel), u. damit beginnt die Sukzession Uranos–Kronos–Zeus, mit jeweils gewaltsamem Sturz. Die Entmannung des Uranos hat deutlich Züge einer Trennung von Himmel u. Erde angenommen. Ziel des Ganzen ist die (von den Göttern freiwillig angenommene) Herrschaft des Zeus u. die Neubegründung einer Weltordnung durch Verteilung der Aufgaben an die Götter. Sehr betont ist die Rechtfertigung der Usurpation des

Zeus; die heutige Ordnung ist eine glückbringende Rechtsordnung. Die gewalttätigen Mächte der Urzeit sind im Tartaros gefangen, ihre Kräfte freilich Zeus zu Diensten (zB. der Blitz). Über dem politischen Aspekt der Zeusherrschaft verschwindet der physische: er ist nicht als Schöpfer u. Gestalter der Welt dargestellt, wie Marduk im Enūma eliš; u. da auch bei den Urmächten kein Schöpfungsgeschehen, sondern nur Genealogien u. Sukzessionen vorliegen, fehlt in der maßgeblichen griech. Mythologie der Schöpfungsgedanke ganz. Nur in der Orphik macht er sich geltend.

3. Orphik. Die Kosmogonie der archaischen Zeit war durch Hesiod keineswegs fixiert; abweichende Mythen zB. bei Alkman (frg. 5 u. 1, 13 Page) u. Pherekydes v. Syros (VS 7 B 1f). Besonders einflußreich wurden die orphischen Theogonien (M. L. West, The Orphic poems [Oxford 1983]). Für sie ist charakteristisch der Beginn mit Chronos, das Welt-*Ei u. die doppelte Schöpfung. Aus dem Ei tritt Phanes hervor, leuchtend u. jugendlich, er ist doppelgeschlechtlich u. schafft aus seinem Samen die Götter u. die Welt. Nach einer Herrscher-Sukzession verschlingt Zeus die Welt u. bringt sie aus sich neu hervor. Hier ist der kosmische Neu-A., der im Sukzessionsmythos immer latent ist, besonders drastisch ausgedrückt. Er begründet einen Zeus-Pantheismus; in einem verbreiteten Hymnus (Orph. frg. 21. 21a Kern) wird Zeus als ,Haupt (= A.), Mitte u. Ende' gefeiert. Die reiche Geschichte dieser Prädikation fällt nicht in den Rahmen dieses Artikels (für einen Teilaspekt: *Alpha u. Omega).

4. Vorsokratiker. Sie haben durch das φύσις- u. ἀρχή-Denken (terminologische Ausprägung dieser Begriffe jedoch erst im 4. Jh.) den A. der Welt zum Schlüssel für deren Verständnis gemacht. Charakteristische Züge sind: 1) Entmythisierung. Die Weltbestandteile werden nicht mehr gleichzeitig anthropomorph gedacht, zB. ,Wasser' als Ursprung bei Thales statt ,Okeanos' bei Homer (s. o. Sp. 408). Das Werden ist autonomer Naturprozeß, nicht als Zeugung oder als handwerkliches Machen vorgestellt, zwar oft nach dem Modell technischer Prozesse (Verdichten, Mischen, Ausscheiden), aber ohne handelnden Urheber. Vergleichbar ist vielleicht die Tendenz der phönikischen Kosmogonie. 2) Nach der Zahl der Urstoffe kann man die Vorsokratiker in Monisten u. Pluralisten scheiden (Aristot. gen. corr. 1, 1); dem entsprechen als Werdeprozesse Verwandlung (ἀλλοίωσις) u. Mischung. Parmenides markiert den Übergang; nach ihm ging man von der Unwandelbarkeit des anfänglich Gegebenen aus u. mußte Verschiedenheit schon im A.zustand postulieren (Elemente, Homöomerien, Atome). Dennoch behielt der A.zustand seine Undifferenziertheit, indem er als Durchmischung erklärt wurde (zB. Anaxag.: VS 59 B 1: ὁμοῦ πάντα χρήματα). 3) Eine anfängliche Bewegungsursache haben die älteren Vorsokratiker wohl nicht für nötig gehalten; erst die Leugnung der Bewegung durch Parmenides scheint deren Notwendigkeit gezeigt zu haben; er selbst nannte Eros (VS 28 B 13). Halbmythisch sind auch Liebe u. Haß bei Empedokles; die Atomisten führen den Zufall als Anstoß der Weltbildung ein. Wenn man jedoch den Kosmos teleologisch versteht, muß man eine vernünftige Kraft an den A. setzen: den Nus des Anaxagoras oder das denkende Luftpneuma des Diogenes v. Apollonia. 4) Die Schwierigkeit, einen absoluten A. zu denken, führt zu Versuchen, ihn zu beseitigen: man nimmt entweder die Ewigkeit der Welt an (zuerst Heraclit.: VS 22 B 30 mit Leugnung eines Schöpfers) oder eine ewige Wiederholung der Kosmogonie (Empedokles [umstritten], Atomisten; zur zyklischen Auffassung s. Kehl/Marrou 743/5).

5. Platon. Platon hat im Timaios eine teleologische Kosmogonie aufgrund seiner Zwei-Welten-Lehre entworfen. Am A. stehen, um die Stichworte des späteren Platonismus zu gebrauchen, drei Prinzipien: die Ideen (in ihrer Gesamtheit später κόσμος νοητός genannt), die Materie (der Terminus ὕλη erst aristotelisch), Gott (der schöpferische *Demiurg). Motiv der Schöpfung ist, daß der Demiurg, als Gott ohne ,Neid', alles ebenso gut haben wollte wie er selbst war; daher begann er die ungeordnete Materie zu ordnen. Immanent gesehen, ist das Erste u. Höchste in der Welt die Seele (vgl. auch leg. 10, 892a), sowohl Weltseele wie Individualseele. Die Materie unterliegt der ,Notwendigkeit', enthält unausgeformte Vorstufen der Elemente, die vermischt u. wirr bewegt sind, sie ermöglicht, aber begrenzt auch die sinnvolle schöpferische Tätigkeit.

6. Platons Schüler, Aristoteles. Platon hat die Schwierigkeit eines zeitlichen A. der Welt offenbar gesehen, denn er läßt die Zeit erst mit der Welt beginnen (Plat. Tim. 37d). Andererseits fand die Ewigkeit der Welt zuneh-

mend Anhänger, auch unter Platons Schülern, u. sie deuteten den Timaios entweder um (Xenocr. frg. 54 [179f Heinze]: die Schöpfung der Welt sei nur didaktische Einkleidung; dann ist auch der Demiurg fiktiv), oder kritisierten ihn (Aristot. cael. 1, 10/2). Aristoteles wurde der prominenteste Vertreter der Weltewigkeit (P. Merlan, Greek philosophy from Plato to Plotinus: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy² [Cambridge 1970] 47f). In der ständig fortgesetzten Debatte über die Ewigkeit der Welt ist in platonischen Kreisen zu Beginn der Kaiserzeit die Wendung (οὐκ) ἦν ὅτε οὐκ ἦν (‚es war [nicht] [eine Zeit] als ... nicht war', Subjekt ὁ κόσμος oder Ähnliches) entstanden, die seit Arius in die Christologie übertragen wurde (R. Lorenz, Arius judaizans? [1979] 55f mit Lit.). Von Aristoteles (philos. frg. 20 Ross; vgl. dazu B. Effe, Studien zur Kosmologie u. Theologie der Aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie' [1970] 23/31) geht anscheinend ein theologisches Argument mit sehr großer Nachwirkung aus: Gott habe nicht ‚mit neu gefaßtem Beschluß' mit der Schöpfung beginnen können. Man kann auch fragen: Was hat Gott vorher getan? Ist er untätig gewesen, hat er geschlafen? Dies kann polemisch gegen eine Schöpfungsvorstellung gewendet werden (so Epikureer gegen Platon u. Stoiker: Lucret. 5, 168/75; Cic. nat. deor. 1, 9, 21f; Aet. plac. 1, 7, 8 [Diels, Dox. 300]; Iren. haer. 2, 28, 3 weiß dagegen keine Antwort; Weiteres bei M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten [1976/78] 1, 11. 26; 2, 47). Oder man argumentiert positiv: Gott müsse stets tätig gewesen sein, seine ἐνέργεια, πρόνοια, εὐεργεσία ausgeübt haben (zuerst bezeugt bei Philo prov. 1, 6; vgl. Baltes aO. 1, 92; Clem. Alex. strom. 5, 14, 141; Orig. princ. 1, 2, 10; 4, 3/5; 5, 3; Hermogenes bei Tert. adv. Hermog. 3; ferner Neuplatoniker). Eine Antwort hatte Platon schon angebahnt, indem er die Zeit mit dem Kosmos entstehen ließ; Augustinus, der den Einwand von den Manichäern kannte (Gen. c. Manich. 1, 2, 3), hat dies zum Ausgangspunkt seiner Zeittheorie gemacht (conf. 11). – Hiermit verwandt ist das Bestreben, den Schöpfer auch nach dem A.-Akt nicht untätig sein zu lassen (wie in vielen Mythen, wo er sich als deus otiosus von der Welt zurückzieht), sondern die Weiterexistenz u. den geregelten Lauf der Welt von ihm ständig abhängen zu lassen (H. Hommel, Schöpfer u. Erhalter [1956], bes. 50/60. 81f); τρέφειν, σῴζειν, continere oder tenere sind die Stichworte. Plat. Tim. 41a, obschon einen spezielleren Gedanken ausdrückend, scheint eine Quelle des Motivs zu sein; in der Stoa wird dann die Koppelung von Schöpfung u. Erhaltung fest.

7. Stoa u. Epikur. Beide Schulen nehmen gegen Aristoteles einen A. der Welt an, jedoch nicht einen absoluten u. einmaligen, sondern einen wiederholbaren: die Stoa nach Art einer pythagoreischen Wiederkehr des Gleichen, *Epikur als zufallsbestimmte Wiederentstehung immer neuer Atomkomplexe. Die Stoa versteht die Weltentstehung teleologisch, als Schöpfungsakt der Weltvernunft, Epikur als sinnfrei-mechanistisch, am A. ausgelöst durch die zufällige Abweichung eines Atoms von seiner Richtung (clinamen). Ein wichtiges Konzept sind die stoischen λόγοι σπερματικοί, die zum Verständnis des Hervorgehens der Einzeldinge aus ihrem individuellen A. dienen. Zu erwähnen ist ferner die Vorstellung vom Altwerden u. der Abnützung der Welt; dem steht das Frühlingshafte, Jugendfrische des anfänglichen Kosmos gegenüber (Verg. georg. 2, 336/45; Chrysipp.: SVF 2 nr. 584; Dio Chrys. or. 19, 58f; Spekulationen über Motive des Schöpfergottes ebd. 55: Gott sehnte sich nach der Lenkung der kosmischen Vielfalt u. Harmonie). Eigentümlich ist eine, vor allem bei Dichtern (Apollonios Rhodios, Vergil, Ovid, Manilius) verbreitete, synkretistische Kosmogonie, die von einer anfänglichen wirr bewegten Elementmischung ausgeht (vorsokratische Mischungslehre u. Platons Urmaterie aufnehmend; dafür ist seit Ovid. met. 1, 7; ars 2, 470; fast. 1, 103 das Wort Chaos belegt) u. das Werden als Trennungsprozeß (Diakrisis) schildert. (Spoerri; Lämmli; die vergleichbare Darstellung bei Diod. Sic. 1, 7 wird oft auf Demokrit zurückgeführt; dagegen Spoerri 30.)

8. Platonismus. Hier entwickelt sich bis zu Plotin eine neue Sehweise des A.problems: das stufenweise Hervorgehen (Emanation). Voraussetzungen: Unterordnung der Ideen unter Gott als seine Gedanken; Verstärkung der Transzendenz Gottes, wodurch sein Kontakt zur Welt vermindert wird u. er als Schöpfer nicht selbst in Frage kommt (schon bei Plat. Tim. 41bc vorbereitet). Untergeordnete Schöpfermächte werden eingeführt, bei Philon zB., wo solche Spekulationen noch

fließend sind (H. Chadwick, Philo and the beginnings of Christian thought: Armstrong aO. 143/5), göttliche Dynameis, Engel, vor allem aber der Logos (gleichgesetzt mit dem κόσμος νοητός). Der Logos ist ein ‚zweiter Gott‘ u. ‚erstgeborener Sohn Gottes‘, durch dessen Mittlerschaft Gott die Welt als ‚jüngeren Sohn‘ schafft. Ein ähnliches Konzept findet sich bei Numenios, der einen ‚untätigen‘ ersten Gott u. einen demiurgischen zweiten Gott kennt (Merlan aO. 100). Die Materie gilt nach platonischen Anregungen als Ursprung des Übels. Plotin führt eine Dreistufenfolge des Hervorgehens ein, dabei übernimmt der Nus die Rolle des Demiurgen. A. u. Ursache der Weltbildung ist Abwendung vom obersten Prinzip des Einen (Plot. enn. 6, 9, 5) u. Wille zur Eigenexistenz (ebd. 5, 1, 1). Die Materie steht nicht als Prinzip am A., sondern als unterste Grenze am Ende des Hervorgehens u. fällt mit dem Nichtsein zusammen. In solchen Konzepten ist der A. der Welt verdoppelt: ein erster Prozeß ist das Entstehen einer geistigen, reinen u. vernünftigen Welt; erst sekundär entsteht unsere materielle, widerspruchsvolle u. leiderfüllte Welt. (Ähnliches im späten Mazdaismus [Pehlevi-Bücher; vgl. J. Duchesne-Guillemin: PW Suppl. 9 (1958) 1588]: der geistige ‚Menok‘-Zustand. Einfluß auf Platon durch Vermittlung der Pythagoreer angenommen: B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer [Zürich 1979] 301/9, doch mit schwacher Begründung.) Pointiert spricht der Poimandres von einem ‚A. vor dem A.‘ (τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου [τὸ ἀπέραντον cj. Scott]: Corp. Herm. 1, 8 [1, 9 N./F.]; Ähnliches bei Valentinianern; s. Nock/Festugière zSt.). Damit tritt auf einer neuen Ebene die Zweiphasigkeit der mythologischen A.vorstellungen wieder auf. Es bleibt übrigens im Platonismus offen, ob ein echter A. gemeint ist oder nur eine Analyse der Struktur der Welt, da die zwei Deutungen des Timaios weiterhin nebeneinander stehen (vgl. Baltes aO.; J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne [Paris 1964] 86/100). Plotin u. die Neuplatoniker vertreten letzteren Standpunkt.

9. Hermetik, Zauberpapyri. Hier zeigt sich bes. klar die religiöse Bedeutung des kosmischen A. (Schwabl, Weltschöpfung 1556/66). Die Evozierung des Ursprungs dient der Verherrlichung des kosmischen Gottes oder der magischen Wirkung. Die Astrologie beschäftigte sich mit dem Horoskop des A.zeitpunktes der Welt, dem ‚Thema mundi‘ (W. u. H. Gundel, Art. Planeten: PW 20, 2 [1950] 2148/51).

c. Judentum. 1. Altes Testament. In der Genesis finden sich zwei Schöpfungsberichte, der ältere vom Jahwisten (Gen. 2, 4b/25), der jüngere aus der Priesterschrift (ebd. 1, 1/2, 4a). Ersterer hat die Schöpfung des Menschen zum Thema, dazu gehört die Bewohnbarmachung der Erde; letzterer erzählt die Weltschöpfung u. strebt nach systematischer Vollständigkeit. Dahinter stehen verschiedene Traditionen mit verschiedener religiöser Bedeutung (Westermann 33; R. Albertz, Weltschöpfung u. Menschenschöpfung [1974]). Mesopotamische (u. ägypt. ?) Anregungen sind deutlich (die ursprüngliche lichtlose Wasserwüste t^{e}hôm = Ti'āmat, die wiederholten Scheidungsvorgänge: Trennung von Himmel u. Erde). Aber die Eigenart der jüd. Theologie ist konsequent durchgeführt: ein einziger überweltlicher Gott, durch Willen u. Wort wirkend (nur Ptah ist vergleichbar), beim Jahwisten allerdings auch durch handwerkliches Tun (wie ein Töpfer). Es gibt keine Sukzession; der erste Schöpfer ist auch der heutige Herrscher der Welt. (Beziehung zum kanaanäischen Schöpfergott El möglich: H. Ringgren, Israelitische Religion² [1982] 92. Ein neuer Text aus Ebla, zitiert bei G. Pettinato, Ebla. Un impero inciso nell'argilla [Milano 1979] 265, kommt den Vorstellungen von Gen. 1 sehr nahe. Endgültige Publikation bleibt abzuwarten.) Die später viel diskutierte Frage, ob die Welt aus dem Nichts oder aus präexistenter Materie geschaffen ist, wird nicht thematisiert. Jedenfalls widersprechen beide Berichte nicht der geläufigen Vorstellung der ungegliederten Ur-Substanz (Abgrund in der Priesterschrift, Wüste beim Jahwisten). Kosmogonische Kämpfe tauchen im AT nur in Spuren auf (grundlegend H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit² [1921]); man vermutet sie an den Stellen, wo Gott als Sieger über Ungeheuer (meist Meerungeheuer) erscheint: Leviathan, Rahab, Tannīm. (Es ist indessen zweifelhaft, ob, wie früher angenommen, bereits Ti'āmat als Drache vorgestellt wurde; vgl. Heidel aO. [o. Sp. 406] 83/8.) Das souveräne Schöpfertum Gottes ist im AT (bes. in den Psalmen) ein wichtiges theologisches Thema; es dient dazu, Gottes Herrschaft u. den Gehorsam des Menschen zu begründen.

2. Hellenistisches Judentum. Hier begegnet eine neue u. viel diskutierte Formulierung:

Gott habe die Welt bzw. die Dinge aus Nichtseiendem (bzw. Nichtseienden) geschaffen (ἐξ οὐκ [oder μή] ὄντος [oder ὄντων], zuerst 2 Macc. 7, 28, öfters bei Philon: opif. m. 81; leg. all. 3, 10 u. ö.). Damit ist aber nicht eine Schöpfung aus Nichts, also kein absoluter A. gemeint, im Widerspruch zu allen mythischen wie philosophischen Kosmogonien, die einen präexistenten Urstoff kennen; ein solcher wird durchaus anerkannt (Sap. 11, 17: Schöpfung ἐξ ἀμόρφου ὕλης; vgl. ferner Philo opif. m. 21f; quis rer. div. her. 134: λαβὼν αὐτήν; prov. 1, 7f allerdings durch die Überlieferung verdunkelt, vgl. M. Hadas-Lebel, De providentia I et II = Les œuvres de Philon d'Alex. 35 [Paris 1973] 68/70). Gemeint ist: Dinge schaffen, die vorher nicht da waren. (Diskussion bei Weiß 59/74 u. May 6f. 16/8; auch die These, mit μὴ ὄν sei im Sinne des Neuplatonismus die Materie gemeint, wird dort widerlegt.) In einem Streitgespräch des Rabbi Gamaliel II (Midr. Gen. Rabba 1, 9 [1, 8, 1/6 Theodor/Albeck]; Übers.: 4 Wünsche) wird polemisch erklärt, die in Gen. 1 genannten Ursubstanzen (tōhû wābōhû, Finsternis, Wasser, Geist, Abgrund) seien kein präexistentes Material (so Philo prov. 1, 22), sondern auch von Gott geschaffen. Dies ist die größte Annäherung des alten Judentums an die creatio ex nihilo (vgl. G. Vajda, Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse 1, 1–3 dans le judaïsme postbiblique: In Principio 29f). Die schlichte Aussage von Gott als Schöpfer wird in der Weisheitslit. erweitert, indem die Weisheit an den A. gestellt u. an der Schöpfung beteiligt wird, wenn sie dabei auch selbst ein Geschöpf ist (Job 28, 23/37; Prov. 8, 22/31; vgl. K. Wilkkens/G. Fohrer, Art. σοφία: ThWbNT 7 [1964] 489/507). Als Mittel der Schöpfung wird auch die präexistente Thora (gewissermaßen als fest formulierter Logos) hingestellt. Im Umkreis der Qumran-Lit. (P. Geoltrain, Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse de Qoumrân au NT: In Principio 47/51) findet sich die Vorstellung eines Urzustandes von ‚Finsternis u. Schweigen', der durch die Schöpfung unterbrochen wird (4 Esr. 6, 39f; PsPhilo ant. bibl. 60, 2). A. der Welt ist die Schöpfung des göttlichen Namens.

d. Gnosis, Manichäismus. In der *Gnosis wird die Frage nach der Weltentstehung benutzt, um die Gottferne, Erlösungsbedürftigkeit der Welt zu erklären u. gleichzeitig Gott zu rechtfertigen. Wichtige Eigenarten: 1) Zweistufigkeit des Prozesses: erst entstehen geistige Wesen (oft *Äonen genannt), dann die materielle Welt. Damit konnte sowohl eine mythische wie eine platonisierende Zweistufigkeit aufgenommen werden. 2) In der ersten Phase tritt die Entstehungsweise der *Emanation (προβολή oder ἀπόρροια) auf, organisch-naturhaft vorgestellt u. notwendig, nicht willkürlich; sie steht in der Nähe der Zeugungsvorstellung mythischer Theogonien (Iren. haer. 1, 1, 1; vor allem für den Valentinianismus zutreffend). Die Wesenheiten treten häufig in Paaren auf oder sind androgyn. Auch wenn die älteste Wesenheit ‚Abgrund' (Βυθός) heißt (Ophiten, Valentinianer), erinnert das an die mythischen Urmächte. Andererseits wird auch die Schöpfung aus dem Willen (Wort) Gottes vertreten (Basilid.: Hippol. ref. 7, 21, 1). 3) Der Kosmos ist jedoch nicht von Gott selbst geschaffen, sondern von einem untergeordneten *Demiurgen; manchmal haben Engel (vgl. J. Michl, Art. Engel III: o. Bd. 5, 104f) diese Funktion; meist ist der Demiurg identisch mit dem atl. Gott, der also nicht der höchste Gott ist. Dies ist bei Marcion zu einem Dualismus des ‚guten' u. des ‚gerechten' Gottes gesteigert, wobei der letztere nicht aus dem ersteren hervorgeht, sondern ein selbständiges Prinzip ist. Wegen der Unvollkommenheit (bes. Unwissenheit) des Demiurgen ist die Welt vom Ursprung her unvollkommen oder gar böse. Besonders eingehend ist im valentinianischen Mythos die Entstehung der Materie u. der mit ihr verbundenen Affekte erklärt: sie sind gewissermaßen ein Abfallprodukt bei der Reinigung der Sophia, des untersten Aions, von ihrer unerfüllten Sehnsucht nach Erkenntnis der höheren Aionen. Ein Reinigungsprozeß steht also am A. der Welt, u. es bedarf später neuer Reinigungen, um die Seelen aus ihr zu retten. 4) Die Schöpfung aus dem Nichts im Sinne einer Leugnung der präexistenten Materie ist anscheinend zuerst von *Basilides klar formuliert worden (Hippol. ref. 7, 21, 1; vgl. May 63/76). Da Basilides Gott als ‚nichtseiend' bezeichnet, ist die Schöpfung bei ihm der absolute A. des Seins. Als Ausläufer der Gnosis sei der Manichäismus genannt. Der Kosmos wird hier in einer späten Phase eines Kampf- u. Erlösungsgeschehens geschaffen, u. zwar aus den Körperteilen der (bösen) *Archonten (vgl. den babyl. Ti'āmat-Mythos, den indischen Puruša, den germanischen Ymir). Der Zweck ist die Befreiung der in der Fin-

sternis gefangenen Lichtfunken, also ein Teil des Erlösungsdramas.

II. Christentum. a. Grundauffassungen. Zu Beginn ist die Schöpfung ‚aus dem Nichtseienden' noch ganz untheoretisch zu verstehen; eine präexistente ‚gestaltlose Materie' im Sinne des Platonismus wird akzeptiert (zB. Iustin. apol. 1, 10, 2; ausdrücklich bei Hermogenes zur Erklärung des Übels [Tert. adv. Hermog. 1, 3]). Wenn Christus als Logos in die Schöpfungs- u. A.vorstellung eingefügt wird, am programmatischsten zu Beginn des Johannesevangeliums, das an den A. der Genesis anklingt, so hat das einerseits innere (christologische) Gründe, wird andererseits durch die jüd. σοφία- u. λόγος-Gedanken erleichtert. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis werden dann die Vorstellungen über den A. der Welt präzisiert; die entscheidenden Diskussionen liegen in der 2. H. des 2. Jh. Die erste ausführliche Erörterung (mit polemischer Darstellung heidnischer Kosmogonien) findet sich bei Theophil. Ant. ad Autol. 2, 5/19. Abgelehnt wird die Ewigkeit der Welt, ferner ihre Abwertung durch Zweiphasigkeit der Schöpfung u. unvollkommenen Demiurgen. Der oberste Gott ist mit dem Schöpfer identisch, die Welt hat zu ihm ein direktes Verhältnis. Zwar fungiert der Logos als Schöpfungsmittler, aber das ist kein Grund für die Unvollkommenheit der Welt. Die Vorstellung eines zweiten A., die in der Gnosis zur Erklärung des Übels diente, wird in die Menschengeschichte verlagert, zum Sündenfall. Man bekämpfte die gnostisch-manichäische Auffassung, die zum Dualismus tendiert, daß die ‚Finsternis' in Gen. 1, 2 die bösen Mächte bedeute (Basil. hex. 2, 4, vgl. F. E. Robbins, The hexaemeral literature [Chicago 1912] 48_4; anders die Syrer, vgl. A. Guillaumont, Genèse 1, 1–2 selon les commentateurs syriaques: In Principio 125). Ferner wird erst jetzt die Schöpfung aus dem Nichts ausdrücklich betont, die Präexistenz der Materie bekämpft, weil sie die Souveränität Gottes einschränken würde. Der Begriff der Materie wird zwar akzeptiert (man findet sie etwa im tōhû wābōhû u. vergleicht sie mit dem griech. Chaos, zB. Aug. Gen. c. Manich. 1, 5, 9), aber sie muß von Gott geschaffen sein. Da auch eine emanatistische Vorstellung nicht in Frage kommt, ist man genötigt, gegen das sowohl mythische wie philosophische Axiom ‚aus nichts wird nichts' zu verstoßen; man rekurriert auf Gottes Allmacht (zB. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 13). Gelegentlich wird sogar eine Materie geleugnet, offenbar um ihren gefährlichen A.-Anspruch auszuschalten; Körper bestehen dann nur aus Qualitäten (quidam bei Orig. princ. 4, 4, 7; Basil. hex. 1, 8; Greg. Nyss. hex.: PG 44, 69C; hom. opif. 24; an. et res.: PG 46, 124C). In der Vorstellung einer sinnvollen A.-Planung durch einen gütigen Gott besteht dagegen Kontinuität zu platonischen u. stoischen Vorstellungen.

b. Die Synthese des Origenes. Dieser versucht, in seiner Kosmogonie christliche, gnostische u. platonische Anliegen zu integrieren. Als Ganzes ist diese Lehre von der Kirche nicht angenommen worden, hat aber viele Anregungen weitergegeben. Origenes lehrte eine Zweistufigkeit: zuerst entstehen die λογικά, in einer zweiten Phase der Kosmos. Ursache war der Fall der λογικά; die Welt soll als Erziehungsort dienen, wo sie zu Gotteserkenntnis u. Sittlichkeit zurückgebracht werden. Die A.vorstellung hat in dieser Konzeption zyklische Bedeutung: ‚Immer ist das Ende dem A. ähnlich' (princ. 1, 6, 2; 2, 1, 1; c. Cels. 8, 72; U. Bianchi [Hrsg.], Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa [Milano 1981]). So erwägt Origenes eine wiederholte Entstehung des Kosmos, u. letzten Endes ein völliges Vergehen des Materiellen (vor allem princ. 2, 2f). Andererseits ist die Schöpfung in gewisser Weise ohne A., da Gott immer Schöpfer, Wohltäter u. Vorsehung-Übender gewesen sein muß u. sich nicht von einem Untätigen zu einem Tätigen gewandelt haben kann (Method. creat. 2): sie existierte vorgebildet (als τύπος, nach Art einer platonischen intelligiblen Welt) in der Weisheit, dem Logos (Orig. princ. 1, 2, 10. 4, 3/5). Doch argumentiert Origenes auch hierzu mit den Weltzyklen (ebd. 3, 5, 3).

c. Weitere Einzelprobleme. (S. auch Opelt 1169/73.) Die Erörterungen über den Welt-A. finden vor allem in den Genesis-Kommentaren statt (sog. Hexaemera, Übersicht bei Robbins aO. 93/104; *Hexaemeron). Diese stehen in hohem Maße unter dem Einfluß des platonischen Timaios u. seiner Ausleger.

1. Zeitliche Erstreckung der Schöpfung. Im Rahmen der methodischen Frage nach wörtlichem oder allegorischem Verständnis der Schöpfungsgeschichte (zB. Basil. hex. 9, 1; Aug. Gen. ad litt. 1, 1) steht das konkrete Problem: Sind die 6 Tage als Zeiterstreckung zu verstehen (für Wörtlichkeit zB. Ephr. Syr. in Gen. 1, 1 [CSCO 153/Syr. 72, 5]), oder ste-

hen sie für einen Augenblicks-Vorgang? Dann können sie eine Rangordnung andeuten (Clem. Alex. strom. 6, 16, 142) oder das Geschehen veranschaulichen (vgl. die ‚didaktische' Timaios-Interpretation). Augustinus deutet sie als einen Bewußtseinsprozeß der Engelwelt, in dem sich derselbe Tag sechsmal wiederholt (Gen. ad litt. 4, 22). Auch eine reale Zeiterstreckung kann mit dem Argument der Ordnung (Philo opif. m. 13f) oder didaktisch (Joh. Chrys. in Gen. hom. 3, 3) erklärt werden. Offenbar entspricht eine punktuelle Auffassung des A. besser der transzendenten *Gottesvorstellung. In diesem Sinne kann man Aquilas Fassung von Gen. 1, 1 ἐν κεφαλαίῳ statt ἐν ἀρχῇ verstehen (Basil. hex. 1, 6; Greg. Nyss. hex.: PG 44, 69D). Es gibt auch Möglichkeiten, punktuelle u. zeitlich ausgedehnte Schöpfung zu vereinbaren. Man kann Gen. 1, 1 die momentane Schöpfung der Materie finden, in den 6 Tagen deren Gestaltung (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10; Clem. Alex. strom. 5, 90, 1; Orig. princ. 4, 4, 6; Method. creat. 9 teilt das auf Gott Vater u. Sohn auf). Darüberhinaus gibt es Versuche, die halbmythische Idee der Gestaltung zu überwinden zugunsten einer Entwicklungsidee im Sinne des griech. Physis-Denkens. a) Basilius sagt, daß Gottes Schöpfungsbefehle am A. die Physis der Dinge konstituierten, welche dann als Naturgesetz weiterwirkte (hex. 4, 2; 5, 1; 9, 2; vgl. J. F. Callahan, Greek philosophy and the Cappadocian cosmology: DumbOPap 12 [1958] 29/57). b) Gregor v. Nyssa geht weiter (hex.: PG 44, 69C/72C; vgl. J. Rousselet, Grégoire de Nysse, avocat de ... Moïse: In Principio 104f): Der augenblickliche A.-Akt setzt die stofflichen Elemente samt ihren Qualitäten, u. die Kosmogonie der 6 Tage ist eine naturgesetzliche Entfaltung, die nach dem Muster einer Ausscheidung aus dem Ur-Chaos geschildert wird (Greg. Nyss. hex.: PG 44, 72D. 80A). Die Schöpfungsbefehle Gottes sollen nur daran erinnern, daß der notwendige Entwicklungsablauf dem anfänglichen Willen Gottes entspricht. Neben dem neuplatonischen zeigt sich stoischer Einfluß in dem Ausdruck σπερματικὴ δύναμις (ebd. 77D). c) Auf einem ähnlichen Standpunkt steht Augustinus mit seiner Lehre von den ‚rationes seminales' (Gen. ad litt. 6, 6, 9/11 u. ö.; vgl. A. C. Lloyd, The later Neoplatonists: Armstrong aO. [o. Sp. 411] 298f).

2. *Deutungen des Wortes ἀρχή.* Die A.worte der Genesis u. des Johannesevangeliums gaben Anlaß zu Erörterungen über den Begriff ἀρχή. Es finden sich mehrere listenartige Zusammenstellungen von Bedeutungen des Wortes. Die wichtigsten Stellen: Tert. adv. Hermog. 19f; Orig. in Joh. comm. 1, 16/8, 90/108; Calcid. in Plat. Tim. 276 (vermutlich auf Orig. comm. in Gen. zurückzuführen); Basil. hex. 1, 5f; Ambr. hex. 1, 4f, 12/9; Joh. Philop. opif. m. 1, 3. Die zwei letzten Listen gehen offensichtlich von der des Basilius aus. Im Hintergrund steht die Liste von Bedeutungen, die Aristoteles metaph. 5, 1, 1012b 34/1013a 23 bietet, dazu die Reihe der vier Ursachen, die auch ἀρχαί heißen (ebd. 1, 3, 983a 24/32). Doch sind die philosophie- u. theologiegeschichtlichen Zusammenhänge ungenügend erforscht. (K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesis-Exegese [1914] 43/8 ist materialreich, aber unhaltbar; vgl. K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 606f; E. Früchtel, Ἀρχή u. das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes: StudPatr 14 = TU 117 [1976] 122/44.) Jedenfalls ist die Benutzung der beiden Aristoteles-Kapitel durch die Übernahme einiger Begriffe u. Beispiele evident; die vier Ursachen finden sich am klarsten bei Orig. in Joh. comm. Die christl. Autoren lassen manchmal für Gen. 1, 1 mehrere Bedeutungen gleichberechtigt gelten (so zB. Basilius: 1) zeitlicher A., 2) A. einer Bewegung, 3) Ausgangspunkt eines Werdens, 4) Techne [schöpferisches Wissen], 5) Ziel des Handelns). Abgelehnt wird (Tert.; Orig. in Joh. comm.) die Bedeutung ‚Stoff', weil das auf Präexistenz der Materie führen würde. Hinzu tritt die Deutung (gern mit den anderen verschmolzen) ἀρχή = σοφία (auf Grund von Prov. 8, 22, woraus sich auch Hypostasierung u. Gleichsetzung mit dem Logos ergeben); Gen. 1, 1 ἐν ἀρχῇ kann dann (hebraisierend) als ‚durch den Logos' aufgefaßt werden. Dies stammt aus jüdischen Schöpfungsmittler-Spekulationen (Weiß 184. 197), christlich zuerst bei Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10. Eine weitere Deutung ‚A. der Zeit', welche mit Erörterungen über die Zeitlosigkeit vor der Schöpfung u. über den punktuellen Charakter des zeitlichen A. verknüpft ist, scheint aus dem Mittelplatonismus zu stammen (Orig. bei Calcid., Basil., Joh. Philop.). Bei all diesen Erörterungen steht Gen. 1, 1 im Mittelpunkt. Bei Orig. in Joh. comm. ist erkennbar, daß er das Deutungsmuster (‚Weisheit') auf Joh. 1, 1 überträgt, wodurch zusätzliche Komplikationen auftreten.

3. *Polemik gegen die Weltewigkeit.* Diese findet sich bei christlichen Autoren durchgängig, sie wird durch die Präsenz des Neuplatonismus genährt. Origenes wird als Vertreter der Weltewigkeit verurteilt (zB. Method. creat. 2, dessen eigene Problemlösung der des Origenes im Grunde ähnlich ist, ohne daß er es bemerkt). Im 5. Jh. kommt das Problem bei Joh. Philoponus erneut zur Behandlung (W. Wieland, Die Ewigkeit der Welt. Der Streit zwischen Joh. Philoponus u. Simplicius: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschr. H. G. Gadamer [1960] 291/316).

4. *Doppelte Schöpfung.* Gelegentlich wird die Entstehung einer geistigen Welt (oder der *Engel; s. J. Michl: o. Bd. 5, 116f) vor der Welt erörtert; Himmel u. Erde in Gen. 1, 1 werden auf diese bezogen, während die entsprechenden Dinge in der materiellen Welt erst Gen. 1, 6. 9 unter dem Namen ‚Feste' u. ‚Trockenes' entstehen (Philo opif. m. 15/35. 129; Orig. princ. 2, 3, 6 u.ö.). Diese Art Zweiphasigkeit steht bei Origenes der gnostischen gefährlich nahe; sie behält immer spekulativen Charakter (Basil. hex. 1, 5; Aug. Gen. ad litt. 4, 21/5, 5; hierher auch das ‚caelum caeli' conf. 12, 2, 2; sonst sieht Augustinus die zu A. geschaffene Engelwelt in dem ‚Licht' Gen. 1, 3).

5. *Wasser- u. Ei-Motiv.* Das Wasser als Urelement (Gen. 1, 2) kann man mit der Taufe in Verbindung bringen (Tert. bapt. 3; Clem. Alex. ecl. 7; Orig. in Joh. comm. 6, 33, 169), eine Verbindung von Ritus u. Urgeschichte. An das mythische *Ei-Motiv erinnert es, wenn eine syr. Überlieferung (Einzelheiten: Guillaumont aO. [o. Sp. 417] 127/31; A. Solignac, Exégèse et métaphysique. Genèse 1, 1–3 chez s. Augustin: In Principio 161) versteht: der Geist ‚brütete' über dem Wasser.

6. *Das ‚Warum' der Schöpfung.* Hier bewegen sich die meisten Antworten zwischen den Polen ‚Güte Gottes' (in Anlehnung an Plat. Tim. 29e) u. ‚Wille Gottes' (Aug. Gen. c. Manich. 1, 2, 4; K. Kremer, Das Warum der Schöpfung, ‚quia bonus' vel/et ‚quia voluit': Parusia, Festschr. J. Hirschberger [1965] 241/64). Andersartig ist der Gedanke, daß Gott den Menschen schaffen wollte, um von ihm erkannt zu werden, u. um seinetwillen auch die Welt schuf (zuerst Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10).

7. *Schöpfung u. Erhaltung.* Die Verknüpfung von Schöpfung u. Erhaltung der Welt wird aus stoischem Denken aufgenommen (Hommel aO. [o. Sp. 412] 72/8. 82/6; zu Neuplatonikern Baltes [o. Sp. 411] 1, 93f). Erst seit der Scholastik wird diese Erhaltung als ‚creatio continua' verstanden (Thomas Aquin. summa c. gent. 3, 6; vgl. Zöckler, Art. Schöpfung u. Erhaltung der Welt: Herzog-H.[3] 17 [1906] 702; D. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther [1960] 37/45).

B. *Anfang der Menschheit.* Die Anthropogonie ist in den meisten Mythologien Gegenstand großer Aufmerksamkeit, oft stärker u. in früheren Schichten als der A. des Kosmos (für Afrika: Baumann 163). Auffallend anders ist es in Ägypten u. Griechenland. – Analog zur Kosmogonie kann man auch hier zwei Phasen finden: A. der Existenz u. A. der Kultur; hierzu vgl. u. Sp. 430/7.

I. *Nichtchristlich. a. Alter Orient. 1. Ägypten.* In Ägypten erscheint der Mensch innerhalb der Kosmogonie am Rande. Er soll aus den Tränen eines Gottes entstanden sein, was offenbar auf einem Sprachspiel beruht (rmṯw - rmjt); die mythischen Einzelheiten wechseln. Im Chnum-Mythos wird der Mensch aus Ton gebildet. In bildlichen Darstellungen wird das Leben von Heket verliehen (Kaiser-Minn 34f). Selten gelten die Menschen als von Gott hervorgebracht u. als seine Ebenbilder; diese Vorstellung ist eigentlich nur dem König zugeordnet (E. Otto, Der Mensch als Geschöpf u. Bild Gottes in Ägypten: Festschr. G. v. Rad [1971] 335/48).

2. *Mesopotamien.* Die zahlreichen sumerisch-babyl. Mythen zur Anthropogonie (zB. ‚Enki u. Ninmaḫ', ‚Erschaffung u. Lobpreis der Spitzhacke', Teile des Enūma eliš u. des Atraḫasīs-Mythos; Genaueres bei Pettinato 18/20) haben einen einheitlichen Grundgedanken: der Mensch wurde geschaffen, um für die Götter die harte Arbeit für ihren Lebensunterhalt zu leisten, die diese anfangs selbst tun mußten. Symbole dieser Arbeit sind Hacke u. Tragekorb, es handelt sich also um den Bewässerungs-Ackerbau. Bei der Art der Entstehung lassen sich zwei Typen unterscheiden: das Hervorsprießen (wie eine Pflanze aus der Erde, ‚Emersion') u. die Formung (wie aus Töpferton). Der erstere Typ scheint in nachsumerischer Zeit zu verschwinden. In manchen Fassungen geht in die Entstehung des Menschen noch ein zweites Element ein (Hinweis auf seine Doppelnatur): in ‚Enki u. Ninmaḫ' ist dies das ‚sigensigšar', zu verstehen etwa als eine gedachte Form, die auch die Weisheit des Schöpfers Enki enthält. Hiermit

sind vielleicht einige Stellen zu verbinden, wo einzelne Menschen nach dem Abbild eines Gottes entstehen (ebd. 40). In babylonischen Mythen wird das Blut eines Gottes dem Lehm beigemischt. Im Enūma eliš ist es das Blut des Kingu, der als Aufrührer hingerichtet wird. Der genaue Sinn ist umstritten; wird auf die Sterblichkeit des Menschen oder seine Neigung zum Aufruhr angespielt? Ferner ist gelegentlich (,Streitgespräch zwischen Schaf u. Getreide') vom ,Lebensodem' die Rede. Schließlich sei erwähnt, daß in einigen Schöpfungsmythen menschliche Leiden im Sinne einer Theodizee aus Ereignissen des A. erklärt werden, so der Zahnschmerz (J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern texts² [Princeton 1955] 100), verschiedene naturgegebene Gebrechen (,Enki u. Ninmaḫ').

3. Syro-Phönizier. Bei Sanchuniathon findet sich keine eigene Anthropogonie, aber eine Zoogonie, die vom ,Mōt' (Schlamm) als Grundsubstanz ausgeht u. eiförmige Vorformen der Lebewesen annimmt. Hier scheinen Beziehungen zu Ägypten zu bestehen.

4. Persien. Der Mazdaismus hat eine Lehre vom A. des Menschen entwickelt, bei dem zwei Motive bemerkenswert sind: Die Analogie Mensch-Welt (Mikrokosmos-Gedanke; vgl. J. Duchesne-Guillemin: PW Suppl. 9 [1958] 1585f; C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 545f) u. der Tod des Urmenschen Gayōmart durch den Angriff der bösen Mächte, aus dessen Überresten das erste Menschenpaar entsteht (S. Hartman, Gayōmart [Uppsala 1953]). Beide Motive sind in Wesen, Herkunft u. Wirkung sehr umstritten.

b. Griechisch-römisch. (S. auch Speyer 1160/5.)

1. Älterer Mythos. Daß Hesiod in der Theogonie keine Erzählung vom A. des Menschengeschlechtes bietet, sondern nur Andeutungen, ist bedeutsam für den griech. Mythos. Es gab viele lokale Überlieferungen zu diesem Thema (sie sind dort faßbar, wo die Entstehung einzelner griech. Stämme mit anthropogonischen Motiven berichtet wird), aber keine zusammenhängende, ausführliche Darstellung, die allgemeinen Einfluß gewonnen hätte. Die Hauptmotive: a) Abstammung von Göttern. Nie allgemein ausgesprochen (doch vgl. Ovid. met. 1, 78f); so hoher Rang wird der Menschheit nicht gegeben. Aber in dieser Richtung deutbar ist die homerische Formel von ,Zeus, Vater von Menschen u. Göttern'; die göttliche Abstammung einzelner Geschlechter; die Vorstellung von der früheren Götternähe der Menschen. b) Pflanzenhaftes Emporwachsen, oft verbunden mit dem Gedanken der ,Mutter Erde' (Guthrie 11/28; Opelt 1147/50). Hierher gehört das Autochthonie-Motiv, eine Reihe von Einzelmythen (der mythographische Text Hippol. ref. 5, 7, 3/6 [vgl. Poetae Melici Graeci frg. 985 Page] nennt eine ganze Beispielreihe), die Saat von Drachenzähnen (Kadmos, Iason), die Entstehung aus Eschen oder Eichen (M. L. West im Komm. zu Hesiod. theog. 187), woher wohl die alte Redensart ,von Eichen oder Steinen abstammen' kommt (Od. 19, 163; zum Stein-Motiv vgl. den Deukalion-Mythos). In einer mit Hilfe von Vasenbildern rekonstruierbaren Auffassung des Pandora-Mythos taucht diese als Ur-Frau aus der Erde auf, offenbar sekundär wie Eva (Anodos-Darstellungen: O. Lendle, Die Pandora-Sage bei Hesiod [1957] 65/74). c) Formung aus feuchter Erde, zuerst bei Hesiod. theog. 571; op. 61. 70: Hephaistos bildet Pandora, die Ur-Frau; später vom Menschen allgemein gesagt (M. L. West im Komm. zu Hesiod. theog. 571). Die Funktion des Menschenbildners geht erst im 4. Jh. vC. auf Prometheus über (W. Kraus: PW 23, 1 [1957] 696/8). Noch später tritt das Motiv des Götter-Abbildes hinzu (Ovid. met. 1, 83; Lucian. Prom. 12. 17).

2. Orphiker. Dionysos-Zagreus wird von den Titanen getötet u. verschlungen, Zeus verbrennt sie mit dem Blitz, u. aus dem Ruß entstehen die Menschen. Dieser Mythos (trotz der späten Bezeugung wahrscheinlich alt: W. Burkert, Griech. Religion [1977] 442f) erinnert an das babyl. Motiv: Menschen entstehen durch den Tod eines Gottes. Der Sinn ist dualistisch, in den Überresten ist die titanisch-böse Substanz mit der dionysisch-guten vermischt. Ähnlich u. vielleicht abgeleitet ist die Menschenentstehung aus dem Blut der *Giganten (Ovid. met. 1, 157/62; vgl. O. Waser, Art. Giganten: PW Suppl. 3 [1918] 661).

3. Griechische Philosophie. Zunächst steht die Entstehung des Menschen ganz im Rahmen der Zoogonie. Anaximander betont das Zusammenkommen von Erde u. Wasser (zum Schlamm vgl. ägyptische A.vorstellungen u. das phönizische Mōt), worin durch Schalenbildung Individuen entstehen. Diese Urzeugungs-Zoogonie (vgl. Guthrie 39/42) war später, bes. in der verfeinerten Fassung, die Diod. Sic. 1, 7 bietet (Urheber umstritten), weit verbreitet. Da die ersten Menschen nicht auf

diese Weise entstanden sein können (wegen der Hilflosigkeit des Säuglings), nahm Anaximander an, daß sie im Leibe von Fischen herangewachsen seien. Die oft behauptete Ähnlichkeit mit dem Darwinismus ist natürlich sehr entfernt, aber wichtig ist die Vorstellung schrittweiser Entwicklung ohne äußere Eingriffe sowie die Tier-Mensch-Kontinuität. – Bei Empedokles findet sich eine Zoogonie der stückweisen Entstehung: die Elemente verbanden sich erst zu einzelnen Organen, diese zu Lebewesen, erst in willkürlichen Kombinationen (daher die Monstren des Mythos), bis nur die lebensfähigen übrig blieben. – Seit Anaxagoras begann die Naturphilosophie, bei der Zoogonie die sinnvolle Planung zu betonen, ohne aber eine in die Einzelheiten gehende Theorie zu entwickeln; es blieb bei unbestimmten Aussagen (zB. Aristoph. thesm. 14/8: Aither als Erzeuger u. Schöpfer; die Erde behält ihre Funktion als Mutter; vgl. die Belege bei A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 1, 91). – Auch Platon gibt im Timaios keine eigentliche Theorie vom A. des Menschen. Die Schöpfung der Seele u. des Menschen ist mythisch-allegorisch formuliert. Besonders wichtig ist, daß die Sterne als erster Sitz der Menschenseelen gelten (Plat. Tim. 41de; im Hellenismus verstärkt sich das astrale Element; Seele von der Sonne: stoische Darstellungen, Poseidonios?; Material bei M. Pohlenz, Die Stoa 2[4] [1972] 115f). Tiere entstehen in paradoxer Umkehrung aus dem Menschen (Plat. Tim. 91d/2c): der Mensch ist idealer Prototyp aller Lebewesen. Platonischer Leib-Seele-Dualismus scheint mythologisiert, wenn auf bildlichen Darstellungen zu dem Menschenbildner Prometheus Athena hinzutritt, welche die Seele (Schmetterling) spendet (Kaiser-Minn 32/44. 94/6). Die spätere Philosophie hat die Sonderstellung des Menschen theoretisch weiter untermauert (Aristoteles: scala naturae; Stoa: Stufenfolge der anorganischen u. organischen Dinge u. auf den Menschen gerichtete Teleologie; Pohlenz aO. 1[2] [1959] 83/5), ohne aber genauere Vorstellungen über den Ursprung des Menschen zu entwickeln. Bei den Epikureern wird die Anaximander-Diodor-Theorie weitergeführt (Lucret. rer. nat. 5, 772/924). Bei Ovid (met. 1, 76/86; dazu Spoerri 92/4; Lämmli 9/19) gibt es eine eklektische Schöpfungstheorie mit überraschenden Anklängen an die Genesis.

c. Judentum. 1. Altes Testament. Die Anthropogonie der Genesis liegt in einer priesterlichen (1, 26/31) u. einer jahwistischen (2, 4b/25) Fassung vor. Die Wiederkehr von mesopotamischen u. ägyptischen Motiven ist unverkennbar: Formung aus Lehm, Lebensodem, Ebenbild-Motiv. Harte Arbeit als Lebensinhalt tritt in der zweiten Phase (3, 19) auf, doch hat der Mensch schon 2, 15 die Aufgabe, den Garten Eden zu bebauen. Eine Besonderheit ist, daß der Mensch zu A. die Herrschaft über die Erde, bes. die Tierwelt, erhält (1, 28/30; vgl. 2, 18/20); ferner die sekundäre Schöpfung der *Frau.

2. Späteres Judentum. Die Adam-Erzählung führt zu Deutungen u. legendären Erweiterungen (s. Opelt 1120. 1122f; L. Ginzberg, The legends of the Jews 1[2] [Philadelphia 1937] 59/62); wichtige Motive sind: die Größe (auch körperliche) u. Herrlichkeit des ursprünglichen Adam, Androgynie, Mikrokosmos-Idee. Philon (opif. m. 69. 134) unterscheidet die erste von der zweiten Menschenschöpfung (Gen. 1, 26; 2, 7): Die eine bezieht sich auf den menschlichen Nus, Abbild des göttlichen Nus, ein generisches Wesen, eine platonische Idee, ungeschlechtlich (gegen den biblischen Wortlaut); erst die zweite auf den innerweltlichen u. individuellen Menschen. Dessen Unvollkommenheiten werden auf die Helfer bei der Schöpfung, die göttlichen δυνάμεις, zurückgeführt (opif. m. 72/5).

d. Gnosis. Die gnostische Urmensch-(Anthropos-)Spekulation hat Berührungen mit jüdischen Gedanken, aber auch mit dem iranischen Urmenschen u. mit hellenistisch-platonisierendem Seelenglauben; doch wird heute immer mehr die Eigenständigkeit der Gnosis hervorgehoben (H.-M. Schenke, Der Gott ‚Mensch' in der Gnosis [1962]). Eine kosmogonische Urmensch-Lehre ist voll ausgebildet im Poimandres (Corp. Herm. 1 [1, 7/19 N./F.]), dem Naassener-Bericht des Hippolyt (ref. 5, 7) u. im Manichäismus. Der Anthropos, oft androgyn gedacht, ist ein Äon, der in die materielle Welt absank; sein Fall, als Sünde oder Niederlage aufgefaßt, führt zu einer Vermischung von oberer u. unterer Welt. Aber er wird befreit u. findet den Weg zurück; damit wird er Vorbild u. Erlöser der Menschen. Der Mensch, für dessen Entstehung durchweg die Adam-Überlieferung zugrunde gelegt wird, ist sein Ebenbild oder sein Nachkomme. Seine Entstehung ist ein wichtiger Teil der Kosmogonie; betont wird die Zusammensetzung aus heterogenen Teilen: der Leib reine Natur,

Werk der demiurgischen Mächte (zur Bedeutung des χοῦς Gen. 2, 7, wovon χοϊκός abgeleitet wird, s. E. Schweizer, Art. χοϊκός: ThWbNT 9 [1973] 461), darin der pneumatische Lichtfunke, der ohne Wissen oder Willen des Demiurgen hineingelangt. Auf den Ursprung des Menschen geht auch die Zweiteilung in Berufene u. Nichtberufene (Iren. haer. 1, 24, 2: Satornil) u. die Dreiteilung in Pneumatiker, Psychiker, Hyliker (Clem. Alex. exc. Theodt. 50/3) zurück. Vor allem in der Anthropologie zeigt sich das ganz auf den A. gerichtete Interesse der Gnosis: durch den Urmenschen ist der Erlösungsprozeß von allem A. her vorgegeben, zumindest in Gang gesetzt.

II. Christentum. a. Urchristentum. Im NT ist auf Paulus hinzuweisen, der Adam u. Christus gegenüberstellt (Rom. 5, 14; 1 Cor. 15, 22. 45) als den ersten Menschen u. den endzeitlichen Menschen, so daß eine Verbindung von A. u. *Eschatologie entsteht. Ferner wird die Übertragung mancher Motive aus der Adam-Urmensch-Tradition auf Christus vermutet. (Zur Adam-Christus-Typologie weiterführend F. Mildenberger, Art. Adam: TRE 1 [1977] 435f u. E. Käsemann, An die Römer = HdbNT[2] 8a [1974] 130f. Bei Irenaeus wird die Entsprechnng unter der Bezeichnung *Anakephalaiosis [recapitulatio] heilsgeschichtlich verstanden [Armstrong 63/6].)

b. Kirchenväter. Es besteht eine starke Tendenz, die anfängliche Vollkommenheit u. Gottnähe des Menschen zu betonen. Das führt dazu, daß es schwierig wird, den Sündenfall begreiflich zu machen. In dieser Tendenz wirkt jüdische Adam-Tradition u. vielleicht der gnostische Urmensch weiter; der theologische Sinn ist die Entsprechung zum Antitypus Christus oder zur Existenz des Menschen in der endzeitlichen Seligkeit. Die niedrigen, irdischen Wesenseigenschaften des Menschen müssen dann anf einen sekundären Akt, etwa den Sündenfall, zurückgeführt werden. Diese (der gnostischen verwandte) Auffassung steht neben derjenigen, die den Menschen von Anfang an als gleichgewichtig himmlisch-irdisches Doppelwesen sieht. Letztere wird vom Genesis-Text nahegelegt (Adam aus Erde u. Gottes *Hauch) u. entspricht der klass. griech. Auffassung. Aus diesem Nebeneinander ergeben sich gelegentlich Komplikationen. – Seit konstantinischer Zeit finden sich bildliche Darstellungen, vor allem auf Sarkophagen. Sie knüpfen an Prometheus-Bilder an u. sind von der Theologie vor allem darin bestimmt, daß regelmäßig neben Gott Vater der Christus-Logos als Schöpfungsmittler auftritt (Kaiser-Minn 2/31. 112/4). Einzelne theologische Motive:

1. Das Ebenbild-Motiv. Das Ebenbild-Motiv ist gewöhnlich auf Seele oder Geist des Menschen, also sein intellektuelles Wesen, bezogen (s. auch G. B. Ladner, Art. Eikon: o. Bd. 4, 776f). Es wird entweder auf die anfängliche Vollkommenheit des Menschen gedeutet, die erst durch die Sünde getrübt wurde, oder es wird in Gen. 1, 26f ein Unterschied zwischen εἰκών u. ὁμοίωσις gemacht: ersteres sei nur der zu A. gegebene Ansatz, letzteres die im Leben zu erstrebende Vollendung der Gottähnlichkeit (zB. Orig. princ. 3, 6, 1; vgl. H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 464/71. 777/9; H. Crouzel, Théologie de l'image de dieu chez Origène [Paris 1956] 217/45; G. B. Ladner, The philosophical anthropology of Gregory of Nyssa: DumbOPap 12 [1958] 63f; Armstrong 57. 69; A. Orbe, Homo nuper factus [En torno a s. Ireneo, Adv. haer. 4, 38, 1]: Gregorianum 46 [1965] 496/8).

2. Der Herrschaftsauftrag. Er ist ein spezieller Ausdruck der Gottebenbildlichkeit (Gen. 1, 28). (U. Krolzik, Umweltkrise – Folge des Christentums? [1979] 70/6; Einzelheiten mit Vorsicht zu benutzen.) In seiner königlichen Aretē bildet der Mensch Gott ab. Das ganze Schöpfungswerk ist eine Vorbereitung für das Erscheinen des Herrn der Schöpfung (Midr. Gen. Rabba 19, 4; Eus. theoph. 1, 44 [GCS Eus. 3, 2, 61]; Greg. Nyss. hom. opif. 3f). Bei Gregor geht das einher mit einer Nicht-Unterscheidung von εἰκών u. ὁμοίωσις: der Mensch hatte schon zu A. volle Gottähnlichkeit (vgl. Ladner, Anthropology aO.). Inhaltlich trifft diese Auffassung mit der anthropozentrischen Teleologie der Philosophie zusammen (Orig. c. Cels. 4, 99).

3. Das rectus-status-Motiv. Aus alter Tradition (seit Xen. mem. 1, 4) stammend, bedeutet die Aufrichtung des Menschen zum Himmel, im Gegensatz zu dem zur Erde gebeugten Tier, nicht nur ein wichtiges Faktum der Schöpfung, sondern auch eine Verpflichtung auf ein Ziel; sie kann in den sakramentalen Akt der Taufe hineingedeutet werden, die sich so als eine Neuschöpfung darstellt (A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis [1960] 6f. 216/8).

4. Doppelte Schöpfung des Menschen. Diese Lehre entspricht der Doppelnatur des Men-

schen (U. Bianchi [Hrsg.], La ‚doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi [Roma 1978]); sie ist formal analog zu zweistufigen Kosmogonien. Sie findet sich zuerst in der Genesis-Exegese Philons (s. o. Sp. 426), dann abgewandelt bei Origenes (in Gen. hom. 1, 13; vgl. auch G. S. Gasparro, La doppia creazione di Adamo e il tema paolino dei due uomini nell'esegesi di Origene: StudPatr 17 [Oxford 1982] 897/903) u. Gregor v. Nyssa (hom. opif. 16: Gen. 1, 27 spricht erst von der geistigen Schöpfung als Bild Gottes, welches aber geschlechtslos ist, dann von der zweiten als Mann u. Frau; dies ist jedoch nach hom. opif. 29 nicht als zeitliche Reihenfolge zu verstehen).

5. Der Name ‚Adam'. Er gilt als Hinweis darauf, daß das irdische Element wesentlich für den Menschen sei, denn er wird gewöhnlich als ‚Erde' oder ‚erdgeboren' erklärt (mit sprachlich unrichtiger Ableitung aus ‚Edem'); der alte griech. Ausdruck γηγενής, ‚erdgeboren', tritt in der LXX, in den Onomastica (F. Wutz, Onomastica sacra = TU 41, 1f [1914/15]) sowie in der Literatur auf (Philo virt. 199. 203; Eus. praep. ev. 7, 8, 8, vgl. Lampe, Lex. s. v.); sogar das Motiv der ‚Mutter Erde' wird übernommen: die jungfräuliche (auch dieses Beiwort aus den Onomastica) Erde dient als Prototyp Marias (Iren. haer. 3, 21, 10; vgl. A. Houssiau, La christologie de s. Irénée [Louvain 1955] 238/40; Joh. Chrys. mutat. nom. 2, 3 [PG 51, 31]; Ev. Philipp. [NHC II, 3] 71, 16/21; Act. Barthol. 5 [AAA 2, 1, 137]; s. auch Opelt 1172).

6. Der Entwicklungsgedanke. Eine Einordnung des Menschen in ein Entwicklungsschema, das der griech. Physis-Idee entspricht, findet sich bei Gregor v. Nyssa (hom. opif. 8. 29). Nachdem er die Kosmogonie als autonome Entfaltung der anfänglichen Gegebenheiten aufgefaßt hat, liegt es nahe, den Menschen als Endpunkt einer kontinuierlichen scala naturae anzusehen: die Stufen von Pflanze u. Tier waren Voraussetzung für seine Entstehung, ‚da die Natur methodisch u. konsequent zum Vollkommenen fortschreitet' (ebd. 8 [PG 44, 145 BC]; vgl. auch Nemes. Em. nat. hom. 13). Doch dies bleibt am Rande der christl. Schöpfungslehre. In weniger eindeutiger Form stellt sich das Problem, wenn gefragt wird: wurde Adam als Erwachsener geschaffen oder als Kind? Im letzteren Fall ist eine naturhafte Entfaltung impliziert; das Motiv kann benutzt werden, um den Sündenfall zu erklären: Theophil. Ant. ad Autol. 2, 25; Clem. Alex. strom. 3, 103, 1; Iren. haer. 3, 22, 4; 4, 38, 1 mit Bezug auf das Heranwachsen der Menschheit in der Heilsgeschichte (vgl. Orbe aO. 481/544; Armstrong 76f); für Schöpfung als Erwachsener: Aug. pecc. mer. 1, 37 (PL 44, 140).

C. Anfang von Geschichte u. Kultur. In vielen Entwürfen, welche geschichtliche Abläufe staatlicher oder kultureller Art darstellen, spielt der urzeitliche A. eine bedeutende Rolle. Dieser ist oft nicht identisch mit dem absoluten A. der Menschheit, sondern es gibt einen zweiten A.-Akt, der das geschichtliche Leben der zivilisierten Menschheit erst in Gang setzt. Zwischen den beiden A. liegt dann eine vorgeschichtliche Phase, bei deren Ausmalung die Phantasie ebenso wie die historische Erinnerung beteiligt sein kann. Oft sind darin Gegenbilder zum wirklichen Leben enthalten, seien es Wunschbilder oder abgewehrte Vorstellungen. Andererseits ist es besonders in mesopotamischen Darstellungen deutlich, daß der Beginn der landwirtschaftlichen Hochkultur als historischer Einschnitt seine Spuren hinterlassen hat. Es scheinen durchweg verschiedene Motivkomplexe verwoben zu sein, die im folgenden versuchsweise getrennt werden sollen.

I. Sukzessionen. a. Herrscherlisten u. Genealogien. Beim Aufstellen solcher Listen wird man zu einem konkreten A. geführt, der durch eine ununterbrochene Kette der Sukzession mit der Gegenwart verknüpft ist. In den weit verbreiteten Flutsagen (Westermann 536/45) wird oft der A. einer solchen Kontinuität nach der großen Flut angesetzt. – Die sumerisch-babyl. Herrscherlisten kennen eine Reihe von Urkönigen, die vor der großen Flut gelebt haben (‚sumerische Königsliste', s. Lambert / Millard aO. [o. Sp. 403] 15f. 25/7); der A. liegt dort, wo ‚das Königtum vom Himmel auf die Erde herabkam'. Aber auch der Neubeginn nach der Flut wird als A. hervorgehoben. – Die ägypt. Königslisten haben ihren A. bei Menes, mit dem nach der Herrschaft von Göttern u. übermenschlichen Wesen die menschlichen Dynastien begannen; in Wirklichkeit ist dieser A. offenbar durch die Gründung eines vereinigten Reiches bestimmt. In der Darstellung Herodots (2, 4) wird Menes mit A.vorstellungen nach Art des Urhügels verbunden (A. B. Lloyd, Herodotus Book II. Commentary 1–98 [Leiden 1976] 35). Bei den Israeliten sind Stammtafeln seit ältester Zeit

bedeutsam (Westermann 8/24. 468/90); sie führen auf Abraham als den gemeinsamen Stammvater des Volkes. Die Gliederung des Volkes wurde ebenfalls genealogisch begründet, indem jeder Stamm seinen Urvater hatte. Erst sekundär dürfte die Geschlechterfolge zwischen Adam u. Abraham vorangestellt sein; hierbei ist der Neuanfang nach der Flut (Noah) nach sumerisch-babylonischem Muster eingebaut. – Die Stammbäume griechischer Geschlechter führten vielfach auf einen Gott zurück, der mit einer Menschenfrau den Gründer des Geschlechtes zeugte; solche Ursprungsgeschichten waren in den ps-hesiodeischen Frauenkatalogen gesammelt. Darüberhinaus wurden ganze Stammeseinheiten auf einen Ahnen zurückgeführt, dessen Name oft aus dem Volksnamen abgeleitet war (Eponym). Für die Griechen insgesamt wurde der Stammvater Hellen angesetzt, für die Haupt-Stammesgruppen seine Söhne Doros, Xuthos (mit den Söhnen Achaios u. Ion) u. Aiolos. Vor ihm stand, gewöhnlich als sein Vater, Deukalion (mit Pyrrha), Überlebender der großen Flut (nach mesopotamischem Muster) u. Neubegründer der Menschheit. Während Deukalion ursprünglich wohl nur ein thessalischer Stammvater war, wurde der argivische Phoroneus gelegentlich zum älteren u. wahren Urvater der Menschheit gemacht (so die Phoronis u. Akusilaos; Clem. Alex. strom. 1, 102, 6); spätere Genealogen setzten noch vor ihm den Inachos an (ebd. 1, 136, 4). Die Bedeutung der A.vorstellung für politisches u. kulturelles Gemeinschaftsbewußtsein zeigt sich bei der griech. Kolonisation bei der Verehrung des *Gründers, des ἥρως κτίστης. Zu dieser Art von Repräsentanten des A. gehören in Rom Aeneas u. Romulus. Der ganze Bereich der historischen Ursprungs- u. Gründungssagen läßt sich hier nur andeuten. In der christl. Literatur wurden dann die jüd., mit Adam beginnenden *Genealogien mit den griech.-röm. koordiniert (s. Speyer 1248f). Ferner ist an die Genealogie Jesu zu erinnern, die auf David als Stammvater zurückführt u. die mit dem menschlichen Ursprung die menschliche Natur betont (ebd. 1223/43).

b. Chronologie. Bei Herrscherlisten u. Stammbäumen ist es möglich, den Abstand des A. von der Gegenwart zeitlich zu berechnen, vor allem, wenn Regierungszeiten oder Lebensdauern angegeben sind. Die sumerisch-babyl. Königslisten u. die Altersangaben der Genesis sind anscheinend konstruiert, um eine bestimmte Summe zu ergeben (Westermann 477). Der Eindruck eines weiten Abstandes wird durch hohe Zahlen bei den früheren Generationen verstärkt (s. A. Hermann / F. Schmidtke, Art. Chronologie: o. Bd. 3, 30f. 35/8). Echte chronologische Rückrechnungen sind offenbar zuerst bei den griech. Historikern bzw. Genealogen angestellt worden, indem für die Generation eine durchschnittliche Jahresdauer angesetzt wurde. Solche Rechnungen sind zum ersten Male bei Herodot faßbar (K. v. Fritz, Die griech. Geschichtsschreibung 1. Text [1967] 364/406), wobei die Datierung des Herakles 900 Jahre vor Herodots Zeit eine Schlüsselrolle spielt. Als in der Chronologie des Hellenismus die Rechnung nach Ären eingeführt wurde, benutzte man zunächst aktuelle historische A.punkte (Herrschaftsantritt, Beginn einer Dynastie, Befreiung von einer früheren Herrschaft), griff dann aber auch in die ferne Vergangenheit zurück, so in der Olympiaden-Ära u. in der röm. Ära ab urbe condita. Die Chronographen legten den A.punkt ihrer Werke immer früher: Eratosthenes u. Apollodor auf den Fall Trojas (FGrHist 241 F 1; 244 T 2, 22), Kastor v. Rhodos begann mit dem Assyrerkönig Belos, die chronologische Rechnung aber erst mit Ninos (ebd. 250 F 1); Varro mit dem A. der Menschheit (ab hominum principio), die chronologische Rechnung mit der ogygischen Flut, etwa 2376 vC. (H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1237). Das frühe Christentum entwickelte zunächst eine der iranischen vergleichbare (s. o. Sp. 407) u. im samaritanischen Judentum vorbereitete Epochenlehre (*Chiliasmus; s. L. Koep, Art. Chronologie: o. Bd. 3, 53/5), wonach die Welt entsprechend den Tagen des Schöpfungswerkes 6000 Jahre dauern sollte; mit dem Kommen Jesu sei entweder die ganze Zeit oder 5500 Jahre seit der Schöpfung verflossen. Neben diesen Spekulationen wurde aber auch die historische Chronologie aufgegriffen, vor allem mit dem Zweck, das größere Alter der jüd. Geschichte zu beweisen, wofür es Vorläufer im hellenist. Judentum gab. Die ersten christl. Weltchroniken von Hippolytos u. Iulius Africanus begannen mit der Erschaffung der Welt, die sie noch im Banne der chiliastischen Rechnung 5500 Jahre vor Christi Kommen ansetzten. Die Chronik des Eusebius machte sich davon frei; sie begann zwar bei Adam, legte sich aber angesichts der großen Unstimmigkeiten in der Überlieferung der

ältesten Zahlen auf keine Berechnung fest (chron. arm.: GCS Eus. 5, 38); die älteste der benutzten Ären geht von der Geburt Abrahams aus, entsprechend 2016 vC. Spätere Autoren waren weniger vorsichtig. Entweder operierten sie wieder mit den Jahrtausenden des Chiliasmus oder legten sich bei Aufrechnung der Listen mehr oder weniger willkürlich fest. Das Ergebnis der Entwicklung sind die sog. Weltären, die eine Datierung von der Erschaffung der Welt an ermöglichen sollten. Dabei schwankten die Ansätze: Panodoros (5. Jh.) 5495 vC., Annianos (5. Jh.) 5500 vC., Georgios Synkellos (8./9. Jh.) glich das chiliastische Datum 5500 mit genauen Einzelberechnungen aus; von den verschiedenen Ansätzen hielten sich schließlich die byz. Weltära (5509 vC.) u. die jüd. Weltära (3761 vC.) (F. K. Ginzel, Hdb. der mathematischen u. technischen Chronologie 3 [1914] 288/94).

II. Kulturentstehung. a. Nichtchristlich. Die A.zeit der Menschheit gilt vielfach als kulturlos u. elend; der Beginn eines zivilisierten Lebens wird oft mit den ersten Königen u. Ahnen verbunden, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war. Das ist die Grundvorstellung, auf der in der Antike der Gedanke des Fortschritts ruht. Auffallenderweise fehlt eine solche Konzeption im altägypt. Denken, was mit dessen statisch-zyklischer Zeitauffassung zusammenhängen dürfte. Im mesopotamischen Bereich ist sie jedoch reich entwickelt (Pettinato 32/9; Ebach 355/75), bes. in Verbindung mit der sumerischen Vorstellung vom Emporsprießen des Menschen. Im Urzustand fehlte der Ackerbau (mit den Kanälen des Bewässerungssystems), die Viehzucht, Kleider u. Häuser, das Königtum; mehrfach findet sich der Vergleich mit grasfressenden Tieren; die Schilderungen scheinen die Lebensweise von Nomaden außerhalb der Hochkultur wiederzugeben. Erst die Götter gaben dann den Menschen die Kulturgüter. Daneben gibt es eigene Kulturbringergestalten, die sieben apkallu, Mischwesen vor der Flut, welche Berater u. Lehrer der Menschen waren (Ebach 373f mit Lit.). Solche kulturgeschichtlichen Motive sind auch in die Genesis eingebaut (G. Castellino, Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cuneiformes: Volume du Congrès, Strasbourg 1956 = VetTest Suppl. 4 [Leiden 1957] 116/37; Westermann 77/86; Ebach 278/354). Sie gelten aber nicht als Gabe Gottes (außer Fellkleidung), sondern haben zT. einen gottfeindlichen Aspekt (Turmbau von Babel). Bei Philon v. Byblos (Sanchuniathon) findet sich eine Kulturgeschichte, welche zeigt, daß solche Traditionen auch in Phönizien lebendig waren (ebd. 80/277), doch sind hier schon griechisch-hellenistische Gedanken eingegangen. Die Kulturerrungenschaften sind hier das Werk von Kulturheroen, nicht von Göttern. Im griech. Bereich ist das Interesse für den A. der Kultur sehr lebhaft; auch hier spielt die Landwirtschaft eine bedeutende Rolle (Demeter, Triptolemos, Dionysos). Götter, Heroen u. schließlich Menschen (Xenophan.: VS 21 B 18) werden als Kulturbringer angesehen, auch fremde Völker als Ursprungsort in Betracht gezogen; das griech. Kulturbewußtsein mit all seinen Aspekten stellt sich in dieser Form dar (K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1191/278, dort Hinweise auf die umfangreiche Lit.). Der A.zustand wurde als elend geschildert (wobei, ähnlich wie in der Kosmogonie, Reihungen von negativen Sätzen vorkommen): Ernährung von gefundenen Pflanzen u. Früchten (Eicheln seit dem Hellenismus stereotyp), roh gegessen; gelegentlich auch Kannibalismus; Wohnung in Höhlen oder ganz ohne Schutz vor dem Wetter; Fellkleidung; Fehlen von Recht u. überhaupt von sozialen Bindungen; Fehlen der Sprache u. der Religion. Allgemeine Charakteristiken sind Ungeordnetheit (ἄτακτος oder πεφυρμένος βίος) u. Tierhaftigkeit (θηριώδης βίος). Solche Gedanken wurden vor allem zur Zeit der Sophisten entwickelt, sind aber vielleicht von einer älteren orphischen Darstellung beeinflußt (F. Heinimann, Nomos u. Physis [Basel 1965] 147/52; U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike [Amsterdam 1977] 25/39; dort weitere Lit. u. Quellenangaben). Bes. beim Motiv der primitiven Ernährung u. der Tierähnlichkeit scheint eine Anknüpfung an orientalische Tradition erkennbar zu werden (Lämmli 91). In diesem Zusammenhang wird noch ein weiteres A.problem erörtert: Was war der Anstoß, die Triebkraft, das Prinzip der Kulturentwicklung? Dabei spielen die Begriffe Not, Nutzen (beides griechisch: χρεία), die Nachahmung der Natur, die menschliche Vernunft eine Rolle (s. Thraede aO. 1213/7); die Bedeutung der Hand u. ihrer Geschicklichkeit wurde von Anaxagoras herausgestellt (VS 59 A 102); Protagoras modifizierte (nach Plat. Protag. 321c) die Vorstellung von der Tierhaftigkeit dahin, daß der Mensch zu A. sogar schlechter daran ge-

wesen sei als das Tier, da ihm angeborene Mittel zur Selbstbehauptung fehlten; diese Mängel mußten durch kulturelle Errungenschaften wettgemacht werden. Dieser Gedankengang ließ sich später mit einer providentiellen Schöpfungsauffassung verbinden: der Mensch wurde gerade deshalb als ‚Mängelwesen' geschaffen, damit er seine geistige Kraft entwickeln mußte (so Poseidonios; Reinhardt aO. [o. Sp. 420] 807f; ähnlich Verg. georg. 1, 121/35).

b. Christentum. Der Gedanke des Kulturfortschritts wurde im Dienste bestimmter Beweiszwecke aufgenommen, vor allem bei der Prioritätsfrage zwischen der griech. u. der barbarisch-jüd. Kultur (Thraede aO. 1247/68). Die These vom ‚Mängelwesen' lieferte eine Folie für die Hervorhebung der Geistnatur (Lact. opif. 2, 6; 3; Orig. c. Cels. 4, 76; Greg. Nyss. hom. opif. 7). Die Kulturtechniken selbst wurden teils anerkannt, teils relativiert (vgl. etwa Aug. civ. D. 22, 24); zu ihrer Entwertung konnte gerade die Herleitung aus Not u. Bedürftigkeit dienen (Arnob. nat. 2, 18f), umgekehrt wird die Herkunft aus der Not der Frühzeit bestritten, um sie akzeptabel zu machen (Lact. inst. 6, 10, 13/7). Die Not der A.zeit ließ sich mit der Bibel vereinbaren, indem man sie nach der Vertreibung aus dem Paradies ansetzte (PsClem. hom. 11, 10; Basil. reg. fus. 55), doch wird dies nur gelegentlich erwähnt u. ist kein Bestandteil des allgemeinen christl. Geschichtsbildes. Die ursprünglich kulturgeschichtlichen Motive, zB. das ‚tierähnliche Leben', werden ethisch-heilsgeschichtlich umgedeutet (Eus. h.e. 1, 2, 18/23). Ein Grund für das Zurückdrängen der Kulturgeschichte ist in mehreren der zitierten Texte erkennbar: diese war mit einem Stolz auf die menschliche Fortschrittsleistung verbunden, den das Christentum bekämpfen mußte; wenn von der anfänglichen Not gesprochen wird, wird ihre Überwindung deshalb Gottes Güte zugeschrieben. Am nächsten steht der klass. Kulturentstehungslehre (Poseidonios?) Nemesios (nat. hom. 1 [50/2 M.]), aber auch er verwahrt sich dagegen, ein Enkomion des Menschen zu schreiben (ebd. [65]).

III. Goldenes Zeitalter. a. Glückliche Urzeit. Die Vorstellung von einem glücklichen A.zustand der Menschheit, der durch ein unseliges Ereignis, oft durch menschliche Schuld, verlorengegangen ist, scheint weniger in den Hochkulturen als in den primitiven Kulturen verbreitet zu sein (Westermann 76; für Afrika Baumann 265/305). Ein Zentralmotiv dabei ist der Ursprung des Todes. Der sumerische Dilmun-Mythos (‚Enki u. Ninḫursag', Pritchard aO. [o. Sp. 423] 37/41) erzählt anscheinend nicht, wie es nach der ersten Entzifferung schien, von einem Paradies im Sinne einer glücklichen A.periode u. einem darauffolgenden Fall, obschon die Motive des Tierfriedens u. der Freiheit von Gebrechen vorkommen. Die Eden-Erzählung der Genesis (2, 4b/3, 24; zur Vollkommenheit des Urmenschen s. o. Sp. 426) ist also im Kontext des Vorderen Orients ziemlich isoliert. Der Verlust der Unsterblichkeit ist hier ein Hauptmotiv (Gen. 2, 17; 3, 22/4). Nur noch bei den Persern ist die Vorstellung deutlich belegt: der Urkönig Yima war der Herr eines glücklichen Friedensreiches, das mit seinem Sündenfall u. Sturz endete (Widengren aO. [o. Sp. 407] 52/7). Im griech. Bereich gehört hierher der Glaube an eine glückliche Urzeit unter der Herrschaft des Kronos, wofür die Redensart vom ‚Leben unter Kronos' u. das Fest der Kronia zeugen (H. C. Baldry: ClassQuart NS 2 [1952] 83/6). Charakteristisch ist das Motiv vom Zusammenleben der Götter u. Menschen in der Urzeit (Hesiod. theog. 535; vgl. op. 108; PsHesiod. frg. 1, 6f West; vgl. 204, 100/4 W.; weitere Stellen: Gatz 230). Die Philosophie spricht entmythologisierend von der Nähe des Urmenschen zu den Göttern, die ihn zu unmittelbaren tiefen Einsichten befähigte (Plat. Phileb. 16c; Dicaearch. frg. 49 Wehrli; Cic. Tusc. 1, 12, 26f; leg. 2, 10, 27; Sen. ep. 90, 41; Dio Chrys. or. 12, 28; zweifellos hat Poseidonios dabei Einfluß ausgeübt; Reinhardt aO. [o. Sp. 420] 812). Das Motiv der Todesfreiheit findet sich nur abgeschwächt bei Hesiod (op. 116: sie starben ‚wie vom Schlaf überwältigt'; vgl. Orac. Sib. 1, 71. 301). Ferner ist das Motiv des Tierfriedens (seit Emp.: VS 31 B 136f) zu erwähnen (Gatz 171/4; Belegstellen ebd. 229f; wichtig auch Plat. polit. 272b), das sich mit dem Gedanken des Vegetarismus verband u. mit dem Mythos von Orpheus u. den Tieren verwandt ist. Das Christentum hat das Paradies der Genesis mit Motiven der griech.-röm. Überlieferung ausgemalt, die sich ganz natürlich dazu fügten (zB. PsBasil. [Greg. Nyss.?] parad.: PG 30, 61/72). Der vertraute Umgang mit Gott wurde mit der tieferen (prophetischen oder theologischen) Einsicht Adams verbunden (Athan. c. gent. 2; Macar./Sym. serm. H 12, 8 [PTS 4,

110f Dörries u.a.]). Der Ursprung des Todes wird seit Paulus (1 Cor. 15, 22; Rom. 5, 12; dahinter steht wohl jüdische Bibelauslegung) auf die Sünde Adams zurückgeführt, u. schon früh kam es zu einer Kontroverse, ob Adam sterblich oder unsterblich geschaffen wurde (Marcioniten?; erster Beleg bei Theophil. Ant. ad Autol. 2, 27; vgl. Nemes. Em. nat. hom. 1 [45/7 M.]; weitere Stellen bei Lampe, Lex. s.v. ἀθανασία C 1/2). Die Pelagianer griffen die erstere These auf, die Orthodoxie verteidigte die letztere; eine schon bei Theophilos angebahnte differenzierende Antwort bei Aug. Gen. ad litt. 6, 25. Das atl. Motiv des Tierfriedens, in der Genesis nicht klar ausgesprochen u. bei Jesaja (11, 6/8) nur auf die Endzeit bezogen (allenfalls aus orientalischen Parallelen läßt sich ein Bezug auf die Urzeit herleiten; vgl. A. Wildenberger, Jesaja 1 = BiblKommAT 10, 1 [1965] 455f), verschmolz mit der entsprechenden griech. Idee (R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike = VortrBiblWarb 1922/23, 2 [1925] 29/32; E. Dinkler - v. Schubert, Art. Tierfriede: LexChristlIkon 4 [1972] 317/20).

b. Absteigende Zeitalter-Reihe. Dieser Gedanke ist wohl von dem der glücklichen Urzeit ursprünglich verschieden (Gatz 5f; M. L. West im Komm. zu Hesiod. op. 111). Die Zeitalter werden oft durch Metalle charakterisiert; hier ist der Begriff des ‚Goldenen Zeitalters' eigentlich zu Hause. Aber seit Hesiod wird beides oft verschmolzen. Die ältesten Belege (Überblick u. Lit. bei M. L. West, Hesiod. Works and days [Oxford 1978] 174/7) finden sich in Persien (auf das Avesta zurückgehend), im Buch Daniel (2, 31/45, auf Weltreiche bezogen u. insofern andersartig), in Indien (die vier ‚Yugas', erst in nach-vedischen Texten), u. schließlich bei Hesiod (op. 106/201); die letztere Fassung ist dann für die Antike maßgeblich geworden. Über die Aufnahme solcher Periodenlehren in den sibyllinischen Dichtungen u. bei einigen christl. Autoren s. A. Kurfess, Art. Aetas aurea: o. Bd. 1, 148f. Die Dekadenztheorien stehen grundsätzlich im Widerspruch zu der Vorstellung vom Kulturfortschritt, sind aber mit dieser verschiedene Verbindungen eingegangen (Gatz 154/65). Vorbereitet durch die Kyniker, ist seit Dikaiarch (frg. 49 Wehrli) u. Theophrast (piet. frg. 1/6 Pötscher, über die Entstehung der blutigen Opfer) die Auffassung verbreitet, der materielle Mangel der Frühzeit habe Schlichtheit der Lebensführung u. Abwesenheit von Aggression bedeutet; der materielle Fortschritt sei dann mit ethischem Verfall einhergegangen. (Hierzu auch F. Lämmli, Homo Faber [Basel 1968] 44/9). Eine andere Synthese hat Poseidonios begründet (W. v. Uxkull-Gyllenbrand, Griech. Kulturentstehungslehren [1924] 44; M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée [Paris 1964] 494/508), die anscheinend bei Nemesius (nat. hom.) aufgenommen ist.

D. Anfang von Epochen. I. Anfang als Wiederholung. Die Bedeutung der Vorstellungen vom Ur-A. liegt zu einem guten Teil darin, daß man in ihm das Modell für einen wiederholbaren Wiederbeginn sieht. Dieses Thema ist von G. B. Ladner, Art. Erneuerung: o. Bd. 6, 240/75 behandelt, hier nur einige Ergänzungen. In den älteren Kulturen ist der Gedanke bes. in Ägypten ausgeprägt, wo er im Ritual der Königskrönung eine Rolle spielt, aber auch das historische Bewußtsein bestimmt (W. Barta, Art. Königskrönung: LexÄgypt 3 [1980] 531/3; J. v. Beckerath, Art. Epochenbildung: ebd. 1 [1975] 1232/5; zu mehreren Kulturen: I. Engnell, Studies in divine kingship in the ancient near east [Uppsala 1943]). Im naturhaften Bereich ist an die Vegetationskulte (Jahreslauf) u. an den ägypt. Sonnenkult (Tageslauf) zu denken. Das Neujahrsfest gibt in vielen Kulturen Gelegenheit, die Vorstellung des Wiederbeginns auszudrücken (M. Eliade, Art. Neujahr: RGG[3] 4 [1960] 1419f; für Babylonien ist die umfangreiche Lit. zum Akītu-Fest heranzuziehen, s. Heidel aO. [o. Sp. 406] 16f; R. Pettazzoni, Der babyl. Ritus des Akītu u. das Gedicht der Weltschöpfung: EranosJb 19 [1950] 403/30; für Griechenland vgl. W. Burkert, Homo Necans = RGVV 32 [1972] 153/235; ders., Griech. Religion [1977] 347/54; Judentum: A. J. Wensinck, The semitic new year and the origin of eschatology: ActOr 1 [1923] 158/99; der christl. Festkalender hat eigentümlicherweise kein eindeutig ausgeprägtes Jahres-A.-Fest). Die stetige Wiederholung des Ur-A. ist natürlich bedeutsam für die Geschichtsauffassung; M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (1953) 203 versteht sie als eine ‚Abwehr der Geschichte'. Zur zyklischen Geschichtsauffassung u. dem ‚Großen Weltjahr' s. auch L. Koep: o. Bd. 3, 42; Kehl/Marrou 743/5. Die zyklischen Vorstellungen können (vgl. die Kulturgeschichte) zwei Formen annehmen: Neubeginn aus primitiven Anfängen

nach einer Katastrophe, oder Wiederkehr einer glücklichen Urzeit, oft mit einer Retter- u. Erlöserfigur verbunden. Im christl. Denken lebt vor allem die letztere Form weiter. Das Leitwort καινός (καινὴ κτίσις, καινὴ διαθήκη) bezeichnet das Anbrechen einer neuen Zeit von apokalyptischem Charakter (vgl. J. Behm, Art. καινός: ThWbNT 3 [1938] 451), im Sinne einer ‚Zwei-Äonen-Lehre' (H. Windisch, Der 2. Korintherbrief = Meyers Komm. 6[9] [1924] 189f), mit Rückbezug auf die erste Schöpfung u. das Paradies. Die Kirchenväter haben den Gedanken der ‚neuen Schöpfung' häufig aufgenommen (Stellen bei Lampe, Lex. s.v. κτίσις I A 2/4). Ferner gehört hierher die Analogie von Adam u. Christus (s. o. Sp. 427). Es gibt Äußerungen einer zyklischen Vorstellung (zB. Ep. Barn. 6, 13: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα), die zur *Apokatastasis-Lehre eines Origenes hinleiten. Sprachlich bemerkenswert ist die Übertragung des Begriffs ‚Paradies' auf die endzeitliche Seligkeit (s. Ladner, Erneuerung aO. 254/6). Die Menschenschöpfung (sei es im Prometheus-Mythos, sei es in der Genesis) kann als Hinweis auf Unsterblichkeit, Seelenwanderung, Totenerweckung dienen, so vor allem in der Sarkophag-Kunst (Kaiser-Minn 39/47. 73/84). – Die Taufe wird oft als ‚Wiedergeburt', also Wiederholung u. Überhöhung der natürlichen Geburt gedeutet; s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 153/5.

II. Das Problem des Neuanfangs. Das Einsetzen neuer historischer Ereignisreihen, Epochen, Zustände wird häufig als Wiederholung von etwas Früherem interpretiert; das Bewußtsein von Neuanfängen wird hierdurch verdunkelt. Im gleichen Sinne wirkt eine feste Periodengliederung nach Art der Dekadenztheorie (s. o. Sp. 437), die geschichtliche Abläufe als determiniert erscheinen läßt. Ein charakteristisches Beispiel ist die politische Neugestaltung des Augustus, die sich in der Öffentlichkeit eher als Restauration darstellte, mit der Berufung auf die Sitte u. die Tugenden der Vorfahren, in der Literatur begleitet vom Motiv der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters. Eher finden sich bei den Griechen historische A.-Erlebnisse, aber auch dort fällt etwa bei Alexander auf, daß er seinen Asien-Feldzug unter das mythische Vorbild Achills stellte, u. daß der Indienzug ebenfalls ein mythisches Vorbild erhielt: den Zug des Dionysos nach Osten. Das klass. Beispiel für die Idee des politischen Neu-A. ohne Anknüpfung an Vergangenes ist Platons Politeia, wo die Neugründung nach Entfernung der Erwachsenen mit leicht bildsamen Kindern begonnen werden soll (7,540e/1a; 6,501a die Metapher von der Reinigung einer Schreibtafel, ‚tabula rasa'; vgl. leg. 5,735b/6b). Hart eingreifende planerische Neuanfänge kommen bei Stadtgründungen dieser Zeit wohl vor, zumal in Sizilien. Aber auf der anderen Seite läßt Platon im Timaios (25e) erkennen, daß er seinen Idealstaat als zyklische Wiederholung eines idealen Ur-**Athen versteht.

III. Historiographische Anfänge. a. Nichtchristlich. Werke historischen Charakters (auch Epen) bemühen sich um ein Einsetzen mit dem tatsächlichen A. der Ereignisreihe; dabei spielt manchmal auch die rechtliche Frage nach dem A. hinein, die Frage nach dem Aggressor. (Weder die literarisch-poetologisch-rhetorische Seite noch die juristische Frage nach dem Urheber eines Streites, dem ἄρξας, soll hier näher behandelt werden.) Die homerische Ilias beginnt zwar, nach Hor. ars 148, mediis in rebus, aber sie stellt den literarischen A.punkt doch auch als sachlichen A. dar: mit dem Streit zwischen Agamemnon u. Achill beginnt die Menis-Handlung (Il. 1, 6: ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα ...). Die Odyssee ist in der Wahl des A. kühner (Od. 1, 10); erst in den Apologen wird klar, daß der Aufbruch von Troja als der eigentliche A. der Handlung betrachtet wird. Die Kyprien gingen mit ätiologischer Gründlichkeit bis zu der ersten Ursache des trojanischen Krieges zurück, dem Beschluß des Zeus, die Erde von der Last der Übervölkerung zu erleichtern, u. ausführlich wurde die Vorgeschichte von der Hochzeit des Peleus u. der Thetis an dargestellt. (Solche Gründlichkeit hat Hor. ars 147, in Übereinstimmung mit einer rhetorischen Regel, ironisiert mit dem bekannten ‚ab ovo', womit eines der Ursymbole des A. evoziert wird. Die früher angenommene direkte Beziehung auf die Kyprien ist kaum haltbar, vgl. C. O. Brink, Horace on poetry [Cambridge 1963] zSt.) Dahinter steht wohl schon die Einsicht, daß der wahre Ursprung eines Krieges weit vor dem A. der Feindseligkeiten liegt. So stellt auch Herodot den Perserkriegen eine ausführliche Vorgeschichte voran u. geht am A. seines Werkes mit der Frage, wo der eigentliche A. der Konflikte zwischen Europa u. Asien liege, bis in mythische Zeiten zurück. Thukydides versieht sein Werk mit einem zweistufigen Vorbau: der eine führt zum A. des Konfliktes zwischen Athen u. Sparta, der andere (die

Archäologie) geht, um die Entstehung der politischen Situation begreiflich zu machen, bis zum A. der griech. Kultur zurück u. verwendet dabei Gedanken der Kulturentstehungslehren (s. o. Sp. 433). Bei vielen Geschichtswerken, die zu dem Zeitpunkt beginnen, wo ein Vorgänger aufgehört hatte, stellt sich das Problem nicht; Polybios verbindet eine solche Anknüpfung (1, 3, 2: Aratos v. Sikyon) mit einer sachlichen Begründung: sein Thema ist die Entstehung des röm. Großreiches, u. der A.punkt seines Werkes ist (1, 3, 3f) der, wo die Weltgeschichte einen neuen Charakter bekommt; früher zerfiel sie in Geschichte einzelner Regionen oder Unternehmungen; jetzt ist sie zu einer Ganzheit verflochten u. bezieht sich auf ein einheitliches Ziel, nämlich die Etablierung der röm. Herrschaft. Es wird also ein formaler Gesichtspunkt angeführt, der an die aristotelische Dramentheorie erinnert.

b. Christentum. Die alte historiographische Technik, in einem Einleitungsabschnitt hinter den unmittelbaren A. zurückzugehen auf einen entfernteren u. fundamentaleren (so auch Sallust. Catil. 5, 9), ist in der Kirchengeschichte des Eusebius verbunden mit der heilsgeschichtlichen A.vorstellung: Sein eigentlicher A.punkt ist die Offenbarung Christi (h.e. 1, 1, 7), aber er greift, um das Wesen Christi von Grund auf zu bezeichnen, auf seine Präexistenz vor Beginn der Welt zurück; damit soll auch gegen die Auffassung von der Neuheit des Christentums sein Alter erwiesen werden (ebd. 1, 2, 1; vgl. 1, 4, 1). – Wesentlich stärker ist aber im Christentum das Bewußtsein eines echten Neu-A. Die Einmaligkeit des Heilsgeschehens, mit dem der neue Aion beginnt, wird schon im NT betont; dafür ist das Wort ἐφάπαξ charakteristisch. (O. Cullmann, Christus u. die Zeit. Die urchristl. Zeit- u. Geschichtsauffassung[3] [Zürich 1962] 117/59: ‚Die Einmaligkeit der Heilsepochen'.) Daher richtet sich eine besondere Aufmerksamkeit auf die Frage, wie der A. dieser neuen Epoche aussah. (H. Conzelmann, ‚Was zu A. war': Ntl. Studien, Festschr. R. Bultmann[2] = ZNW Beih. 21 [1957] 194/201; I. de la Potterie, La notion de ‚commencement' dans les écrits Johanniques: Die Kirche des A., Festschr. H. Schürmann [1977] 379/404; dort weitere Lit.) Während das Markusevangelium überschriftartig (ähnlich Hos. 1, 2 LXX) vom ‚A. der frohen Botschaft' spricht u. damit offenbar das Auftreten Johannes des Täufers meint, setzt Lukas (Lc. 16, 16; vgl. 3, 23) den Einschnitt u. das Anheben des Neuen nach diesen; doch gilt auch der Beginn der Mission durch die Apostel als ein A. (24, 47; Act. 11, 15). Solche Aufspaltungen des A.-Begriffs fanden sich schon öfter. Bei Johannes ist das Neuheitserlebnis bes. deutlich (vgl. 13, 34: das ‚neue Gebot'). 1 Joh. 2, 7f wird das ‚neue Gebot' gleichzeitig als ‚alt' erklärt, weil die Christen es ‚von A.' hatten: hier spricht sich das Bewußtsein einer eigenen Geschichte aus, deren A. inzwischen schon mit der Würde des Alters umgeben ist.

E. Anfang oder Anfangslosigkeit Gottes (der Götter). Systematisch gesehen gehörte dieses Thema an den Anfang. Da aber die Vorstellungen vom A. der Götter ihren natürlichen Platz in der Kosmogonie haben, ist diese zuerst behandelt; hier wird jetzt der Abschnitt A (o. Sp. 403/22) ergänzt u. weitergeführt.

I. Heidnisch. a. Geburt der Götter. Das Nachdenken über den A. hat innerhalb der hier behandelten Kulturen durchweg zu der Annahme geführt, daß nicht nur die Welt u. die Menschen, sondern auch die Götter einen A. haben. Diejenigen Wesenheiten, die anfanglos u. Voraussetzung alles Werdens sind (Nūn, Apsū, Chaos), haben nicht den Charakter von Göttern. (In Ägypten gibt es für Urgötter das Prädikat ‚einer, der nicht geboren wurde'; W. Westendorf: LexÄgypt 2 [1977] 461.) Verschiedene Arten des Entstehens sind oben (vgl. Sp. 403/17) dargestellt; es dominiert die anthropomorphe Vorstellung von Zeugung u. *Geburt. Zu bildlichen Darstellungen von Göttergeburten s. L. Kötzsche-Breitenbruch: o. Bd. 9, 172/96. Es sei auf zwei Bereiche hingewiesen, in denen die Geburt eines Gottes eine faßbare religiöse Rolle spielt.

1. Geburtsorte u. Geburtstage von Göttern. Als Geburtsorte werden vielfach bedeutende Kultorte angegeben (griechisch: Apollon auf Delos); Geburtstage können auf kalendarische Daten festgelegt sein, wo sie den Glückscharakter des Tages bestimmen u. die an diesem Tag Geborenen beeinflussen (zB. soll Platon am 7. Thargelion, dem Geburtstag Apollons nach Auffassung der Delier, geboren sein: Diog. L. 3, 2). In Ägypten sollen die 5 Zusatztage (Epagomenen) die Geburtstage der 5 Kinder von Geb u. Nut sein (Plut. Is. et Os. 12, 355D/6A; dazu J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque [Paris 1976] 31/41; die Auffassung liegt schon in den Pyramidentexten vor). Zum griech.-röm. Bereich: W.

Schmidt, Art. Γενέθλιος ἡμέρα: PW 7, 1 (1910) bes. 1140f. 1148 (‚Göttergeburtstage'); F. Cumont, Les présages lunaires de Virgile et les ‚selenodromia': AntClass 2 (1933) 259/70; ferner A. Stuiber, Art. Geburtstag: o. Bd. 9, 219.

2. Geburtsmythen. Diese stehen zunächst im Rahmen von Theogonien; eine selbständige Ausgestaltung findet sich in griechischer Hymnendichtung, wo zum Ruhme des Gottes oft die Geburt, die triumphale Aufnahme in den Kreis der olympischen Götter u. die Zuteilung des besonderen Wirkungskreises geschildert wird (Homerische Hymnen: 3 Apollon-Hymnos, delischer Teil, 4 Hermes, 6 Aphrodite, 19 Pan, 28 Athena, 33 Dioskuren; Kallimachos: 1 Zeus, 3 Artemis, 4 Delos [Apollon]). Diese Dichtungen lassen erkennen, daß der Begriff des A. hohe religiöse Würde u. Bedeutsamkeit hat. Die tiefe Wandlung des griech. Denkens, die durch die Entgegensetzung von Sein u. Werden seit Parmenides eintritt (bei diesem ist zum ersten Male das Wort ἀγένητος belegt: VS 28 B 8, 3), hat auch dies geändert.

b. Anfangslosigkeit Gottes. Abgesehen von mythischen Urwesen (s. o. Sp. 442) tritt sie zuerst im griech. Bereich bei dem Demiurgen Platons auf. Zwar wird sie nicht direkt ausgesagt, aber sie geht aus dem Abschnitt 40d/1b hervor, wo der Demiurg nach den Gestirngöttern die übrigen Daimones schafft, nämlich die mythischen Götter, die bei der Gestaltung des Kosmos helfen sollen. Für letztere will Platon die theogonische Tradition akzeptieren, u. in einer Rede an die neugeschaffenen Götter spricht der Demiurg über ein Problem, das offenbar in der Tradition enthalten ist: daß die Götter zwar einen A., aber kein Ende ihrer Existenz haben. Das widerspricht platonischer Ontologie: was einen A. hat, gehört in den Bereich des Werdens u. unterliegt schließlich dem Vergehen. Für die mythischen Götter muß eine Ausnahme gemacht werden; es heißt, sie seien ihrem Wesen nach nicht unsterblich, weil sie ja geworden seien, aber der Wille des Demiurgen verhindere ihre Auflösung. Nun trifft offenbar all das auf den Demiurgen selbst nicht zu; er muß anfanglos ewig sein. Dies entspricht auch der allgemeinen Darstellung vom Werden des Kosmos u. der Zeit: der Demiurg muß außerhalb der Zeit existieren. Der spätere Platonismus hat das anerkannt, wenn er Gott (Demiurg), die Ideen u. die Materie als die drei präexistenten Prinzipien anerkannte. (Vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4: die Platoniker sehen Gott als ungeworden an. Wenn bei Diog. L. 1, 35f innerhalb einer Spruchsammlung bereits Thales die Sätze zugeschrieben werden, Gott sei ungeworden, u. er habe keinen A. u. kein Ende, so ist das sicher unhistorisch.) Ähnliche Vorstellungen herrschen in der Theologie der folgenden Jhh., doch sind eigene Erörterungen über die A.losigkeit Gottes nicht faßbar. Der unbewegte Beweger des Aristoteles muß, da er mit einem ewigen Kosmos verbunden ist, anfanglos sein. Die außerkosmischen Götter *Epikurs (s. W. Schmid: o. Bd. 5, 735/9) sind vom Werden u. Vergehen der Welten unberührt. Die stoische Gottheit, ihrem Wesen nach Logos, ist das überdauernde Sein im Wechsel der Weltzustände. Sofern allerdings auch Gestirne u. andere innerkosmische Wesen als Götter bezeichnet werden, haben diese A. u. Ende. (Wenn bei Plot. enn. 4, 7, 8[3], 49 den Stoikern vorgeworfen wird, sie hielten Gott für γεννητός, so ist das eine polemische Konstruktion u. keine doxographische Aussage.) Der Neuplatonismus hat die A.losigkeit der Götter als selbstverständlich angenommen; so lehrt Sallustios ganz allgemein: ‚Die Wesenheiten der Götter sind nicht geworden' (de diis 2 [2 Nock]; vgl. auch Procl. inst. theol. 45 [46 Nock[2]]). Bei der Weite des Gottesbegriffs (ebd. 129 [114]) konnten allerdings Probleme bei Göttern auf kosmischer Stufe auftreten; dies ist ein Motiv dafür, Ewigkeit der Welt anzunehmen (vgl. Sallust. de diis 7 [12/4 Nock]; Procl. in Plat. Tim. 40b [3, 126, 28/127, 3 Diehl]). Solche Stufen des Göttlichen, die mit dem Kosmos verbunden sind (ἐγκόσμιοι θεοί), sind allenfalls ‚immer werdende' (ἀειγένητοι; ebd. 42d [311, 10]; vgl. den Begriff ἀειγενής bei Plut. Is. et Os. 57, 374 D).

II. Jüdisch. Das AT macht keine Aussagen über A. oder A.losigkeit Gottes; auch Ewigkeitsaussagen scheinen erst unter hellenistischem Einfluß aufzukommen: Hen. aeth. 75, 3; Jub. 12, 29; 13, 8; Bar. 4, 8. 10. 14; ferner in den Sibyllinen; in der LXX deutet die Bezeichnung ὁ ὤν auf die Zeitüberhobenheit Gottes; dazu H. M. F. Büchsel, Art. εἰμί, ὁ ὤν: ThWbNT 2 (1935) 396/8. Die damit verknüpfte ‚Dreizeitenformel' (‚der war, ist u. sein wird') scheint aus griechischem Ursprung in rabbinische Gottesaussagen gekommen zu sein (ebd.). Charakteristisch jüdisch scheint eher die Abwesenheit solcher Spekulationen. Erst in der Polemik gegen heidnische Götter

wird das Nicht-Gewordensein betont: Philo virt. 65; leg. all. 3, 7.

III. Christlich. a. Gotteslehre. Auch hier tritt die Lehre von der A.losigkeit Gottes gelegentlich in der Polemik gegen heidnische Götter auf: Athenag. leg. 18f; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 5f; Iustin. coh. Graec. 2. Vor allem dient sie dazu, die Transzendenz Gottes zu beschreiben, in deutlicher Anlehnung an philosophische Begriffsbildung: Iustin. dial. 5, 4/6; Athenag. leg. 19, 1; s. hierzu G. L. Prestige, God in patristic thought[2] [London 1952] 37/54 u. das Stellenmaterial bei Lampe, Lex. s.v. ϑεός C. l. j. u. ἄναρχος B., ἀγένητος C. Das Ziel der Erörterung ist oft, Gott als den einzig Ungewordenen von der Materie abzuheben, deren A.losigkeit bestritten wird. In diesem Sinne wurde die sehr abstrakte These entwickelt, daß es keine zwei ungewordenen Wesen (δύο ἀγένητα) nebeneinander geben könne (Method. arbitr. 5f). Später betonte Athanasius zu Recht, daß der Begriff ἀγέν(ν)ητος nicht biblisch sei, sondern aus der griech. Philosophie stamme (decr. Nicaen. 28, 1/3 [2, 1, 24, 16/25, 6 Opitz; dort weitere Parallelstellen]).

b. Christologie. Erst hier treten Probleme auf. Die biblische Redeweise von der Zeugung des Sohnes (zum Hintergrund K. Philipp, Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre [Zürich 1980]; O. Michel/O. Betz, Von Gott gezeugt: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 [1964] 3/23) konnte an mythische Theogonien erinnern. Origenes, der die A.losigkeit Gottes als wesentlich hervorhob (zB. princ. 4, 2, 1 [GCS Orig. 5, 308, 1), sah sich zu der Frage gedrängt, ob beim Logos ein A. anzunehmen sei, u. er verneinte das (ebd. 1, 2, 2), nicht nur im Sinne eines zeitlichen A., sondern auch eines bloß abstrakt gedachten A. Stattdessen benutzte er den Begriff der ‚ewigen Zeugung' (ebd. 1, 2, 4 aE.; in Hebr. frg.: PG 14, 1308C; in Jer. hom. 9, 4 mit einer Übertragung auf den Menschen, der in ständiger Zeugung zum Kind Gottes wird). Diese Vorstellung scheint sich an neuplatonische Emanationsvorstellungen anzulehnen (Plot. enn. 5, 1, 6, 34 ἀεὶ γεννώμενον, dort ebenfalls der Licht-Vergleich), obwohl Origenes diese an sich ablehnt. Erst durch Arius (A. M. Ritter, Art. Arianismus: TRE 3 [1978] 692/719, bes. 701f, s. ferner die Dogmengeschichten) kam es zu einer Kontroverse über die ‚Agennesie' des Sohnes (P. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der Theologie des 4. Jh. [1913]; M. Schmaus, Art. Agennesie: LThK[2] 1 [1957] 187f). Er u. seine Fortsetzer (wie Eunomius) beschränkten das Prädikat streng auf Gott Vater u. folgerten, daß der Sohn einen zeitlichen A. haben müsse: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (bei Athan. or. adv. Arian. 1, 5; die Formel im umgekehrten Sinne schon bei Orig. in Hebr. frg.: PG 14, 1307C: sed non erat quando non erat; princ. 1, 2, 9 [GCS Orig. 5, 40, 11]; zur Herkunft aus der Kosmologie s. o. Sp. 411). Anscheinend griff Arius das Argument von den ‚zwei ungewordenen Wesen' (s.o. Sp. 445 zu Methodius) auf u. wendete es auf Vater u. Sohn an (Athan. or. adv. Arian. 1, 22 [PG 26, 57C] u.ö.). – Aus der arianischen Kontroverse seien drei Punkte hervorgehoben. Das Motiv der ‚ewigen Zeugung' wurde gegen Arius benutzt (schon bei Alexander v. Alex.; Epiphan. haer. 69, 6; Athan. or. adv. Arian. 1, 14), doch fand die Formel keine Aufnahme in das nizänische Symbol; sie war wohl bei den Anti-Arianern nicht allgemein anerkannt. – Ein anderer Weg zur Lösung war eine feinere begriffliche Differenzierung der Agennesie. Anlaß zu Unklarheiten war seit langem die Verwechslung von ἀγένητος u. ἀγέννητος (‚ungeworden' – ‚ungezeugt'); seit den Apologeten schien der letztere, biologisch gefärbte Ausdruck den ersteren zu verdrängen; bes. stark war diese Tendenz anscheinend bei den Gnostikern. Die sprachliche Entwicklung ist aber schwer zu rekonstruieren, da die handschriftliche Überlieferung zwischen ν u. νν stark schwankt. Das Ineinanderfließen der Ausdrücke u. Begriffe machte es den Arianern leicht, die Zeugung des Sohnes als ein zeitliches Gewordensein zu betrachten. Athanasius (or. adv. Arian. 1, 30 u. synod. 46 [2, 1, 271, 15/24 Opitz]) entwickelte die Bedeutungsunterschiede, ohne aber die Wortformen auseinanderzuhalten. (Die Differenzierung wird eher erschwert, wenn eine aristotelische Deutung von ἀγένητος herangezogen wird: Athan. decr. Nicaen. 28, 4/6 [25, 6/21 Opitz; dort weitere Nachweise]). Die explizite, sowohl begriffliche wie sprachlich-orthographische Unterscheidung der Wörter findet sich erst bei Joh. Damascenus (fid. orth. 1, 8). (Lit.: Prestige aO. 37/54. 151f; ders.: JournTheolStud 24 [1923] 486/96; 34 [1933] 258/65; J. Lebreton, ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du 2e s.: RechScRel 16 [1926] 431/43.) Schließlich eine isolierte Bemerkung bei

Gregor v. Nyssa (c. Eunom. 3, 10, 40f [2, 289f Jaeger]), die zwar polemisch gefärbt ist, aber eine bemerkenswerte religionsgeschichtliche Parallele zieht: die arianische Antithese des ungewordenen Gottes u. des gewordenen Sohnes sei vielleicht von ägyptischer Theologie beeinflußt, wo Mischwesen als Symbole für unvollkommen göttliche Wesen dienten u. über ihnen ein ἀγέννητος θεός stehe: dieser Ausdruck komme auch im Ägyptischen vor. Gregor hat anscheinend eine platonisierende Deutung der ägypt. Götterwelt mit ihrer Unterscheidung von Urgottheiten u. gewordenen Gottheiten (s. o. Sp. 442) gekannt.

G. T. Armstrong, Die Genesis in der Alten Kirche = BeitrGeschBiblHerm 4 (1962). – J. Baudry, Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne (Paris 1931). – H. Baumann, Schöpfung u. Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker (1936). – C. A. Benito, ‚Enki and Ninmaḫ' and ‚Enki and the world order' (Philadelphia 1969). – O. Betz / P. Schäfer / A. Hultgård / F. Mildenberger, Art. Adam: TRE 1 (1977) 414/37. – S. G. F. Brandon, Creation legends of the Ancient Near East (London 1963). – W. Dupré, Art. A.: Hdb. philosoph. Grundbegriffe 1 (1973) 79/90. – J. Ebach, Weltentstehung u. Kulturentwicklung bei Philo v. Byblos = BeitrWissATNT 6, 8 (1979). – L. Edelstein, The idea of progress in antiquity (Baltimore 1967). – A. Ehrhardt, The beginning. A study in the Greek philosophical approach to the concept of creation from Anaximander to St. John (Manchester 1968). – M. Eliade, Kosmogonische Mythen u. magische Heilungen: Paideuma 6 (1956) 194/204. – A.-M. Esnoul u. a., La naissance du monde = Sources orientales 1 (Paris 1959) bzw. Die Schöpfungsmythen (1980). – B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 16 (1967). – W. K. C. Guthrie, In the beginning (London 1957). – H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenist. Judentum u. Urchristentum = TU 82 (1961). – U. Hölscher, Anaximander u. der A. der Philosophie: Hermes 81 (1953) 257/77. 385/418 bzw. ders., Anfängliches Fragen (1968) 9/89 (erweitert). – In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse (Paris 1973). – H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 6 (1981). – A. Kehl / H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10 (1978) 703/79. – F.-H. Kettler, Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes: Reformation u. Humanismus, Festschr. R. Stupperich (1969) 272/97. – H. Koch, Pronoia u. Paideusis = ArbKirchGesch 22 (1932). – F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos (Basel 1962). – X. Le Bachelet, Art. Adam: DThC 1 (1930) 368/86. – P. Lengsfeld, Adam u. Christus (1965). – A. O. Lovejoy / G. Boas, Primitivism and related ideas in antiquity (Baltimore 1965). – W. Marcus, Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren: PhilosJb 65 (1957) 106/19. – G. May, Schöpfung aus dem Nichts = ArbKirchGesch 48 (1978). – V. Notter, Biblischer Schöpfungsbericht u. ägyptische Schöpfungsmythen = StuttgBibelStud 68 (1974). – I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1113/79. – R. Pettazzoni, Myths of beginning and creation myths: Essays in the history of religion = Numen Suppl. 1 (Leiden 1954) 24/36. – G. Pettinato, Das altoriental. Menschenbild u. die sumerischen u. akkadischen Schöpfungsmythen = AbhHeidelberg 1971 nr. 1. – W. Röllig, Art. Weltentstehungslehren, Weltschöpfung: KlPauly 5 (1975) 1363/6. – K. Rudolph, Art. Urmensch: RGG³ 6 (1962) 1195/7. – L. Scheffczyk, Schöpfung u. Vorsehung: HdbDogmengesch 2, 2a (1963). – W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift² = WissMonogrATNT 17 (1969). – H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1958) 1433/1582; Art. Weltalter: ebd. 15 (1978) 783/850. – K. Seeliger, Art. Weltschöpfung: Roscher, Lex. 6 (1937) 430/505. – W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268. – W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter = SchweizBeitrAltWiss 9 (Basel 1959). – W. Theiler, Art. Demiurgos: o. Bd. 3, 694/711. – C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Paris 1961). – J. van Dijk, Le motif cosmique dans la pensée sumérienne: ActOr 28 (1964/65) 1/59. – J.-P. Vernant, Cosmogonies et mythes de souveraineté: Les origines de la pensée grecque (Paris 1975) 100/17. – H.-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenist. u. paläst. Judentums = TU 97 (1966). – C. F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft 1. Schöpfung u. Weltentstehung (1964). – M. L. West, Early Greek philosophy and the orient (Oxford 1971). – C. Westermann, Genesis 1 (1966/74). – J. C. M. van Winden, In de beginne (Leiden 1967).

(1985) *Herwig Görgemanns.*

Ankyra.

A. Nichtchristlich. I. Geschichte der Stadt. a. Bis zur frühen Kaiserzeit. Die phrygische Stadt A. (heute Ankara), der Sage nach von Midas gegründet u. gelegentlich des Alexanderzugs als bedeutende Siedlung erwähnt (Arrian. anab. 2, 4, 1), wurde im 3. Jh. vC. Hauptsitz des keltischen Stammes der Tektosagen. Trotz offensichtlichen Niedergangs unter der Keltenherrschaft (Strab. 12, 5, 2: φρούριον) wurde A., als Augustus iJ. 25 vC. das galatische Königreich als römische Provinz einzog, Provinzhauptstadt u. somit Sitz der Verwaltung, des Kaiserkults u. des Landtags von Galatien (κοινὸν τῶν Γαλατῶν). In der Folgezeit war u. blieb A. wegen seiner strategisch u. verkehrsgeographisch günstigen Lage die bedeutendste Stadt auf der zentralanatolischen Hochebene. An der Hauptverbindungsstraße zwischen Europa u. der östl. Reichsgrenze gelegen, bildete es einen Kreuzungspunkt, von dem Wege in alle Teile Kleinasiens führten. Mit Häufung der Kriege im Osten wurde A. Rastplatz von Kaisern u. Armeen u. wichtige Militärbasis. Es entwickelte sich zum Handelszentrum von Rang; denn Galatien mit nur wenigen Städten, aber zahlreichen Dörfern war wichtiger Produzent von Schafen, Getreide u. Textilien. Als Provinzhauptstadt war A. Sitz eines Legaten u. Prokurators mit deren Personal u. Soldaten; diese u. die Beamten des Kaiserkultes spielten eine hervorragende Rolle im gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Leben der Stadt. Sie besaß die übliche Stadtregierung mit einem Senat (βουλή), der sich aus den höheren Gesellschaftsschichten rekrutierte, dem Demos, von untergeordneter Bedeutung, u. mehreren Magistraten. Die Einwohnerschaft gliederte sich in zwölf Phylen, denen jeweils ein Phylarch vorstand. Die Bevölkerung war unterschiedlicher Herkunft: Phrygier, Galater u. Griechen sowie viele lateinischsprachige Verwaltungsbeamte u. fremdstämmige Soldaten. Zumindest die Oberschicht war spätestens im 2. Jh. gründlich hellenisiert; denn um diese Zeit endet die Verwendung keltischer Namen in Inschriften. Gesprochen allerdings wurde das Galatische noch zur Zeit des Hieronymus, dem es der Sprache der Treverer ähnlich schien (in Gal. comm. 2 [PL 26, 357]; K. Holl, Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristl. Zeit: ders., Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 [1928] 244 mit Anm. 2). Zumindest noch das 5. Jh. über blieb es weiterhin in Gebrauch (A. H. M. Jones, The cities of the eastern Roman provinces [Oxford 1971] 121). Die schriftliche Lokalüberlieferung bietet jedoch ausschließlich Hinweise auf eine griech. Stadt unter römischer Herrschaft (Erzen; D. Magie, Roman rule in Asia minor [Princeton 1950] Reg. s.v. A.; Jones aO. 110/22; Quellenübersicht [v.a. Inschriften]: Bosch).

b. Spätantike. Die nämlichen Bedingungen, denen A. seine hervorragende Stellung in der frühen Kaiserzeit verdankt, verschafften der Stadt auch in der Spätantike Wachstum u. Wohlstand. Sie verwandelte sich jetzt zudem in ein Zentrum der Gelehrsamkeit u. Kultur.

1. Politische Geschichte. Die Krise des 3. Jh. verschonte A. nicht: Es lag auf der Einfallstraße der angreifenden Goten (Magie aO. 1566/8) u. wurde durch Zenobia v. Palmyra erobert (Zos. hist. 1, 50, 1). Teile der Stadt wurden zerstört; das öffentliche Leben kam zum Erliegen. Nach diesen Erfahrungen wurde A. mit einer neuen Stadtmauer umgeben, die sein äußeres Erscheinungsbild bis in die Neuzeit bestimmte (Bosch nr. 289f. 292f. 306; Foss 32. 62). In damaliger Zeit suchten mehrfach Hungersnöte die Stadt heim (Synax. Cpol. 29. XI. nr. 1 [263f Delehaye]; Sym. Metaphr. vit. Clem. Ancyr. 10 [PG 114, 824]). Bei der Neuordnung des Reiches unter Diokletian u. seinen Nachfolgern blieb A. Hauptstadt der nun verkleinerten Provinz Galatia mit Sitz des Consularis u. seiner Beamten. Im J. 381 wurde der Westteil der Provinz mit Pessinus als Metropole abgetrennt u. A. Hauptstadt von Galatia I. Anscheinend war es auch Sitz des Vicarius von Pontos (Foss 33 mit Anm. 18f). Die häufigen Grenzkriege u. Reisen des kaiserlichen Hofes führten im 4. u. frühen 5. Jh. zu wiederholten Aufenthalten der Kaiser in A. Constantius II weilte hier 347 u. erneut 350, wo ihm der am Beginn seiner Tätigkeit stehende Rhetor Themistios begegnete (Themist. or. 1, 23, 299a). Im J. 362 verbrachte Kaiser Julian einige Zeit in A., nahm Bittschriften entgegen u. erließ Gesetze zur Stär-

kung der städtischen Senate (Amm. Marc. 22, 9, 8/12; zu Julians christenfeindlicher Tätigkeit s. u. Sp. 461). Nach Julians Tod im Perserfeldzug führte Jovian die Armee über A. zurück, wo er am 1. I. 364 den Konsulat antrat u. zwei Gesetze erließ (Amm. Marc. 25, 10, 10; vgl. Philostorg. h. e. 8, 8 [GCS Philostorg. 107]). Nach dessen baldigem Tod bereitete von A. aus der alte Datianus mit einem Schreiben an die nach Nikaia vorgerückte Armee die Wahl des in A. zurückgebliebenen Valentinian zum Kaiser vor (Amm. Marc. 26, 1, 3/5; Philostorg. h.e. 8, 8 [108f]). Während des Prokopios-Aufstandes war A. Hauptquartier des Valens (Amm. Marc. 26, 7/9). Unter Arkadios wurde A. Sommerresidenz von Kaiser u. Hof, de facto damit vorübergehend Reichshauptstadt (Einzelheiten nennen die Subskriptionen in A. erlassener Gesetze; zu diesen s. Foss 36. 39. 41. 50f). Aus der restlichen Spätantike ist über die äußere Geschichte der Stadt wenig bekannt. Hunger u. Pest trafen sie hart iJ. 452 u. erneut unter Justinian (Evagr. h.e. 2, 6 [53 Bidez/Parmentier]; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 8. 45 [Subs. hag. 48, 7. 40 Festugière]). Dieser schaffte bei seiner Provinzialreform iJ. 535 den Vikariat von Pontos ab u. verband ihn mit der Statthalterschaft von Galatia I, dessen Amtsinhaber zum Comes ernannt wurde u. weitreichende zivile u. militärische Vollmachten erhielt; iJ. 548 jedoch wurde das Dekret revoziert u. der vorherige Zustand wiederhergestellt (Nov. Iust. 8, 3; Edict. Iust. 8). Unter Herakleios geriet die Stadt schlimmer denn je in Not, beginnend damit, daß der aufständische Komentiolos, Bruder des Kaisers Phokas, iJ. 610/11 sein Winterquartier in A. aufschlug (Georg. Syc. aO. 152 [122]; W. Kaegi, New evidence on the early reign of Heraclius: ByzZs 66 [1973] 308/30; Foss 68f). Während der Persereinfälle von 602/28 wurde A. von Šahrbarāz erobert u. stark zerstört, die Einwohnerschaft, soweit nicht geflohen, weithin getötet oder versklavt (Belege: Foss 70_{167}). Dieses Ereignis markiert für A. das Ende des Altertums u. den Beginn einer neuen Epoche.

2. *Kulturelle Entwicklung.* Das kulturelle Leben blühte vor allem im A. des 4. Jh., als eine gebildete Adelsschicht die Gelehrsamkeit förderte. Ihre Mitglieder sind aus vielen Briefen des Libanios bekannt, der bei seinen Besuchen 348 u. 353 dauerhafte Freundschaften mit einer Reihe von Ankyranern schloß (zum folgenden s. P. Petit, Les étudiants de Libanius [Paris 1957] 129/33; A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 522 s. v. Galatie [Ancyre]; Foss 42/9 mit Belegen). Der Briefwechsel läßt ein enges Geflecht führender Familien erkennen, die ihre Söhne bei Libanios studieren ließen u. dessen Freunde gastlich aufnahmen. Im Gegenzug erwirkte der einflußreiche Rhetor Ankyranern manche Vergünstigung. Des Libanios Freunde in A. waren anscheinend durchgängig Heiden, Mitglieder des Senats u. von beträchtlichem Wohlstand. So konnten sie ihre Söhne zu den besten Lehrern senden, zu Libanios, zu Himerios nach Athen u. Themistios nach Kpel, der A. pries als eine der griech. Städte, in denen Wissenschaft u. Redekunst besonders gepflegt würden (or. 23, 299a vJ. 377/78). Andere Lehrer, heute nur noch dem Namen nach bekannt, damals aber Berühmtheiten, wirkten in A. u. zeichneten es als Stätte der Gelehrsamkeit aus. Libanios zählte zu seinen Freunden mehrere Statthalter von Galatien, die er bei Amtsantritt einheimischen Persönlichkeiten anempfahl. Der bedeutendste war Maximos (362/64; O. Seeck, Die Briefe von Libanius, zeitlich geordnet [1906] 207f; A. H. M. Jones / J. R. Martindale / J. Morris, The prosopography of the later Roman empire 1 [Cambridge 1971] 583), der Rhetorik u. Erziehung durch mehr Lehrer u. Rhetorenwettstreite förderte. Während seines A.-Aufenthaltes im Juni 362 bestimmte Kaiser Julian, daß jeder Lehrer seine Stelle nur mit Genehmigung der städtischen Behörden, im Zweifelsfall letztlich mit der des Kaisers innehaben dürfe, ein Erlaß, der besonders A. betraf (Amm. Marc. 22, 9, 8/12; Cod. Theod. 13, 3, 5; B. C. Hardy, Kaiser Julian u. sein Schulgesetz: R. Klein [Hrsg.], Julian Apostata = WdF 509 [1978] 387/408). Zwei Jahre später erließ Jovian, gleichfalls in A., ein Ergänzungsgesetz, nach dem die Lehrer in auditoria zu wirken hatten (Cod. Theod. 13, 3, 6; O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste [1919] 214). Aus späterer Zeit ist wenig über weltliche Erziehung u. Kultur in A. bekannt (wohl Folge der gewandelten Quellenlage, die nunmehr fast vollständig christlich ist).

3. *Verwaltung.* Wie in anderen Provinzialhauptstädten hatte in A. der Statthalter die führende Rolle inne. Maximos förderte nicht nur die Gelehrsamkeit, sondern errichtete auch öffentliche Gebäude, insbesondere Brunnen u. Nymphäen (Liban. ep. 1230). Ähnlich führte Johannes Anatellon, Eparchikos u. damit vielleicht Vicarius, beträchtliche Erneue-

rungsarbeiten in der Stadt aus (s. u. Sp. 454). Unter Justinian reichte die Amtsgewalt des Statthalters so weit, daß selbst kleinere Vergehen in 70 Meilen entfernt gelegenen Dörfern ihm angezeigt u. von ihm umgehend geahndet wurden (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 115f [Subs. hag. 48, 92f]). Die städtische Gewalt lag zu dieser Zeit in den Händen des Statthalters, des christl. Bischofs u. führender Bürger, die in A. anscheinend gemeinsam den Rang von Protectores innehatten, ursprünglich eine militärische Gruppierung, später ein Ehrengremium mit hoher Besoldung u. vielen Privilegien, die Justinian beschnitt (Procop. anecdot. 24f; Foss 55/9). Der Bischof hatte schon früher beträchtlichen Einfluß erlangt; Basileios wurde iJ. 360 abgesetzt, weil er sich weltlicher Macht zur Bestrafung widerspenstiger Kleriker bedient hatte (Soz. h.e. 4, 24, 4 [GCS Soz. 179]); im 6. Jh. trugen Bischöfe Verantwortung für die Ausführung öffentlicher Arbeiten (W. H. Ramsay, Inscriptions de la Galatie et du Pont: BullCorHell 7 [1883] 22 nr. 11: Brückenbau). Wie andernorts besaß das Volk keine wirkliche Macht u. konnte seine Wünsche allenfalls durch gewalttätige Unruhen durchsetzen (s. u. Sp. 457).

4. Bauten. Der (durch die neuzeitliche Stadtentwicklung beeinträchtigte) archäologische Befund zeugt vom Reichtum des spätantiken A. Eine Identifizierung der meisten schriftlich bezeugten Baulichkeiten (Verzeichnis: Foss 60f) ist heute nicht länger möglich. Entdeckt wurden Teile der Stadtmauer (ebd. 62); ihr Verlauf über ein zerstörtes röm. Haus bestätigt die Angabe der Ehreninschrift für einen Unbekannten (Bosch nr. 289), die Mauer sei ‚während der Teuerung u. der Angriffe der Barbaren' aufgeführt worden. Besonders bedeutsam sind die Ausgrabungen eines Bades beim Çankırıkapı im nördl. A. (unveröffentlicht; Vorbericht: N. Dolunay, Türk Tarih Kurumu adına yapılan Çankırıkapı hafriyatı: Belleten 5 [1941] 261/6; weitere Lit.: Foss 63_{142}). Das Bad wurde unter Caracalla errichtet u. weist umfängliche Spuren spätantiker Reparaturen auf. Münzfunde (Verzeichnis: ebd. 87) belegen fortbestehende Nutzung im 6. Jh. Die Anlage ist vermutlich identisch mit dem in zwei undatierten Inschriften genannten Gymnasion des Polyeidos. Die eine (Bosch nr. 289) gibt an, das Polyeidon sei wiederhergerichtet worden von dem namenlos bleibenden Erbauer der Stadtmauer, die andere erwähnt umfangreiche Instandsetzungs- u. Verschönerungsarbeiten unter ‚Johannes, Sohn des Eutychikos, mit dem Beinamen Anatellon' (ebd. nr. 306). Die Annehmlichkeiten, deren sich die herrschenden Schichten erfreuten, lassen sich ablesen an den Resten zweier Privathäuser in der Nähe des Gymnasions u. zweier Vorstadtvillen (Foss 66f). Die noch heute in der Altstadt stehende ‚Juliansäule' entstammt wahrscheinlich erst dem 6. Jh. (Mamboury 189f; R. Kautzsch, Kapitellstudien [1936] 202; vgl. Foss 65). Die wenigen uns verständlichen Inschriften dieser Zeit umfassen Widmungen an Constantin I (Bosch nr. 305), Constantius (R. d'Orbeliani, Inscriptions and monuments from Galatia: JournHellStud 44 [1924] 37 nr. 45) u. Julian (CIL 3, 247). Die Inschriften zu Ehren Johannes Anatellons (s. o. Sp. 452f u. Mitchell, Notes 91 nr. 36) berichten von dessen Wohltaten für Stadtteile u. Umland.

II. Religion. a. Heidentum. Im 1. u. 2. Jh. wurden in A. vor allem Men u. Zeus angebetet. Men, der phrygische Mond-Gott, gelegentlich gemeinsam mit Kybele verehrt, erscheint derart häufig auf den Münzen von Stadt u. Provinz, daß er als lokale Hauptgottheit gelten darf, wobei seine hervorragende Stellung wohl den phrygischen Ursprung der Stadt widerspiegelt; Priesterschaft u. Kult sind bezeugt (E. Lane, Corpus monumentorum religionis dei Menis [Leiden 1971/76] 1, 100; 2, 152/9; 3, 106; Bosch nr. 188f. 279). Der Paus. 1, 4, 5 genannte Zeus-Tempel, das einzige in der klass. Literatur erwähnte Gebäude von A., stand offenbar auf dem Burgberg. Der Gott wurde angerufen als Zeus Taënos, d.h. von Tavion, einer östlich von A. gelegenen galatischen Stadt. Sein Kult besaß solche Bedeutung, daß die 7. Phyle nach ihm benannt war (Bosch nr. 211. 257; vgl. H. Schwabl, Art. Zeus: PW 10A [1972] 364 u. Suppl. 15 [1978] 1159. 1475). Zur Zeit Caracallas hatte der Asklepioskult eine herausragende Stellung erlangt. Ankyranische Gedenkmünzen für Festspiele finden sich allein für die Asklepieia Sotereia, die von 215 bis in valerianische Zeit alle vier Jahre gefeiert wurden. Die Gottheit wurde als Asklepios Soter oder Sol Aesculapius verehrt, gelegentlich gemeinsam mit Hygieia (Bosch nr. 240/2. 246f. 280. 178). Die Vorrangstellung des besonders bei Soldaten beliebten Sonnengottes offenbart sich auch im Kult des Serapis, der als Zeus Helios Megalos Sarapis angerufen wurde; sein Tempel stand vermutlich auf dem Hacethügel in der

Südstadt (ebd. nr. 184f). Kultische Verehrung genoß auch Isis; auf ankyranischen Münzen erscheint sie immer mit ihrem Kind Horus Serapis (ebd. nr. 186; Komm. ebd. S. 250). Beachtlich war auch der Kult der Tyche, die einen Oberpriester u. folglich ihm untergeordnete Priester sowie einen Tempel besaß (ebd. 287). Demeter diente ein Priester im Jahresamt u. ein eigener Tempel (ebd. nr. 262), ebenso dem Dionysos, Schutzpatron der Künstlergilde, die ihm u. Kaiser Hadrian Ehreninschriften setzte (ebd. nr. 127f. 140). Wichtig war der Kult der Artemis u. Athena, zu dem eine rituelle Waschung ihrer Götterbilder in einem stadtnahen See gehörte (Mitchell, Life 106f). Durch Münzfunde bekanntgewordene Kulte galten neben Artemis u. Athena Apollon, Hermes u. Herakles (Erzen 83/8; W. Wroth, Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria in the British Museum [London 1899] 5/16). Seit Bildung der röm. Provinz war A. als Metropolis Sitz des Reichskultes der Roma u. des Augustus. Er wurde überwacht vom Landtag von Galatien u. versehen von einem jährlich gewählten Archiereus, einem Sebastophanten, einem Hierophanten u. einem Galatarchen. Die Zuwendungen dieser wohlhabenden u. einflußreichen Persönlichkeiten waren von beträchtlicher Bedeutung für das gesellschaftliche u. wirtschaftliche Leben der Stadt. Die Archiereis zB. veranstalteten während ihrer Amtszeit regelmäßig Spiele, Schaujagden, Theatervorstellungen, Ölspenden für das Gymnasion u. Volksspeisungen (Bosch nr. 51. 105f. 117. 56. 98. 100). Der diesem Kult geweihte Tempel, das Sebasteion, ist noch heute zu sehen; der ursprüngliche Prostylos mit viersäuliger Prostasis wurde im 2. Jh. mit einer Reihe von 8:15 Säulen umgeben (Krencker/Schede; dazu s. E. Wiegand: Gnomon 13 [1937] 414/22, der die Hypothese eines ursprünglich hellenist. Men-Tempels ablehnt). Der Bau ist berühmt wegen der auf seinen Wänden angebrachten griech. u. lat. Texte der Res gestae divi Augusti, des sog. Monumentum Ancyranum (E. Weber [Hrsg.], Augustus. Meine Taten[3] [1975] mit Lit.). Neben dem Gebäude lag ein Festplatz, auf dem auch Wagenrennen stattfinden konnten (Bosch nr. 51; Komm. ebd. S. $43f_{19}$). Ein zweiter Kaisertempel unbestimmter Lage wurde offenbar zu Ehren Valerians errichtet, dessen Münzen A. ‚zweimal Neokoros' nennen (ebd. nr. 283/6).

b. Judentum. Die Existenz einer jüd. Gemeinde in A. ist nicht sicher bezeugt. ‚Dem höchsten Gott' (Θεῷ ὑψίστῳ) setzte der (jüd. ?) Kaufmann Karpos aus A. in Tavion eine Weihinschrift (ebd. nr. 313; J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 193; *Gottesfürchtiger).

B. Christlich. I. Anfänge der Kirche. Paulus hat anscheinend A. nicht besucht u. auch den Galaterbrief nicht an die Gemeinde der Hauptstadt Galatiens gerichtet. Er wirkte vielmehr in den Städten Lykaoniens, das damals zum Südteil der galatischen Provinz gehörte (zur umstrittenen Adressatenfrage von Gal. s. zusammenfassend A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater[3] [1961] 5/8). Erstmals über Christen in A. erfahren wir durch die freilich fragwürdige Überlieferung von den hl. Proklos u. Hilarion, die unter Trajan den Martyrertod erlitten haben sollen (Synax. Cpol. 12. VII. nr. 1 [813/5 Delehaye]). Erste sichere Nachrichten besitzen wir aus dem ausgehenden 2. Jh.: Ein Eus. h.e. 5, 16, 4f zitierter Anonymus stieß in A. auf eine wegen der Montanisten in sich zerstrittene Kirche; er disputierte in der Gemeinde u. widerlegte die Häresie so überzeugend, daß die Presbyter ihn um eine Niederschrift seiner Darlegungen baten (vgl. u. Sp. 463). Im späten 3. Jh. ließ Aurelian in A. den Christen Philumenos v. Lykaonien hinrichten (Synax. Cpol. 29. XI. nr. 1 [263f]). Wenig später besitzt die Ankyraner Gemeinde ausreichende Mittel, um in einer Hungersnot maßgeblich helfen zu können (Sym. Metaphr. vit. Clem. Ancyr. 10 [PG 114, 824]). Die Kirche von A. war offensichtlich jedoch bedeutender, als es diese spärlichen Notizen erahnen lassen; denn iJ. 314 wurde A. Tagungsstätte einer Plenarsynode des Vorderen Orients. Die Bischöfe behandelten hauptsächlich Probleme, die sich aus der kurz zuvor beendeten Verfolgung ergeben hatten, Fragen der Lapsi, der Anpassung u. der Kirchendisziplin (Mansi 2, 513/40; Hefele/Leclercq 1, 298/334). Die kirchliche Bedeutung der Stadt wird besonders dadurch unterstrichen, daß zunächst A. als Ort des 1. Allgemeinen Konzils vorgesehen war; Constantin änderte später seine Pläne u. verlegte die Versammlung nach Nikaia (Const. Imp. ep. ad episc.: H. G. Opitz, Athanasius Werke 3, 1 [1934/35] 41f nr. 20). Seit dem 4. Jh. wurde die ankyranische Gemeinde von einem Metropoliten geleitet, der in der Rangfolge der Bistümer des Kpler Patriarchats die 4. Stelle

innehatte, ein deutlicher Hinweis auf das hohe Ansehen seines Bischofssitzes.

II. Zunehmende Christianisierung. a. Bevölkerung. Die Beziehungen zwischen Heiden u. Christen in A. waren bis Mitte des 4. Jh. anscheinend eng. Um 280 bewahrte der hl. Klemens v. A. viele heidn. Waisen vor dem Hungertod, speiste u. kleidete sie u. verschaffte ihnen eine christl. Erziehung (Pass. Clem. Ancyr. [BHG³ 352] 5 [ASS Ian. 3³, 73]; Sym. Metaphr. vit. Clem. Ancyr. 10 [PG 114, 824]). Anwesenheit u. Teilnahme von Christen an den zahlreichen heidn. Riten u. Festen war so geläufig, daß dies auf der Synode von 314 eigens untersagt werden mußte (Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 7. 24 [31. 35 Jonkers]). Mischehen waren offenbar üblich; selbst heidnische Priester konnten christliche Frauen, Kinder u. Diener haben (Iulian. Imp. ep. 84, 430a [1, 2², 145 Bidez]). Zu dieser Zeit beherrschte eine wohlhabende u. gebildete heidn. Oberschicht Senat u. Erziehungswesen (s. o. Sp. 451f); auch die im A. des 4. Jh. wirkenden kaiserlichen Beamten waren Heiden. Zahlenmäßig befanden sie sich jedoch wohl schon in der Minderheit. Um 343 zählte A. so viele Christen, daß deren Massendemonstrationen zugunsten des Bischofs Basileios schwerste Schäden hervorriefen (s. u. Sp. 461f). Julian spricht von einer großen Zahl unter seinem Vorgänger in Galatien getöteter Häretiker (was auf einen beachtlichen christl. Bevölkerungsanteil hinweist) u. zeigt sich betroffen davon, daß selbst in Pessinus der alte Glaube nahezu vollständig erloschen war (Iulian. Imp. ep. 84, 431d [1, 2², 146f Bidez]; Amm. Marc. 22, 9, 5. 8). Die Quellen des frühen 5. Jh. erwecken den Eindruck einer überwiegend christl. Stadt. Die Kirche sorgt für Beköstigung u. medizinische Betreuung der Armen; das Mönchtum erblüht; auch die oberen Gesellschaftsschichten scheinen christianisiert. Führende Christen machen große karitative Stiftungen u. leben persönlich denkbar bescheiden. In zumindest einem Fall wird eine bekannte, um 362 noch heidnische Aristokratenfamilie 60 Jahre später als fromm u. christlich gepriesen (Pallad. hist. Laus. 66 [276/8 Bartelink]; Foss 52). Den letzten Beleg für ankyranisches Heidentum bietet Neilos v. A., der Taurianos, ehemaligen Präfekten u. Kronos-Verehrer, beschuldigt, in der Platon-Kirche Mönche verhaftet zu haben (ep. 2, 178 [PG 79, 292]). Dies bedeutet jedoch kein gänzliches Verlöschen des Heidentums im A. des 5. Jh.; es hatte nur jegliche Bedeutung verloren. Um die Mitte des 6. Jh. war die soziale u. religiöse Lage gegenüber den Tagen des Libanios gänzlich verwandelt. Als eine Pest A. heimsuchte, riefen jetzt die Protectores einen Heiligen, Theodor v. Sykeon, herbei, damit er durch Bittprozessionen der ganzen Bevölkerung die Stadt rette (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 45 [Subs. hag. 48, 40]; Foss 57). Die Überlieferung des klass. Altertums war zu dieser Zeit praktisch verschwunden. Über die Sozialstruktur der Stadt ist über das Gesagte hinaus wenig bekannt. In der literarisch gebildeten Oberschicht herrschten Heiden vor, standen aber nicht allein; Bischof Basileios war ein gewandter Redner u. Arzt (s. u. Sp. 462). Undatierte Inschriften geben Hinweise auf weitere Berufe: Priester u. Silberschmied (CIG 9258); Totengräber (J. G. C. Anderson, Exploration in Galatia cis Halym: JournHellStud 19 [1899] 98 nr. 84); Tuchhändler (Mitchell, Notes 98f nr. 40) u. Kameltreiber (ebd. 97 nr. 39 mit Komm.). Zu den christl. Inschriften von A. s. Anderson aO. nr. 61/6; Ramsay aO. (o. Sp. 453) nr. 10; d'Orbeliani aO. (o. Sp. 454) 33 nr. 35; Miltner nr. 30. 36. 38. 42/4. 51f; Grégoire 453/61; Bosch nr. 306; Mitchell, Notes nr. 36/55.

b. Stadtbild. Mit der Christianisierung hat sich auch das äußere Erscheinungsbild der Stadt verändert. Die vielen in den Quellen genannten Kirchen u. Klöster (Verzeichnis: Foss 61) lassen sich heute freilich nicht mehr identifizieren. Das gilt auch für andere christl. Einrichtungen, die im 5. Jh. erwähnt werden, zB. ein Xenodocheion (Pallad. hist. Laus. 67, 2 [278 Bartelink]) u. ein Nosokomeion (ebd. 68, 2 [280]; Vit. Dan. Styl. [BHG³ 489] 87 [Subs. hag. 14, 82 Delehaye]). An einem Gebäude läßt sich jedoch der Wandel ablesen: der Roma- u. Augustus-Tempel (s. o. Sp. 455), ein Hauptbau der Stadt, wird zu einer christl. Kirche umgebaut; zwei Säulenreihen unterteilen nun die Cella in drei Schiffe; das Marmorpflaster wird herausgebrochen u. die Fußbodenlage auf die Tiefe des Pronaos gesenkt, Cellarückwand u. rückwärtige Säulen werden beseitigt, in die rechte Außenwand drei große rundbogige Fenster geschlagen. So ergab sich ein ungewöhnlicher Kirchenbau mit einem an die rückwärtigen Antenpilaster angebauten, eingezogenen, rechtwinklig geschlossenen Chor u. darunterliegender überwölbter Krypta (s. J. P. Sodini, Les cryptes d'autel paléochrétiennes: Travaux et Mémoi-

res 8 [1981] 437/58). Diese läßt an die Beisetzung eines Ortsheiligen denken. Die inschriftliche Nennung eines Hegumenos (G. de Jerphanion, Mélanges d'archéologie anatolienne: MélUnivStJoseph 13 [1928] 291 nr. 67) legt die Vermutung nahe, daß wir es mit einer Klosterkirche zu tun haben; das vermutlich durch Annexbauten bedingte Fehlen von Fenstern in der linken Außenmauer könnte diese Annahme stützen. Der Zeitpunkt der beschriebenen Umwandlung läßt sich nicht genau bestimmen; aus stilistischen Gründen wird das 5. Jh. veranschlagt; dafür spricht auch, daß der Tempel zur Zeit des Umbaus bereits stark zerfallen war (Krenker/Schede; Wiegand aO. [o. Sp. 455]; M. Restle, Art. A.: ReallexByzKunstgesch 1 [1966] 171). Die zu Beginn des 19. Jh. noch sichtbaren Ruinen auf dem Hügel gegenüber der Zitadelle gehörten wahrscheinlich zu dem im 5. Jh. erwähnten Kloster des Albianos (Nil. Ancyr. in Alb.: PG 79, 700; vgl. Foss 64). Weitere Reste christlicher Baulichkeiten wurden in der Nähe des Bahnhofs auf dem Gelände der alten Nekropole gefunden: eine verfallene Grabkapelle mit Apsis u. als Gruft dienendem Untergeschoß (K. O. Dalman: ArchAnz 1932, 250/4; A. M. Schneider: ebd. 255f) u. zwei gewölbte Grabkammern mit Malereien (Anonym, Fresklı Bizans mezarı: Belleten 3 [1939] 484; K. Bittel/A. M. Schneider: ArchAnz 1940, 595f [etwa 4. Jh.]). Eine Inschrift nennt eine Kirche oder Kapelle, die der ‚Herrin' Maria geweiht u. mit dem Bild ihres Stifters Andragathios geschmückt war (Mitchell, Notes 96 nr. 38).

III. Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen. Sieht man von dem stark legendären Martyrium der hl. Proklos u. Hilarion (s. o. Sp. 456) ab, so ist der erste geschichtlich verbürgte Martyrer in A. der unter Aurelian getötete Getreidehändler Philumenos v. Lykaonien (Synax. Cpol. 29. XI. nr. 1 [263f Delehaye]; Foss 33). Die Große Verfolgung wirkte sich in A., wohl wegen der häufigen Kaiserbesuche, stark aus. Ihre Opfer sind gut bezeugt. Die Vita des 265 geborenen u. unter Diokletian gestorbenen Martyrers Klemens v. A. enthält zahlreiche historisch wertvolle Einzelangaben (Sym. Metaphr. vit. Clem. Ancyr.: PG 114, 816/93); Proklos v. Kpel predigte über ihn (hom. 25 [PG 65, 845/50]; Clavis PG 5824); sein Kult ist jedoch weithin unbekannt (Foss 34; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] [Bruxelles 1933] 157). Von großer Bedeutung war der Lokalmartyrer Platon; seine Vita ist als Geschichtsquelle jedoch ohne Wert (BHG[3] 1549/52). Er wurde sehr verehrt; die Platon-Kirche aus dem frühen 5. Jh. (Nil. Ancyr. ep. 2, 178 [PG 79, 291]) war um 530 für den Pilger Theodosius Hauptanziehungspunkt der Stadt (itin. 15 [CSEL 39, 144, 18/20]). Theodor erbaute um 580 an der Landstraße in Sykeon, 70 Meilen von A. entfernt, dem Heiligen eine Kapelle (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 55. 60 [Subs. hag. 48, 47. 51]); sein Kult hatte sich damals bis Kpel verbreitet, wo Justinian beim Constantinsforum eine Platon-Kirche errichten oder erneuern ließ (Procop. aed. 1, 4, 27; vgl. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3 [Paris 1953] 418). Das Ansehen, das Platon in A. genoß, wird auch daran deutlich, daß dieser Heilige in der fernen Sinaiwüste einen jungen Ankyraner vor den Barbaren wunderbar errettet haben soll; Platon erschien in der Gestalt eines fremden Reiters, wurde vom Erretteten aber sogleich erkannt, weil dieser seine Ikone oft betrachtet hatte (Nil. Ancyr. ep. 4, 62 [PG 69, 581 A]). Der Grabstein eines Neophyten Platon unterstreicht seine Volkstümlichkeit als Namenspatron (Mitchell, Notes 99 nr. 42). Der weniger bekannte Antiochos, Arzt u. Bruder Platons, erlitt etwa zur gleichen Zeit das Martyrium; sein Gedenktag wurde noch drei Jhh. später in Galatien begangen (Georg. Syc. aO. 126 [102]). Das lange als legendär geltende Martyrium des Theodotos, Opfer der Verfolgung durch Maximinus Daia, wurde durch Inschriftenfunde u. die wahrscheinliche Entdeckung seiner Kultstätte in Malos am Halys, 40 Meilen nordöstlich von A., als echt erwiesen (Mitchell, Life). Seine Passio (P. Franchi de'Cavalieri, I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne = StudTest 6 [Roma 1901] 61/84) enthält auch einen Bericht über das gleichzeitige Martyrium der Sieben Jungfrauen von A. (Mitchell, Life 105/7). Andere Opfer der Verfolgung sind weniger greifbar: Agathangelos, ein Gefährte des hl. Klemens (Sym. Metaphr. vit. Clem. Anc.: PG 114, 889/92), die Diakone Christophoros u. Chariton, die Klemens in den Tod vorangingen u. in seiner Nähe an einem Ort beigesetzt wurden, über dem ihnen zu Ehren eine Kapelle errichtet wurde (ebd.), Julian v. Krentios (Synax. Cpol. 13. IX. nr. 3 [41 Delehaye]) u. Eustochios u. Gaianos v. Lykaonien (ebd. 23. VII. nr. 3 [766]), wobei letzterer offenbar so bedeutsam war, daß eine Stadt seiner Heimatprovinz

nach ihm benannt wurde (J. Noret, Gaianopolis, ville de s. Gaianos?: AnalBoll 96 [1972] 101/5). Berichte über weitere Martyrer sind eher legendär (Foss 35_{23}). – Unter Julian blieben unmittelbare Verfolgungsmaßnahmen so begrenzt, daß der Kaiser spötteln konnte, ihm müsse der Dank der Christen gewiß sein, weil unter seinem Vorgänger, dem Christen Constantius, galatische Häretiker in Scharen hingemordet worden seien, unter seiner Herrschaft solches jedoch nicht vorkomme (Iulian. Imp. ep. 114, 435d/36a [1, 2^2, 193 Bidez]). Aus A. sind unter Julian nur zwei Martyrien bezeugt. Es starben der Presbyter Basileios, der die Heiden vehement angegriffen u. allen Bekehrungsversuchen widerstanden hatte (Mart. Basil. Presb.: ASS Mart. 3^3, *12/5; vgl. Soz. h.e. 5, 11, 7/11 [GCS Soz. 209f]), sowie ein gewisser Gemellos, von dem nur eine legendäre Vita erhalten ist; im Sykeon des 6. Jh. war ihm eine Kirche geweiht (Synax. Cpol. 10. XII. nr. 2 [294/8 Delehaye]; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 10. 25. 142 [Subs. hag. 48, 9. 22. 111]). Nachhaltigere Wirkung als solche Gewalttaten versprachen Julians Berufsverbot für christliche Lehrer (ep. 61, 422/4 [1, 2^2, 73/5 Bidez]), das verstärkt wurde durch sein in A. erlassenes Dekret, alle Lehrer bedürften der Bestätigung durch die städtischen Behörden (s. o. Sp. 452), sowie die von ihm versuchte Reorganisation der alten Religion nach dem Muster der christl. Kirche. Sein Reformprogramm entfaltete Julian in seinem Brief an Arsakios, Oberpriester von Galatien, vJ. 362 (ep. 84, 429d/31d [1, 2^2, 144/7 Bidez]). Julians Pläne starben jedoch mit dem Kaiser; im 5. Jh. ist in A. von ihrer Wirkung nichts mehr zu spüren.

IV. Kirchengeschichte seit dem 4. Jh. a. Bischöfe u. Theologen. Die erste überregional bedeutsame Persönlichkeit, die die ankyranische Kirche hervorbrachte, war ihr Bischof Markellos. Auf dem Konzil v. Nikaia trat er als Gegner des Areios hervor, unterstützte Athanasios auch 335 in Tyros, wurde jedoch von Eusebios v. Kaisareia des Sabellianismus geziehen u. literarisch bekämpft (Schriften Markells: Clavis PG 2800/6; zu seiner Theologie s. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [1979] 414/39). Den auf der Synode v. Kpel iJ. 336 als Irrlehrer Abgesetzten rehabilitierte die Synode v. Sardika iJ. 343/44. Seine Rückkehr auf den Bischofsstuhl von A. gestaltete sich jedoch schwierig. Den inzwischen von den Eusebianern eingesetzten u. in seiner Stadt beliebten Bischof Basileios unterstützten Ankyraner selbst mit Gewalt: Gruppen durchstürmten die Straßen, steckten Häuser in Brand, griffen Nonnen u. Priester an (Hilar. op. hist. frg. A 4, 1, 9 [CSEL 65, 55]; Athan. apol. c. Arian. 33 [PG 25, 304]). Markells Lehren hatten inzwischen Anhänger gefunden; so mußte die Stadt ihren Namen für eine Häresie hergeben: die sog. Ancyro-Galater. Im J. 347 erneuerte Constantius die Verbannung Markells. In A. hielt sich eine Markellianergemeinde; etwa iJ. 371 legte ihre Gesandtschaft in Alexandreia Athanasios eine vom Diakon Eugenios v. A. redigierte Expositio fidei vor (Clavis PG 2810; M. Tetz, Markellianer u. Athanasios v. Alex.: ZNW 64 [1973] 75/121). Der vertriebene Markell starb um 374 (Epiph. haer. 72, 1, 1 [GCS Epiph. 3, 255, 8f]; s. Tetz aO. 91). Der in A. geborene u. zunächst als Markells Diakon wirkende Photeinos, später Bischof von Sirmium (gest. 376 in Galatien), verfaßte u. a. ein nur noch dem Titel nach bekanntes Werk Contra gentes (s. B. Kotter, Art. Photeinos: LThK² 8 [1963] 483). Basileios v. A. (gest. um 364), Markells siegreicher Rivale, war einer der profiliertesten griech. Bischöfe seiner Zeit u. mit Georg v. Laod. Führer der homoiusianischen Partei (*Arianer). Der redegewandte u. gelehrte Bischof, ursprünglich Arzt, spielte eine führende Rolle auf mehreren Synoden u. gewann beträchtlichen Einfluß auf den Kaiser (zu Basileios' Wirken s. R. Janin, Art. Basile d'Ancyre: DictHistGE 6 [1932] 1104/7). Anläßlich einer Kirchweihe veranstaltete er iJ. 358 in A. eine Synode der Homoiusianer (Synodalschreiben: Epiph. haer. 73, 2/11 [GCS Epiph. 3, 268/84]). Unter dem Einfluß extremer Arianer setzte ihn Constantius iJ. 360 wegen Machtmißbrauchs ab (Soz. h.e. 4, 24, 3 [GCS Soz. 179]). Zwei seiner Werke sind erhalten: eine Denkschrift zur Trinitätslehre u. eine Schrift Über die Jungfräulichkeit (Clavis PG 2826f; Altaner/Stuiber, Patrol.³ 289. 606). Im J. 375 fand eine weitere Synode in A. statt, auf der der Vikar von Pontos Demosthenes die Verurteilung Basileios' d. Gr. u. Gregors v. Nyssa betrieb (Basil. ep. 225. 237; Hefele/Leclercq 1, 983). Die folgenden Bischöfe von A. (Verzeichnis C. Karalevsky, Art. Ancyre nr. 1: DictHistGE 2 [1914] 1540/3) waren von minderer Bedeutung. Bischof Theodotos (gest. 438/46) trat als antinestorianischer Schriftsteller u. Homilet hervor (Clavis PG 6124/41; hom. 6, 13 [PG 77,

1431] zitiert die 4. Ekloge Vergils). Bischof Domitianos richtete um 543 eine nur als Frg. erhaltene proorigenistische Denkschrift an Vigilius v. Rom (Clavis PG 6990; Bardenhewer 5, 25).

b. Häresien. Seit frühester Zeit galt A. als Häretikerzentrum (zu Montanisten u. Arianern s. o. Sp. 456 u. 462). Hieronymus bietet eine lange Liste untergegangener oder bestehender lokaler Sekten u. schilt die ankyranische Kirche wegen ihrer antiqua stultitia (in Gal. comm. 2 [PL 26, 382C]). Beachtliche Gründe sprechen für die Zugehörigkeit des hl. Theodotos u. der Sieben Jungfrauen zu den Montanisten (Mitchell, Life 101/4; vgl. o. Sp. 460). Die Novatianer besaßen eine Kirche in A., die unter Arkadios vom dortigen Bischof Leontios beschlagnahmt wurde (Soz. h.e. 8, 1, 13f [GCS Soz. 349]; vgl. H. J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 [1968] 257). Später werden keine Häretiker mehr erwähnt.

c. Heiligenverehrung u. Mönchtum. Die Schriften der vor 450 wirkenden Galater Palladios (Clavis PG 6036/8) u. Neilos v. A. (ebd. 6043/84; Echtheit zT. umstritten) enthalten wertvolle Einzelangaben über die fortschreitende Christianisierung, die Bedeutung der christl. Philanthropia (s. o. Sp. 457), das Aufblühen des Mönchtums u. die Heiligenverehrung. Darüber u. über gelegentliche Hinweise in Georgs Vita des hl. Theodor v. Sykeon hinaus ist über die spätantike Kirche v. A. nur wenig bekannt.

1. Heiligenverehrung. Ankyranische Ortsheilige genossen bei der Bevölkerung von Stadt u. Land breite Verehrung (s. o. Sp. 459/61). Inschriften erwähnen Priester ‚der Heiligen‘ (CIG 9258) u. ‚der Erzengel‘ (de Jerphanion aO. [o. Sp. 459] 289 nr. 63) u. geben an, daß ein Kirchbau der ‚Herrin‘ Maria geweiht war (Mitchell, Notes 96 nr. 38). Zwei Martyria ‚der Väter‘ u. ‚der Patriarchen‘ standen nach der Passio Theodoti in der Nähe der Stadtmauer u. wurden in der Großen Verfolgung beschädigt (ders., Life 104). Das Wüstenwunder des hl. Platon weist auf verbreiteten Bilderkult hin (Nil. Ancyr. ep. 4, 62 [PG 69, 481]).

2. Mönchtum. A. war wichtiges monastisches Zentrum. Neilos, ein gebürtiger Ankyraner, lebte lange Jahre in einem Kloster von A. u. schrieb ein Enkomion auf einen hl. Albianos, Mönch des Klosters auf dem Hügel gegenüber der Zitadelle (Clavis PG 6045; BHG³ 2020; vgl. o. Sp. 459). Dessen Abt Leontios ist vermutlich identisch mit dem späteren Bischof gleichen Namens (Soz. h.e. 6, 34, 9 [GCS Soz. 291]). Markos Eremites (gest. nach 430) richtete ein Mahnschreiben (opusc. 5 [PG 65, 1027/54]) an den jungen Ankyraner Mönch Nikolaos, der später möglicherweise als Bibelkommentator tätig wurde (Clavis PG 6104). Ob Markos Abt in A. gewesen ist, steht dahin (vgl. O. Hesse, Markos Eremites u. Symeon v. Mesopotamien, Diss. Göttingen [1973] 173f. 254f$_{78}$). Die Klöster waren von großer Bedeutung. Nach Pallad. hist. Laus. 67, 1 (278 Bartelink) hat es in A. über 2000 geweihte Jungfrauen gegeben. Georg v. Sykeon erwähnt zwei ankyranische Nonnenklöster, das der *Gottesgebärerin, genannt Beeia, u. das Petrion (vit. Theod. Syc. 45 u. 25 [Subs. hag. 48, 40, 7. 22, 17]). Gleichfalls nur namentlich bekannt ist das Attalina-Kloster, dessen Hegumenos Eustathios vor dem Persereinfall floh (Antioch. Mon. pand.: PG 89, 1421/8; Foss 70). Das bedeutendste Kloster war das im ehemaligen Roma-Augustus-Tempel (s. o. Sp. 455). Die Grabinschrift einer Stephania, Hegumene eines unbekannten Konvents, vergleicht die Verstorbene rhetorisch mit den Fünf klugen Jungfrauen von Mt. 25, 1/13 (Mitchell, Notes 101 nr. 25; L. Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 91 [1978] 489 nr. 497). Viele ankyranische Pilger traten im Hl. Land u. in Ägypten ins Kloster ein (Foss 52f; Georg. Syc. aO. 50 [44]).

d. Abgar-Inschrift. Schließlich wirft eine bemerkenswerte Inschrift schemenhaft Licht auf die Kirche von A. Das undatierte, umfangreiche Frg. nennt den atl. Patriarchen Jakob, den König Abgar v. Edessa u. die drei Magier, fordert den Leser auf, deren Beispiel zu folgen, u. bezieht auf die Verweigerer das Gleichnis von den Fünf törichten Jungfrauen. Die betonte Herausstellung Jerusalems u. eine ungewöhnliche Paradigmensammlung lassen den Inhalt nicht verständlicher werden; die Bezugnahme auf Abgar legt apotropäische Bedeutung nahe (Mitchell, Notes 92/6 nr. 37 [5./6. Jh.]; Foss 54; Robert aO. 488 nr. 495).

e. Ausblick. Zur späteren Geschichte von Kirche u. Stadt, die bis zur türkischen Eroberung im 11. Jh. ein wichtiges christl. Zentrum blieb u. bis in die zwanziger Jahre unseres Jh. eine ansehnliche Christengemeinde, meist Armenier, besaß, vgl. Foss; Wittek; A. Wächter, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im 14. Jh. (1903) 26f; S. Vryonis,

The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the progress of Islamization from the 11th through the 15th cent. (Berkeley 1971), Reg. s.v. Ankara.

E. Bosch, Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum = Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 7, 46 (Ankara 1967). – N. Dolunay, Türk Tarih Kurumu adına yapılan Çankırıkapı hafriyatı: Belleten 5 (1941) 261/6. – A. Erzen, Ilkçağda Ankara (Ankara 1946). – C. Foss, Late antique and Byzantine Ankara: DumbOPap 31 (1977) 27/87. – H. Grégoire, Inscriptions historiques byzantines. Ancyre et les Arabes sous Michel l'Ivrogne: Byzant 4 (1929/30) 437/68. – D. Krenker/M. Schede, Der Tempel in Ankara = Denkmäler antiker Architektur 3 (1936). – E. Mamboury, Ankara touristique (Ankara 1934). – F. Miltner, Epigraphische Nachlese in Ankara II: JbÖsterrArchInst 30 (1936) 27/66. – S. Mitchell, The Life of Saint Theodotus of Ancyra: AnatolStud 32 (1982) 93/113; RECAM notes and studies no. 1. Inscriptions of Ankara: ebd. 27 (1977) 63/103. – V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 2 (1926) 392/406. – P. Wittek, Zur Geschichte Angoras im MA: Th. Menzel (Hrsg.), Festschr. G. Jacob (1932) 329/54.

(1985) *Clive Foss* *(Übers. Heinzgerd Brakmann).*

Anredeformen.

A. Begriffserklärung. Unter A. werden diejenigen Bezeichnungen verstanden, die bei unmittelbarer mündlicher oder schriftlicher Anrede an Personen (auch Götter) oder Kollektive herangezogen werden, bes. wo sie den Angeredeten irgendwie charakterisieren oder das Verhältnis zwischen dem Angeredeten u. dem Anredenden angeben. Grundsätzlich wären Anruf u. Ausruf auszusondern; praktisch läßt sich das nur mit Schwierigkeit tun, u. die Grenzlinien sind jedenfalls fließend. Ein Anruf oder ein Grußwort (*Grußformen), soweit nicht ganz allgemein gefaßt, nähert sich dem Charakter einer A. (vgl. Nehring 128 u. ö.). Ebenso sind A. u. Titel nahe verwandt. Auch die Adresse eines Briefes kann u.U. miteinbezogen werden. – Unsere Kenntnisse der A. im Altertum gründen sich teils auf Literaturwerke, die direkte Sprechpartien oder Apostrophierungen enthalten: dramatische Literatur, Dialoge, Hymnen, Huldigungen usw., aber auch erzählende Literatur, sowohl poetische (zB. Epos) als auch erzählende (zB. Geschichtsschreibung). Teilweise u. sogar in erster Linie wird das Quellenmaterial von Briefen geliefert. Hier treten die A. sowohl im Präskript (Adresse u. Salutatio) als auch im Eschatokoll auf, außerdem, von individueller Stilisierung abhängig, auch in den Kontext eingeschoben. Endlich wären zu nennen Inschriften verschiedener Art: Elogien, Dedikationen (*Dedicatio), Votivinschriften, *Grabinschriften usw. – Bei direkter Anrede bestehen die A. aus Pronomina, Eigennamen oder konkreten Bezeichnungen verschiedener Art. Die natürlichste u. folglich primäre Anrede erfolgt durch ‚Du' bei einer Person, ‚Ihr' bei einer Mehrzahl oder bei Kollektiven. Das Verbum, wenn herangezogen, steht in der 2. Person Sing. bzw. Plur. Das ‚Du' bzw. ‚Ihr' kann ferner durch den Namen, später durch Verwandtschafts-, Freundschafts-, Berufs- oder Amtsbezeichnungen komplettiert bzw. ersetzt werden. Sie stehen entweder im Vokativ, oder, wo der Vokativ aussteht, nicht funktionsfähig ist oder die Satzkonstruktion es erfordert, im Nominativ. Das Verhältnis zwischen Vokativ u. Nominativ in den A. ist umstritten (vgl. Nehring 100/16; Wackernagel 970/94; Svennung 174/

289), ist aber in unserem Zusammenhang sekundär. Weiter kann der Personenbegriff mit einem affektvollen oder ehrenden Attribut verbunden werden, auch mit einem Possessivpronomen oder dem Genitiv eines Personalpronomens. – Alt ist auch die indirekte Anrede, durch eine Aussage, Aufforderung oder Frage in der 3. Person ausgedrückt, zB. ‚möge mein Herr, der Konsul usw., so u. so verfahren'. Weitere indirekte A. stellen die Abstraktionen verschiedener Art dar: ‚Majestät', ‚Hochwürdigkeit', ‚Exzellenz' u. dgl. Völlig entwickelt tritt uns dieser Stil in der Spätantike entgegen. Hieraus hat sich auch die pronominale Anrede in der 3. Person entwickelt. – Der dritte u. jüngste Haupttypus wird von der A. ‚Ihr' an einzelne Personen dargestellt, entweder als direkte Anrede mit ‚Ihr', oder als indirekte Anrede mit ‚Eure Exzellenz' usw. In der antiken Welt finden wir diese Erscheinung erst im 5. Jh. nC. voll entwickelt.

B. Vorchristlich. I. Alter Orient. a. Assyrien u. Babylonien. Die Wiege der Briefschreibung hat im Euphratlande gestanden. Die Übermittlung von Nachrichten geschah ursprünglich mündlich. A sandte an B einen Boten, der wortgetreu die Mitteilung auszurichten hatte. Auch nach der Erfindung der Schrift gebraucht man durchgehend die gleiche Ausdrucksweise, die man mündlich anwendet, wenn man einem Boten etwas aufträgt (vgl. Roller 220/33). Das Formular des offenen Botschaftsbriefes lautet: ‚Zu B sprich: So sagt A . . .'. Dies ist überall in den altbabyl. Briefen der Fall. Briefe aus der Zeit der Hammurabidynastie zeigen schon öfters eine höfliche Umschreibung: ‚Zu meinem Herrn . . .', vertraulicher: ‚Zu meinem Vater . . .', ‚Zu meinem Bruder . . .'; Kosebenennungen wie ‚Schatz' begegnen auch (vgl. Buhl 8f; Schroeder 63; Svennung 9). Von ihrer eigenen Person brauchen die untergeordneten Briefschreiber demütige Bezeichnungen wie ‚Dein Knecht', ‚Dein Diener' oder in vertraulicher Korrespondenz ‚Dein Sohn', ‚Dein Bruder' u. dgl. (ebd.); zB.: ‚Zu meinem Herrn sprich: So (sagt) Bazia, Dein Knecht: Mein Herr möge nachforschen . . .' (P. Kraus, Altbabylonische Briefe 1 = MittVAsÄgGes 35, 2 [1931] 10ff. 15). In der Regel wird dann die 2. Person gebraucht. – Briefe an den assyrischen König wurden mit einem wuchtigen ‚König des Weltreichs', ‚mächtiger König', ‚König von Assyrien' eingeleitet (vgl. R. Borger, Einleitung in die assyr. Königsinschriften 1 = HdbOriental 1 Erg.-Bd. 5 [1961] 51 u.ö.) u. mit einem ‚Dein Knecht NN' abgeschlossen. – In den Briefen der kassitischen Zeit treten ähnliche Wendungen auf (Schroeder 64). Ein Beamter an den König: ‚Dein Diener Imgurum; möge ich vor meinen Herrn kommen. Gruß dem Hause meines Herrn' (Radau 135). – Bes. aufschlußreich für diesen Stil sind die Briefe des El Amarna-Archivs, vor allem aus der Zeit des Amenhotep IV (1375/58), gewechselt zwischen dem ägypt. König u. seinen asiatischen Vasallen, die auch den altägypt. Usus beleuchten. Als Probestück der Anfang eines Briefes vom König von Amurra: ‚Zu dem König, der Sonne, meinem Herrn (sprach) also Abdi-Asratu, dein Diener, der Staub deiner Füße. Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, fiel ich sieben mal u. sieben mal nieder. Siehe, ich bin ein Diener des Königs u. ein Hund seines Hauses . . .' (J. A. Knudtzon, Die El-Amarnatafeln 1 [1915] 347 nr. 60). Auch umschreibende Ausdrücke kommen in dieser Sammlung vor, zB.: ‚möge es meinem Bruder gefallen, Gold zu senden . . .' Die 2. Person ist in der höflichen Anrede teilweise durch die 3. Person u. schon weitgehend durch eine ehrende bzw. herabsetzende Bezeichnung ersetzt worden. In der Korrespondenz zwischen Niedrigeren war das wahrscheinlich nicht der Fall. – In der neubabyl. Briefliteratur finden sich reichlich Belege von Umschreibungen sowohl der 2. als der 1. Person, zB.: ‚An die Mutter des Königs, meine Herrin, Dein Knecht Apla. Bel u. Nebo mögen die Mutter des Königs, meine Herrin, segnen' (Svennung 12). Etwas prinzipiell Neues für die A. bringen die neubabyl. Briefe kaum.

b. Ägypten. Über den Stil u. die A. des alten Ägypten sind wir besonders gut unterrichtet. Die Sinnesart der ägypt. Bildersprache weicht nicht unwesentlich von derjenigen der assyr.-babyl. Dokumente ab, ist vor allem viel mehr differenziert (dazu ausführlich Grapow). Das Formular der mündlichen Botschaft scheint im schriftlichen Verkehr nicht die gleiche Rolle gespielt zu haben. Im allgemeinen Verkehr ist das Du-Sagen Regel, einen Schritt zur Abstraktion findet man vielleicht im Ausdruck ‚Dein Ka' = Du. Schematisch u. ohne die sozialen Kategorien auseinanderzuhalten, kann man folgende Linien unterscheiden (ebd. 1, 7/34): 1) Substantivische oder nominale Anrede, zB.: ‚Mein Herr'. Die Frage der Determination ist unsicher, da es fraglich ist, ob das Ägyptische einen Vokativ besitzt. Die nominale Anrede kann durch Eigennamen oder

Appellativa erfolgen. Zumeist umkleidet man den Namen oder Titel irgendwie, zB. mit ‚mein‘ oder etwa ‚der starke Pharao‘. Weiter kann die Anrede mit dem Demonstrativum ‚dieser‘ oder dem Artikel ausgedrückt werden. Gewöhnlich ist ferner die Kombination von Verwandtschaftsbezeichnung u. Name: ‚mein Bruder Osiris‘. 2) Pronominale Anrede. Von einer solchen läßt sich sprechen, wo eine ausdrückliche Betonung des ‚Du‘ oder ‚Ihr‘ vorliegt, zB. ‚Du, man bringt Dir diesen Befehl‘; ‚Du, das ist mein Anliegen an Dich‘ u. ä. Zu den unzähligen sozialen Nuancierungen vgl. die ausschöpfenden Ausführungen bei Grapow 2 sowie seinen Index der verschiedenen A. in Ägypten. Nur sei noch unterstrichen, daß die eigentliche Anrede in Ägypten manchmal durch das unpersönliche ‚man‘ ersetzt wird: ‚Fürst, mein Herr, man befehle dem Diener ...‘ (ebd. 2, 13).

c. Persien. Über die A. der Perser sind wir schlecht unterrichtet, obgleich der Einfluß des pers. Hofzeremoniells auf die spätantike Höflichkeit kaum unbedeutend gewesen ist. Einschlägige Schriftstücke, durch die sich diese Behauptung verifizieren ließe, gibt es nicht. Die erhaltenen mittelpers. Briefformulare dürften ihre Vorlagen kaum früher als etwa im 5./6. Jh. nC. gehabt haben. Die Keilinschriften der Achämeniden enthalten keine eigentliche A., zeigen aber denselben Charakter der offenen Botschaft wie die altbabyl. (vgl. zB. F. H. Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden [1911]). Vielleicht ist der pers. Einfluß mehr auf Anregungen zurückzuführen, die byzantinische Botschafter am pers. Hof empfangen haben.

d. Altes Testament. Der Usus des AT unterscheidet sich nicht wesentlich von demjenigen des gesamten vorderasiatischen Kulturkreises. Die etwa 50 wirklichen Briefe, die erhalten sind (Roller 214f), steuern zu den A. wenig bei. Weit häufiger sind dagegen die mündlichen Botschaftsberichte, von denen man sich freilich einen bedeutenden Teil als schriftlich mitgeteilt vorstellen muß (ebd. 218f). Der Name Gottes, Jahweh, wurde nicht ausgesprochen, sondern durch ‚mein Herr‘, ‚der Herr‘, ‚adonaj‘ ersetzt, von der LXX mit κύριος wiedergegeben (vgl. Svennung 14). Entsprechend ist ‚mein Herr‘, ‚Herr König‘ die gewöhnliche A. an den König bzw. andere Vorgesetzte, wobei sich der Anredende ganz wie zB. in Babylonien mit ‚Dein Knecht‘ bezeichnet. Bemerkenswert ist auch (vgl. die Entwicklung in der Spätantike), daß hochgestellte Personen oft in der 3. Person angeredet werden, vgl. zB. 1 Sam. 16, 16; 26, 18f; 1 Reg. 2, 38. ‚Dein Knecht‘ nennt sich der Anredende zB. in Gen. 33, 14; 1 Reg. 1, 51. ‚Mein Herr‘ mit dem Prädikat in der 3. Person wird sodann in der LXX als dem griech. Gebrauch fremd durch κύριε σύ oder σύ mit dem Prädikat in der 2. Person ersetzt, vgl. Gen. 44, 19. Die normale Anrede erfolgt durch Duzen oder den Namen, vertrauliche A. wie zB. τέκνον sind häufig. Die demütigen A. der christl. Zeit, zB. der Epistolographie, sind in manchen Hinsichten von atl. Vorbildern beeinflußt worden (vgl. u. Sp. 494).

II. Griechisch-römische Welt bis etwa Konstantin d. Gr. a. Griechenland. 1. Poesie. a. Homer. Die primäre Art, eine Person anzureden, war die in der 2. Person u. durch den Eigennamen. Diese Art läßt sich in der Ilias als überwiegend belegen, während sie in der Odyssee schon vor anderen Ausdrucksformen etwas zurücktritt. Neben der direkten Anrede mit Hilfe des Eigennamens bildet die Bezeichnung nach Geschlecht, Verwandtschaft, Lebensalter, sozialer Stellung u. Beruf die umfangreichste Gruppe (zahlreiche Beispiele bei Wendel 81/3). Verbunden mit dem Namen treten dann die epitheta ornantia auf. Sie sind stereotyp u. bestimmten Göttern oder Personen beigelegt, wodurch sie sich von den apostrophierenden Höflichkeitsattributen der spätgriech. Zeit deutlich unterscheiden. Auch findet man im Epos eine Anzahl schmückender Beiwörter allgemeiner Art, die für Helden u. Fürsten generell herangezogen werden, zB. ἀριδείκετος, μέγα φέρτατος, θεοῖς ἐπιείκελος, κύδιστος usw. Diese A. sind durch den epischen Zusammenhang gegeben u. haben nicht den Zweck, abgestufte Untertänigkeit auszudrücken. Gerade im Verkehr ebenbürtiger Helden kommen diese A. als Ausdruck amtsbrüderlicher Schätzung vor, zB. Hektor an Aias Il. 7, 234: Αἶαν διογενὲς Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν; Agamemnon an Achilleus Od. 24, 36: ὄλβιε Πηλέος υἱέ, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ. Nicht einmal im ohnmächtigen Schmerz versäumt Achilleus, in die dem Agamemnon entgegengeschleuderten Schimpfworte auch seine Ehrfurcht einzumengen, vgl. Il. 1, 122: Ἀτρεΐδη κύδιστε, φιλοκτεανώτατε πάντων. – Die Götter mit ehrerbietigen Attributen zu überhäufen, ist dagegen Art späterer Zeiten. Bei Homer genügt in der Regel ein einfaches Ζεῦ πάτερ oder Ζεῦ ἄλλοι τε θεοί: der Name des Gottes u. daran angeschlossen die Bitte im

ungeschmückten Imperativ. Es gibt Ausnahmen; so apostrophiert Agamemnon als griech. Oberkönig den Vater der Götter mit wuchtiger Feierlichkeit: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε Il. 3, 276. Hier ist die Einwirkung auf die versammelten Zuhörer in Rechnung zu ziehen. Deutlichere Nuancierung findet sich im Verkehr zwischen den Göttern. Zwar kann man Zeus mit dem bloßen Namen oder sogar einem σχέτλιε anreden, doch ist gewöhnlich eine gewisse Ehrfurcht unverkennbar, zB. Od. 1, 45: ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων. Zeus begnügt sich beim Gespräch mit den niedrigeren Göttern gern mit einem väterlichen τέκνον ἐμόν. – Demütige A. an Könige oder Höherstehende von seiten der Untertanen sind nicht zu finden. Feierliche Wendungen einem Eumaios oder einer Eurykleia in den Mund zu legen, wäre stillos gewesen. Der Umgang zwischen Herr u. Diener ist eher von Vertraulichkeit geprägt; so redet Eurykleia Penelope an mit τέκνον φίλον. – Abgesehen von einigen stehenden Epitheta drücken die homerischen A. eher Affekt als abgestufte Höflichkeit aus. Sowohl substantiviert als attributiv kommt φίλος sehr oft vor als Ausdruck für Intimität im Verkehr zwischen Freunden, Eltern u. Kindern usw. Weit seltener sind die superlativischen Epitheta, die sich später breit machen. So sind φίλταθ' ἑταίρων, πολὺ φίλτατε πάντων A. mit besonders starker Affektgeladenheit. Eine Inflation läßt sich hier nicht beobachten. Φέριστε bekundet mehr Verbindlichkeit als Ergebenheit. Andere gefühlsstarke A. sind zB. σχέτλιε u. θαυμάσιε. Vertraulich ist das nur in der Epik belegte πέπον. – Schon bei Homer lassen sich gewisse metonymische A. beobachten, die immer konkret sind. Man spürt eine Tendenz, gewisse wirkungsvolle Adjektive mit entsprechenden Substantiven zu vertauschen, denen der Personenbegriff als Genetivattribut angegliedert wird. Auf Idiome wie etwa ἱερὴ ἲς Τηλεμάχοιο, μένος Ἀλκινόοιο, βίη Ἡρακλείη mag kurz hingewiesen werden, selbst wenn sie noch nicht in der Anrede auftreten. Als A. findet man zB. Ausdrücke wie Od. 3, 79: ὦ Νέστορ Νηληιάδη, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν. Auch die Anrede durch Apostrophierung eines Körperteiles anstelle der ganzen Person stammt aus epischem Usus, zB. Il. 8, 281: Τεῦκρε, φίλη κεφαλή, Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν. Interessant ist eine A. wie Od. 16, 23; ἦλθες, Τηλέμαχε, γλυκερὸν φάος, die in der Entwicklung der bildlichen A. etwas Neues darstellt u. auch von der Lyrik u. der Tragödie übernommen wurde. Das Bild des Leuchtenden findet man in den höflichen A. der spätgriech. Zeit zB. durch λαμπρόν, λαμπρότατος, λαμπρότης wiedergegeben, in christl. Texten bisweilen durch das metonymische φωστήρ. – Von abstrakten A. bei Homer läßt sich nicht reden. Die oben angeführte Verwendung von βίη, ἴς, κῦδος bezeichnet eher eine Art metonymischer Personifikation des Physischen als bestimmte Eigenschaften. – Irgendwelche Spuren eines Plurals der Höflichkeit lassen sich nicht beobachten (vgl. Zilliacus, Selbstgefühl 13/8). Zum Verhältnis zwischen Vokativ u. Nominativ in den A. vgl. Wackernagel 975/93; Nehring 100/2; Svennung 199/245.

β. Drama. Die Verwendung der einzelnen Gattungsbegriffe, vor allem Alters- u. Verwandtschaftsbezeichnungen wie παῖ, πρέσβυ, πάτερ, μῆτερ, σύγγονε, κασίγνητε, ὅμαιμε findet große Verbreitung, ebenso verschiedene Herrscher- u. Dienerbezeichnungen, die den sozialen Status des Angeredeten erkennen lassen. Weiter werden substantivierte Adjektive gebraucht, um die wechselnden Stimmungen der jeweiligen Situation wie etwa Liebe, Mitleid, Zorn usw. auszudrücken. Bei Aeschylus findet man in den A. noch keine Erstarrungen, während bei Sophokles u. noch mehr bei Euripides die A. mehr als schematische Kunstmittel gebraucht sind. – Die Götteranrufungen sind bisweilen von feierlicher Wucht geprägt, vgl. zB. Aeschyl. supplic. 524/6: Ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ. Die Titulatur für Könige u. Herrscher ist gewöhnlich ἄναξ, oft mit einem Superlativattribut ehrerbietiger oder affektiver Art; Aeschyl. sept. 39: Ἐτεόκλεες, φέριστε Καδμείων ἄναξ; Eur. supplic. 113f: ὦ καλλίνικε γῆς Ἀθηναίων ἄναξ. Daneben tritt das der epischen Diktion noch unbekannte δέσποτα auf; Sophocl. Ai. 368: μή, δέσποτ' Αἴας, λίσσομαι σ', αὔδα τάδε. Vereinzelt kommt βασιλεύς vor; das in späteren A. übliche κύριος dagegen ist unbekannt. Die entsprechenden weiblichen A. sind ἄνασσα u. βασίλεια. – Von den affektiven A. verschwindet πέπον, während φίλε, φίλτατε in verschiedenen Kombinationen außerordentlich häufig sind, doch drücken sie konventionelle Verbindlichkeit aus. In der Tragödie ist also eine Vorstufe jener Inflation im Gebrauche von φίλτατος anzutreffen, die zum konventionellen Usus des spätgriech. Briefstils führt. Adjektive ehrerbietiger Tönung bei den Tragikern sind zB. γενναῖος, κλεινός,

μάκαρ, πιστότατος. – Die Ansätze zur Metonymie in den A. behaupten sich bei den Tragikern. Sinnverwandte Substantive anstelle von Adjektiven kommen vielerorts bei Aeschylus vor, zB. choeph. 893: τέθνηκας, φίλτατ' Αἰγίσθου βία. Neben βία u. σθένος, die rein physische Eigenschaften symbolisieren, tritt auch κράτος hervor u. zwar in mehr als bloß körperlicher Beziehung zur Bedeutung ‚Macht'; vgl. sept. 127: σύ τ', ὦ Διογενὲς φιλόμαχον κράτος u. ganz besonders Ag. 258: ἥκω σεβίζων σόν, Κλυταιμήστρα, κράτος. Κράτος ist zwar eher eine Klytaimestra zukommende als eine abstrakte Eigenschaft, aber die Bedeutung von ‚Majestät' liegt kaum fern. Gerade in dieser Richtung hat sich κράτος in der spätgriech. Herrscherterminologie entwickelt. – Was die A. a parte potiori betrifft, ist das epische κεφαλή in den A. weitgehend durch κάρα ersetzt, das eine besonders zärtliche Tönung aufweist; vgl. Sophocl. Ant. 1: ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα. Verwandt ist der affektvolle Gebrauch von ὄμμα; Ai. 977: ὦ φίλτατ' Αἴας, ὦ ξύναιμον ὄμμ' ἐμοί. Zu φῶς zB. Eur. Herc. 531: ὦ φίλτατ' ἀνδρῶν, ὦ φάος μολὼν πατρί. – Häufig sind bildliche Ausdrücke, die sich auf die Abstammung des Angeredeten beziehen, zB. αἷμα, γένεθλον, ἔρνος, θάλος, θρέμμα, σπέρμα usw. Schließlich, u. zwar vor allem bei Sophokles u. Euripides, begegnet eine beträchtliche Menge abstrakter Wörter, die zur Verstärkung des Personenbegriffes herangezogen sind: ἄγαλμα, δεῖμα, δούλημα, λῆμα, λιμήν, λώτισμα, μέλημα, μῖσος, ὁμιλία, σέβας, φρούριον. – Die A. des Aristophanes unterscheiden sich kaum grundsätzlich vom Usus der Tragiker, wohl aber ist seine Erfindungsgabe vielseitiger u. zwar in erster Linie, was die Auswahl von Schimpfworten betrifft. Kräftig nimmt die Superlativierung substantivierter Adjektive zu, zB. φίλτατος. Oft sind sie mit einem Deminutivsuffix als neues, umgangssprachliches Element versehen. Das superlative γλυκύτατος bzw. γλυκυτάτιον wird in den Anreden fleißig verwendet. Im hellenist. Briefstil stellen sie nachher ein markantes Element dar. Als ein neuer Einschlag von prinzipiellem Interesse ist φίλος, φίλτατος manchmal durch ein abstraktes φίλον ersetzt, zB. eccl. 952/4: δεῦρο δὴ δεῦρο δή, φίλον ἐμόν, δεῦρό μοι πρόσελθε. Ähnlich φίλτατον, ebd. 970: σὺ δέ μοι, φίλτατον, ὦ ἱκετεύω, ἄνοιξον. Auch metonymische Anreden kommen vor, so Ach. 1200: φιλήσατον ... ὦ χρυσίω; equ. 421: ὦ δεξιώτατον κρέας. In parodistischer Absicht benützt Aristophanes in den A. ab u. zu einen feierlichen Prunk, so equ. 157/9: ὦ μακάρι', ὦ πλούσιε, ὦ νῦν μὲν οὐδείς, αὔριον δ' ὑπέρμεγας, ὦ τῶν Ἀθηνέων ταγὲ τῶν εὐδαιμόνων, die einem beinahe wie eine antizipierte Parodie byzantinischen Hofstils vorkommt. – Die spätere Komödie mit Menander bringt nichts Neues; wohl aber läßt sich sagen, daß Menander in der sozialen Abstufung der A. konsequenter ist.

2. Prosa. Bei Herodot lassen sich auffälligerweise nicht einmal in den Dialogen zwischen dem Perserkönig u. seinen Hofleuten Titulaturen in den A. nachweisen; er begnügt sich in der Regel mit dem schlichten ὦ βασιλεῦ. Auch die übrige Geschichtsschreibung ist weniger ergiebig. Platons Dialogstil ist für die Entwicklung der attischen Urbanität wichtig, seine A. bieten aber kaum etwas in prinzipieller Hinsicht Neues; sie schließen sich dem vertraulichen Typus an; ab u. zu ist der ironische Anflug unverkennbar. Am häufigsten sind ἄνθρωπε, βέλτιστε, γενναῖε, δαιμόνιε, θαυμάσιε, λῷστε, μακάριε, φέριστε, ὦγαθέ. Zu nennen wären Phaedr. 264a: Φαῖδρε, φίλη κεφαλή u. 228d: ὦ φιλότης, dieses als allein dastehendes Beispiel des später üblich gewordenen Gebrauchs von Nominalabstrakten auf -της in den A. – In der attischen Rhetorik kommen die persönlichen Relationen selten zum Ausdruck; das hängt vom Wesen ihrer Art ab. Wir notieren die üblichen Wendungen ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὦ ἄνδρες δικασταί usw.; vgl. auch σχετλιώτατε ἀνδρῶν u. dgl. Die epideiktische Rhetorik des Isokrates ist durch reichlichen Gebrauch von Eigenschaftsabstrakta gekennzeichnet, diese lassen sich aber kaum als direkte Vorstufen der späteren Verwendung abstrakter A. erkennen. Seine eigentlichen Anreden schließen sich dem herkömmlichen Usus an.

3. Papyrusbriefe. Zu beachten ist der grundsätzliche Unterschied zwischen der literarischen Epistula u. dem eigentlichen Privatbrief. Aus klass. Zeit besitzen wir fast gar keine Privatbriefe. Die epigraphischen Dokumente sind für die Entwicklung der A. ziemlich belanglos. Unter den in den Epistolographi Graeci (Hercher) veröffentlichten Briefsammlungen klass. Zeit kann nur ein kleiner Teil echt sein (Plato, Isokrates, Demosthenes), die sophistischen Fiktionen tragen nicht das Gepräge wirklichen Lebens. Die Isokratesbriefe zeigen etwas von den Voraussetzungen, aus denen gewisse spätere A. hervorgewachsen sind (Zilliacus, Untersuchungen 28f); gemeint ist die offenbare Vorliebe für Eigen-

schaftsabstraktionen. Als A. hat Isokrates sie aber nicht bewußt herangezogen. – Ergiebig sind vor allem die Papyrusbriefe ptolemäischer u. frührömischer Zeit aus Ägypten. Zwischen diesen u. den Mustersammlungen (τύποι ἐπιστολικοί) herrscht eine bedeutende phraseologische Übereinstimmung. Der gewöhnliche u. ursprüngliche Briefingress lautet ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν; die mündliche Botschaft ist mit der salutatio verschmolzen. Seltener wird der Infinitiv ausgelassen. In der ptolemäischen u. der frühen Kaiserzeit sind die A. schlicht: Name u. (oder) Amt im Vokativ u. die 2. Person Sing. des Verbums. Der König wird einfach mit βασιλεῦ angeredet, der leibliche Bruder oder die leibliche Schwester mit ἀδελφέ bzw. ἀδελφή; dieser Zusatz ist sachlich, nicht affektiv zu werten. Als allgemeine respektvolle A. tritt seit dem 1. Jh. nC. κύριε bzw. κυρία auf, zB. PGiss. 17 (2. Jh.) 8: παρακαλῶ σε, κύριε, ἐάν σοι δόξῃ. Als A. für Familienangehörige ist κύριος nicht auf Eltern beschränkt, vielmehr schreibt zB. eine Mutter an ihren Sohn PFlor. 332 (2. Jh. nC.) 20: ἔρρωσο, κύριε. Seine verehrende Färbung hat also κύριος allmählich eingebüßt, um recht mechanisch u. indifferent herangezogen zu werden. Spärlicher u. zeitlich später ist die nachher übliche A. δέσποτα. Einen ersten Briefbeleg bietet der obengenannte PGiss. 17, 3: ἀσπάζομαί σε, δέσποτα. – Eigentliche Ausdrücke der Ergebenheit oder Verehrung fanden sich im Kontext. Die in der Anrede üblichen Epitheta gehörten anfangs vorzugsweise der Sphäre vertraulichen Umgangs an u. werden ohne Rücksicht auf soziale Stellung herangezogen. Bei einfacher Anrede ist seit dem 2. Jh. vC. φίλος häufig, während in den Briefen φίλτατος erst vom 1. Jh. nC. an auftritt, u. zwar ohne besonders affektive Nuancierung. Γλυκύτατος ist wiederum brieflich erst im 2. Jh. nC. nachweisbar, grundsätzlich als Attribut für nahe Verwandte. Auf klass. Tradition fußt auch τιμιώτατος; unter den ältesten Belegstellen ist POxy. 292 (25 nC.), 1: Θέων Τυράννῳ τῷ τιμιωτάτῳ πλεῖστα χαίρειν. Zu nennen sind auch die recht spärlichen, schon in klass. Zeit auftretenden ἄριστος, βέλτιστος, γνήσιος. – Nur vereinzelt kommen hier u. da ehrende Beiwörter wie etwa θειότατος, λόγιμος, μεγαλόδοξος, μέγιστος, σεμνότατος vor, die wahrscheinlich mit der ptolemäischen Rangordnung zusammenhängen. Nach dem 1. Jh. nC. mehren sich dann die ehrenden Epitheta in den A., anfangs ohne feste Regeln. Während in Rom ‚clarissimus', ‚egregius', ‚eminentissimus', ‚perfectissimus' an bestimmte Rangstufen geknüpft waren, ist das in Ägypten noch nicht der Fall. Nicht nur der Präfekt, sondern auch untergeordnete Beamte u. allerlei Personen des öffentlichen Lebens können noch im 2. Jh. nC. mit κράτιστος oder λαμπρότατος angeredet werden. Die Angleichung an die lat. Rangbezeichnungen vollzieht sich erst im 3. Jh. (vgl. Hornickel; Dihle, Höflichkeit 171). Seit dem 2. Jh. treten statt der einfachen A. die höflicheren Kombinationen wie etwa κύριε ἡγεμών, κύριε πάτερ, sogar κύριε τέκνον auf. – Metonymische A., wie sie zB. in der Tragödie oft vorkamen, findet man nicht. Die spätere Entwicklung der abstrakten A. geht weniger auf diese Prototypen zurück als auf die allgemeine Verwendung von Abstrakta, wie wir sie zB. bei den Briefstellern beobachten können. Die Anführung bestimmter Eigenschaften zur Charakterisierung einer Person war die eigentliche Wurzel der abstrakten A. Vgl. zB. Ausdrücke wie ἵνα τυχῶ τῆς παρὰ σοῦ φιλανθρωπίας; hieraus entwickelte sich nachher die A. ἡ σὴ φιλανθρωπία. Ein typisches Vorstadium zeigt zB. POxy. 2131 (vJ. 207), 16f: ἀξιῶ ἐάν σο[ῦ] τῇ εὐμ[εν]εστάτῃ τύχῃ δόξῃ, διακοῦσαι μου πρὸς αὐτόν, τῆς γ[ὰ]ρ σῆ[ς] μεγαλειότητός ἐστιν ἐπεξελθεῖν τοῖς [ἀδίκ]ως καὶ ἀνόμω[ς] τετολμημένοις. Hier kann man schwanken, ob μεγαλειότης tatsächlich den Präfekten selbst oder nur seine Amtsmacht bezeichnet. Man beachte auch die Verwendung von τύχη. – Etwa um die Mitte des 3. Jh. läßt sich eine Grenze ziehen. Die zunehmenden bürokratischen Tendenzen des öffentlichen Lebens spiegeln sich in den A. wieder, wobei die Verteilung der Beamten auf bestimmte Rangklassen in Rechnung zu ziehen ist. Auch außerhalb der standesmäßigen Titulatur haben die Rangprädikate den Usus beeinflußt. Allmählich wird auch ein gewisser christl. Einfluß fühlbar (vgl. u. Sp. 481). – Die Anzahl der Epitheta nimmt gewaltig zu (vgl. Hornickel); sie sind gewöhnlich von der literarischen Tradition unabhängig, zB. ἀγαπητός, ἀνδρειότατος, ἀξιολογώτατος, γενναιότατος, διασημότατος, ἐπιεικέστατος, εὐγενής, λαμπρότατος, μακάριος, σεμνότατος, φιλάνθρωπος. Unzweideutig kommen nunmehr auch abstrakte A. vor, vgl. zB. PFlor. 127 (vJ. 256), 17f: προσφω<νῶ> τῷ σῷ μεγέθι. Weitere abstrakte A. aus diesen Zeiten sind zB. ἀρετή, ἀνδρεία, μεγαλεῖον, μεγαλειότης, τύχη, φιλανθρωπία (Zilliacus, Untersuchungen 40/4).

b. Rom. Die Entwicklung der A. auf römi-

schem Boden spielt sich vielfach parallel mit derjenigen bei den Griechen ab. Zwar fehlt uns die nichtliterarische Brieftradition fast ganz; auch die ältere Literatur bietet wenig. Für den umgangssprachlichen Usus wird Material geliefert vor allem in den Komödien von Plautus u. Terenz sowie in den Reden u. Briefen Ciceros. Auch die Dichtersprache muß berücksichtigt werden. Die Beeinflussung seitens griechischer Vorbilder macht es manchmal schwer zu entscheiden, was als römisches Erbgut anzusehen ist. Allgemein läßt sich sagen, daß das Lateinische, mit dem Griechischen verglichen, ein konkreteres Gepräge trägt. – In affektiver Darstellung kommen indessen abstrakte Bezeichnungen vor, sowohl vertraut u. schmeichelhaft als auch spottend. Vgl. bei den Komikern zB. ‚deliciae', ‚lepos', ‚lux', ‚suavitudo', ‚vita', ‚voluptas', bzw. ‚crux', ‚exitium', ‚lascivia', ‚pernicies', ‚propudium', ‚scelus' usw. Volkstümlich ist die Sitte, ein Abstraktum mit einem genitivus possessivus zu verbinden (Svennung 64); zB. Plaut. Persa 204: ‚Paegnium, deliciae pueri', auch ‚scelus viri', ‚monstrum mulieris' u. dgl. Vgl. auch Catull. 32, 2: ‚meae deliciae, mei lepores'. Kosewörter wie ‚animus', ‚mel', ‚oculus' sind reichlich belegt. Auffallend selten dagegen superlative A., zB. Plaut. mil. 1382: ‚salve, vir lepidissime'. – Der lat. Briefingress ist demjenigen der Griechen nachgebildet: ‚Tullius Tironi suo salutem (dicit)'. Die Anrede erfolgt durch ‚Du' oder den Namen im Vokativ. Im Kontext der Cicero-Briefe kommen Ausdrücke vor, die den oben angeführten ähnlich sind: ‚anima mea', ‚lux mea', dulcissime', ‚suavissime', ‚mellitus' usw. Besonders die von Sinneseindrücken übernommenen Ausdrücke für ‚angenehm', ‚süß' breiten sich aus; vgl. den älteren griech. Gebrauch von φάος, γλυκύτατε u. dgl. – Vom 2. Jh. nC. an (Fronto) begegnen, ähnlich wie in den griech. Briefen, höfliche A. in der 3. Person, zB. mit ‚dominus', ‚pater', ‚frater' verbunden; vgl. zB. Fronto p. 20: ‚Caesari Aurelio, domino meo, consul tuus Fronto' (Svennung 25). – In der Dichtersprache treten metaphorische u. superlative A. auf, teilweise als Paraphrasierung griechischer Vorbilder; vgl. zB. Verg. Aen. 2, 281: ‚o lux Dardaniae, spes o fidissima Teucrum' u. ä. Auffallend ist Hor. ep. 2, 1, 257: ‚... sed neque parvum carmen maiestas recipit tua ...' Als Bezeichnung des Kaisers finden wir hier ein Abstraktum herangezogen. Ähnlich bei Ovid, selbst wenn man von einer A. nicht sprechen kann, zB. Pont. 2, 8, 30: ‚... cui maiestas non onerosa tuast'. Als erster wird also der Kaiser mit einem rein abstrakten Epitheton geehrt. Selbst wenn die Entwicklung des Griechischen schon längst die Entstehung abstrakter Epitheta vorbereitet hatte, finden wir in der Zeit, in der Augustus tatsächlich mit ‚maiestas' apostrophiert wurde, im Griechischen keine Entsprechung. Allerdings ist diese A. mehr literarisch als umgangssprachlich gewesen. Weil Augustus nicht (wie die späteren Kaiser) mit ‚dominus' angesprochen werden wollte, wählte man eine A., die formal an seine Eigenschaften gerichtet war (Svennung 70). – Zur weiteren Entwicklung der abstrakten A. trug vielleicht der Kultus von Abstraktionen wie ‚aequitas', ‚fides', ‚liberalitas' bei (ebd. 71). Im 2. Jh. scheint ‚maiestas' bereits eine wirkliche Anrede an den Kaiser gewesen zu sein; vgl. CIL 8, 10570: 2, 19: (venientes) ‚in tam gravi pro modulo me[diocritati]s nostrae ... iniuria imploratum maiestatem tuam'. Trajan wurde mit ‚pietas' angeredet; Plin. ep. 10, 1, 1: ‚Tua quidem pietas, imperator sanctissime, optaverat ...' (Svennung 73). Diokletian dürfte der erste gewesen sein, der sich mit ‚serenitas' anreden ließ (Hist. Aug. vit. Opil. 15, 4); γαληνότης tritt erst im 4. Jh. auf. Auf Diokletian werden auch ‚vestra clementia' u. ‚sacratissime imperator' bezogen. Zum Aufkommen der feierlichen superlativen A. ‚clarissimus', ‚eminentissimus', ‚perfectissimus', ‚egregius' hat selbstverständlich die von M. Aurelius u. L. Verus festgestellte Rangordnung beigetragen (Zilliacus, Untersuchungen 55). Die umgangssprachlichen A. der früheren Kaiserzeit festzuhalten, ist schwierig, da eine Entsprechung zu dem von den griech. Papyrusbriefen dargebotenen Material fehlt. – Der Durchbruch der abstrakten A. erfolgt auch in Rom im 4. Jh. u. spielt sich parallel mit der entsprechenden griech. Entwicklung ab.

C. Christlich. I. Neues Testament. Die A. der Evangelien sind schlicht, ohne Titulaturen u. abstrakte Epitheta. Der atl. Einfluß zeigt sich in der A. κύριε an Jesus. Der Usus wechselt in den verschiedenen Evangelien: bei Mt., Lc. u. Joh. kommt es sehr häufig vor, bei Mc. nur einmal (7, 28). Mc. u. Joh. benützen in entsprechender Stellung öfters ‚rabbi', Lc. wiederum nie, während es Mt. nur in den Mund des Judas legt. Διδάσκαλος wird öfters von Mt., Mc. u. Lc. herangezogen, von Joh. als A. auffallenderweise nie. Der Vokativ ἐπίστατα (klassisch anmutend) kommt nur bei Lc. vor.

In der Anrede an Gott findet man bei allen Evangelisten πάτερ. – Als vertraute Anrede seitens Jesu kommt τέκνον ein paar mal bei Mt. u. Mc. vor, seitens Marias an Jesus bei Lc.; φίλε (hellenistisch) nur bei Lc. Γύναι findet sich je einmal bei Mc. u. Lc., öfters bei Joh. Ἄνθρωπε wird von Lc. 12, 14 in vertrauter Rede herangezogen, öfters mit negativer Färbung, in den übrigen Evangelien nie. Anrede mit dem bloßen Namen ist verhältnismäßig spärlich. – Die A. der Act. nähern sich mehr der antiken Tradition, vornehmlich derjenigen der Prosaschriftsteller; vgl. zB. ὦ Θεόφιλε, ἄνδρες Ἰουδαῖοι, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι; aber auch ἄνδρες ἀδελφοί an die Glaubensgenossen. Der König wird einfach etwa mit βασιλεῦ angeredet. Man notiere auch zB. κράτιστε Φῆστε an den Prokurator von Iudaea u. den Briefingress 23, 26: τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν. Vereinzelt begegnet eine Anhäufung von negativen Charakteristika wie 13, 10: ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης. Größere Variationen wird man, u. zwar aus natürlichen Gründen, nicht finden. – Die A. der ntl. Briefe, vor allem der paulinischen, sind von Intimität u. Vertraulichkeit geprägt. Von der eigentlichen Intitulatio wird hier abgesehen (vgl. hierzu Roller 105 u. ö.). Infolge dieses vertrauten Charakters kommen Höflichkeitsanreden u. Abstraktionen nicht vor. Ἀδελφοί ist die übliche Anrede an Gemeinden, manchmal mit einem affektiven Adjektiv verstärkt, zB. Hebr. 3, 1: ἀδελφοὶ ἅγιοι; Jac. 1, 2: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί usw. Sehr beliebt ist die A. ἀγαπητοί, ἀγαπητοί μου usw. Im Timotheusbriefe wird τέκνον sehr oft herangezogen; 1 Tim. 1, 2: Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει; 2 Tim. 2, 1: ἀγαπητῷ τέκνῳ; auch Tit. 1, 4: Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ. Durch zärtliche A. zeichnen sich dann besonders die Johannesbriefe aus, vgl. die Verwendung von ἀγαπητοί, τεκνία, παιδία, ἀδελφοί usw. In mancher Hinsicht wird man an die A. des hellenist. Privatbriefes erinnert, jedenfalls ist aber eine spezifisch christl. Färbung unverkennbar. Es mag bemerkt werden, daß das anderswo übliche φίλος, φίλτατος nicht vorkommt.

II. Zeit bis etwa Konstantin d. Gr. a. Die apostolischen Väter. Die A. der apostolischen Väter schließen sich der im NT ausgebildeten Tradition, vornehmlich dem paulinischen Usus an. Als allgemeine Anrede an die Glaubensgenossen wird demgemäß vor allem ἀδελφοί gebraucht, so in den Clemensbriefen u. bei Ignatius, auch ἄνδρες ἀδελφοί; zB. 1 Clem. 14 oder 2 Clem. 19: ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί. Manchmal begegnen vertraute Anreden wie τέκνα u. ä.; zB. Barn. 7: τέκνα εὐφροσύνης, υἱοὶ καὶ θυγατέρες. Vgl. auch Ign. Philad. 2: τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας. Die Verwendung des typisch christl. ἀγαπητός breitet sich aus: bei Clemens begegnet es öfters; Ign. Magn. 11: ἀγαπητοί μου usw. Von Ign. Trall. 13 u. ö. wird das Wort ἀγάπη in einer Weise gebraucht, die schon einen Prototyp der späteren titulären Verwendung darstellt: ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων; doch begegnet ἀγάπη nicht als eigentliche A. Die Intitulatio von Ign. Rom. zeigt eine Fülle von Epitheta, die zwar auch keine A. sind, wohl aber große Ähnlichkeit mit der gleichzeitigen heidn. Briefhöflichkeit aufweisen. Andere findet man zB. in der Salutatio von Ign. Smyrn. ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις. Vgl. auch Ep. ad Diogn. 1: κράτιστε Διόγνητε.

b. Christliche Privatbriefe. Den A. der apostolischen Väter schließen sich die ältesten griech. Papyrusbriefe recht eng an (eine Auswahl bietet Ghedini). In diesen Briefen erfolgt die Anrede grundsätzlich durch Appellativa, wodurch die Angeredeten irgendwie als Glaubensgenossen bezeichnet werden. Ein Vergleich mit den gleichzeitigen heidn. Briefen (vgl. Sp. 474/6) zeigt sehr deutlich, wie solche klass. oder hellenist. A. verschwinden, die eine heidn. Tugend darstellten. Dies gilt u. a. von φίλος u. φίλτατος; bei den Evangelisten werden sie nur, u. zwar sehr vereinzelt, von Lc. u. Joh. herangezogen, von den apostolischen Vätern nie. Die allgemeine Anrede an Glaubensgenossen ist nunmehr ἀδελφός. Die Christen fühlten sich als Glieder ein u. desselben Körpers (vgl. schon Rom. 8, 29: πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς von Jesus), u. dies bedeutete mehr als die Freundschaft im alten Sinn. Daneben breitet sich die Anrede mit ἀγαπητέ auch in volkstümlicher Verwendung aus; unter den ältesten Papyrusbelegen ist PGrenf. 2, 73, 2 (3. Jh.): Ἀπόλλωνι ἀγαπητῷ ἀδελφῷ. Wenn sich ein kirchlicher Vorgesetzter an einen Untergeordneten oder einen Laien wendet, benennt er ihn gern entweder mit ‚Sohn' oder mit ‚Kind', vgl. zB. POxy. 1492, 1 (3./4. Jh.): χαῖρε ἱερὲ υἱὲ Δημητριανέ oder PGiss. 103, 24/6 (4. Jh.): ἐρρῶσθαί σε ἐν κ[υρί]ῳ εὔχομαι, τέκνον ἀγαπητέ, πολλοῖς χρόνοις. Umgekehrt wird wiederum vor allem das Appellativum πάτερ herangezogen, zB. PLond. 3,

981, 14 (an einen Bischof): ὦ ἀγαπητὲ πάτερ u. POxy. 1592, 3: κύριέ μου πάτερ; in demselben Brief begegnet Z. 7 τὸ ἱερόν σου als abstrakte Anrede. Sonst sind aber abstrakte Anreden noch sehr selten; eine christl. Tradition dafür gab es nicht, u. der spätere Usus ist in erster Linie durch weltliche Vorbilder veranlaßt worden. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die ältere christl. Epistolographie in ihren A. wenig formelhaft erscheint u. vornehmlich von affektvoller Bekundung der Glaubensgenossenschaft geprägt wurde.

III. Spätrömische u. byzantinische Zeit. Etwa zu Anfang des 4. Jh. läßt sich im Gebrauch der A. eine deutliche Grenze ziehen. Die immer mehr zunehmenden bürokratischen Tendenzen des öffentlichen Lebens mit ihrer Verteilung der Beamten u. Würdenträger auf bestimmte Rangklassen machen sich geltend. Auch die hierarchische Ordnung hat sich stabilisiert, was sich auch in den brieflichen u. urkundlichen Ausdrücken spiegelt. Die christl. Demut greift zu sprachlichen Ausdrucksformen, die sich manchmal von den säkulären unterscheiden, manchmal mit diesen verschmolzen sind. Verschiedene Entwicklungslinien laufen hier zusammen: teils leben im gebildeten Briefstil (Kirchenväter, Libanius) die klass. Traditionen zB. der metonymischen Anrede fort; teils wirkt das altchristl. (paulinische) Erbe; teils bekommen gewisse Eigenschaftsbezeichnungen durch ihre Stellung im Satze mehr u. mehr die Funktion wirklicher A., zB. φιλανθρωπία aus einem ursprünglichen δέομαι τῆς σῆς φιλανθρωπίας. Letztlich veranlaßt die Entstehung der offiziellen Rangklassen einen entsprechenden Abstraktionsvorgang, der sich analog auch auf andere ehrende Adjektive bezieht. In dieser Weise sind viele ausgesprochen christliche Titulaturen u. A. wie zB. ἁγιότης, εὐλάβεια, ὁσιότης, σεμνότης entstanden. Im Lateinischen: ,pietas', ,sanctitas', ,sanctitudo', ,venerabilitas' usw.

a. Papyrusbriefe des 4. Jh. Die Mehrzahl der Privatbriefe des 4. Jh. ist christlich. Ihre A. sind aber bereits Gemeingut u. gestatten selten eine bestimmte religiöse Zuweisung. Die Zahl der adjektivischen Epitheta der A. hat sich gewaltig vermehrt, in der Regel unabhängig von der älteren literarischen Tradition. Man spürt den Einfluß einerseits des offiziellen Rangusus, andererseits der christl. Vorstellungswelt. Der höfliche u. untertänige Anflug ist unverkennbar, die Verteilung auf Sozialgruppen manchmal schon verwischt. Klassische Traditionen leben vereinzelt zB. in ἀγαθός, ἐπιπόθητος, μακάριος fort. Ausgesprochen christlich sind ἀγαπητός, ἅγιος, ἁγιώτατος, θεοσεβής, θεοσεβέστατος, θεοφιλέστατος, μακάριος (für Abgestorbene). Allgemein typisch für die Zeit sind etwa ἀείμνηστος, ἀκαταφρόνητος, ἀναμίλλητος, ἀνδρειότατος, ἀνεφάμιλλος, ἀξιολογώτατος, ἀσύγκριτος, γενναιότατος, γνήσιος, διασημότατος, ἐνάρετος, ἐξοχώτατος, ἐπιεικέστατος, ἐπιτιμιώτατος εὐγενής, εὐμενέστατος, λαμπρός, λαμπρότατος, μεγαλοδωρότατος, σεβασμιώτατος, σεμνότατος, τιμιώτατος, ὑπέρλαμπρος, φιλάνθρωπος, φιλανθρωπότατος. In Verbindung mit solchen Attributen, oder auch ohne Epitheta, begegnen christliche A. vertrauter Färbung wie ἀδελφέ, πάτερ, υἱέ, auch κύριε; vgl. zB. PLond. 3, 1244, 1: τῷ δεσπότῃ μου καὶ ἀδελφῷ καὶ κυρίῳ τῆς ψυχῆς μου; ebd. 8: κύριέ μου ἀδελφέ (Zilliacus, Untersuchungen 39f). – Inzwischen nimmt die Verwendung abstrakter A. in der 3. Person kräftig zu. Aus der Jahrhundertwende notiert man zB. ἁγιότης, ἀνδρεία, ἐνδοξότης, ἐπιείκεια, μεγαλεῖον, μεγαλειότης, φιλανθρωπία u. a. Mit dem 4. Jh. breitet sich dieser Usus mehr u. mehr aus. Aus den Papyrusbriefen notieren wir (für Belegstellen s. ebd. 40/7) folgende neue abstrakte A.: ἀδελφότης, διάθεσις, ἐμμέλεια, ἐξουσία, ἐπιμέλεια, εὐγένεια, εὐσέβεια, θεοσέβεια, καθαρότης, καθοσίωσις, καλοκἀγαθία, κηδεμονία, λαμπρότης, λογιότης, σύνεσις, τιμιότης, χρηστότης. Bemerkenswert ist der erste Beleg des typisch christl. ἀδελφότης: PStrassb. 35, 16f: θελήσῃ οὖν ἡ σὴ ἀδελφότης ... γράψειν μοι; man beachte auch die 3. Person des Verbums. In PAmh. 145, 6 bzw. 8 stehen nebeneinander das klassisch anmutende καλοκἀγαθία u. τιμιότης, letzteres von nun an einer der häufigsten geistlichen Standestitel. In der Mustersammlung Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες 1/41 (4. Jh., vgl. Zilliacus, Untersuchungen 48f) begegnen folgende abstrakte A.: ἀγχίνοια, γνησιότης, διάθεσις, ἐπιείκεια, καλοκἀγαθία, κηδεμονία. Mitunter werden auch vokativische A. klassischer Art wie βέλτιστε u. κράτιστε ἀνδρῶν empfohlen. Die Specimina 42/113 gehören dagegen einer späteren Zeit an (vgl. Zilliacus, Untersuchungen 50).

b. Epistolographie der griech. u. röm. Kirchenväter. 1. Allgemein. Die Zahl der in den Papyri belegten A. wird durch die literarisch überlieferten Briefe weit überholt. Zwischen den christl. u. heidn. Briefschreibern läßt sich hier ein deutlicher Unterschied beobachten.

Die letztgenannten machen weniger von affektvollen u. ehrerbietigen A. Gebrauch, auch fehlt bei ihnen der abstrakte Typus fast ganz. In den Briefen des Libanius lebt das klass. Erbe stark; vgl. A. wie ἀγαθέ, ἄνθρωπε, βέλτιστε, γενναῖε, γλυκύτατε, δαιμόνιε, δέσποτα, καλέ, καλοκἀγαθέ, θαυμάσιε, λῷστε, μακάριε, des weiteren κεφαλή, σοφία, φιλότης, χρηστότης, ψυχή. Die Mehrzahl dieser A. wird man auch bei Kaiser Julianus finden, vereinzelt auch Ausdrücke anderer Tönung wie ἀδελφὲ ποθεινότατε καὶ προσφιλέστατε, ἐμὸν ἀγαθόν, auffallenderweise auch ἡ σὴ ἀγαθότης. Die von den griech. u. lat. Kirchenvätern in ihren Briefen herangezogenen A. lassen sich ihrer Herkunft nach in drei Gruppen einteilen: A., die schon im vorigen Jh. brieflich bzw. offiziell vorkamen; A. christlicher oder hierarchischer Tönung; A., die als klassisch-literarisches Erbe angesehen werden können. Letzteres trifft man besonders bei den Kappadoziern. Wenn schon eine gewisse Relation zwischen Rangstufen u. A. nachweisbar ist, war doch die individuelle Freiheit in den griech. Quellen erheblich, während die lat. Briefe mehr von den sozialen Relationen geprägt waren. – Bei direkter Anrede sind die Superlativattribute häufig. Bei Basilius vor allem: θεοφιλέστατος, grundsätzlich auf Bischöfe, gelegentlich auch auf den Kaiser bezogen; ποθεινότατος unterschiedslos; αἰδεσιμώτατος sowohl für Geistliche wie Weltliche; τιμιώτατος ganz unterschiedslos; εὐλαβέστατος als allgemeiner geistlicher Standestitel; θαυμάσιος u. θαυμασιώτατος für Adressaten aller Art. Bei den übrigen griech. Vätern findet man nur kleinere Modifikationen: In den Anreden des Gregor v. Naz. überwiegen bei weitem θαυμάσιος, θεοφιλέστατος u. τιμιώτατος. Joh. Chrys. zeigt Vorliebe für εὐλαβέστατος u. τιμιώτατος. Wir verzeichnen weiter: ἀγαπητός (Basil.; Greg. Naz.; Joh. Chrys.), ἀξιολογώτατος (Greg. Naz.), γενναιότατος (ders.), γνήσιος (Basil.), γαληνότατος dem Kaiser vorbehalten (ders.), εὐγενέστατος (Basil.; Joh. Chrys.), εὐσεβέστατος (Greg. Naz.; Joh. Chrys.), θεοσεβέστατος (Greg. Naz.), κοσμιωτάτη für Frauen (Basil.; Greg. Naz.; Joh. Chrys.), λογιώτατος für Gelehrte (Basil.; Greg. Naz.), ὁσιώτατος u. σεμνότατος für Bischöfe u. höhere Geistliche (Basil.; Joh. Chrys.), σοφώτατος für Gelehrte (Basil.; Greg. Naz.), μεγαλοπρεπέστατος für höher gestellte Weltleute (ders.). Auf alte Traditionen gehen zurück ἄριστος, γενναῖος, γλυκύτατος, καλὸς καὶ ἀγαθός, καλὸς καὶ ἀστικός, κράτιστος, φίλτατος, die bei den meisten griech. Vätern, vor allem aber bei Basil., vorkommen. Athan. unterscheidet sich etwas von den übrigen: die superlativen Attribute werden in der Regel nur auf den Kaiser bezogen; unterschiedslos werden von ihm ἀγαπητός, θεοσεβέστατος, ἀγαπητὸς καὶ ἀληθῶς ποθεινότατος verwendet. Theodoret benutzt vorzugsweise abstrakte A. Bei Synesius findet man, wie zu erwarten, noch eine beträchtliche Anzahl klassischer Ausdrücke: ἄριστος, γενναῖος, θαυμάσιος, φίλτατος, ὦγαθέ, daneben auch Superlative des zeitgemäßen Typus. – Als allgemeine Höflichkeitsanreden an kirchliche wie weltliche Würdenträger findet man bei den meisten Kirchenvätern κύριε u. δέσποτα; typisch ist aber, daß κύριε bei Basil. u. δέσποτα bei den beiden Greg. fehlt (vgl. Dinneen 56f u. 66/8). – Πάτερ wird als ehrende Anrede an Kirchliche gebraucht, fehlt indessen zB. bei den beiden Greg. (ebd. 12). Υἱέ erscheint manchmal als vertraute Anrede an jüngere Leute. – Bei den lat. Vätern entspricht der Gebrauch von ‚dominus', ‚pater', ‚filius', ‚filia' dem griech. Usus recht genau (vgl. O'Brien 83/5). Dasselbe gilt von den verschiedenen Attributen wie zB. ‚admirabilis', ‚amicissimus', beatissimus', ‚carissimus', ‚desiderabilis', ‚dilectissimus', ‚dulcissimus', ‚honoratus', ‚optimus', ‚religiosus', ‚reverentissimus', ‚sanctissimus', ‚venerabilis', um nur eine kleine Auswahl zu geben. Ausführlich, auch über die soziale Verteilung, ebd. 88/160. – Dem Anredestil der Väter verleiht aber der Gebrauch von abstrakten A. sein besonderes Gepräge. In den Briefen des Basilius hat diese Entwicklung eine Art Vollkommenheit erreicht. Er ist von Schematismus frei, nur kann man bei ihm grob zwischen geistlichen u. weltlichen Standestiteln unterscheiden. Die Diktion ist derart variiert, daß sich in einem Brief verschiedene A. ablösen, wobei es auf stilistische Gesichtspunkte oder die jeweilige Art der Beziehungen ankommen kann. Wenn er zB. an seinen Oheim Gregorius schreibt, benennt er ihn (59f) abwechselnd ἀγάπη, τιμιότης, μεγαλοψυχία, θεοσέβεια, μεγαλόνοια. Athanasius wird von ihm mit τιμιότης, μεγαλοφυΐα, θεοσέβεια, τελειότης, σύνεσις, ὁσιότης, ἐντρέχεια, σπουδή, σεμνοπρέπεια, φρόνησις, ἀνεξικακία angeredet.

2. *Alphabetische Übersicht.* Eine alphabetische Übersicht der geläufigsten A. bei den bekanntesten griech. u. röm. Vätern wird auch ihre soziale Verteilung beleuchten; größere

prinzipielle Verschiedenheiten lassen sich kaum feststellen:

Ἀγαθότης, grundsätzlich für Bischöfe, kommt bei Gregor v. Naz., Basilius, Gregor v. Nyssa u. Theodoret v. Cyrus vor; es ist, obgleich eine ntl. Schöpfung, auch bei Julian belegt. Lateinisch ‚bonitas' wird vereinzelt von Innocentius I u. Ruricius gebraucht.

Ἀγάπη. Häufig ist ἀγάπη die Bezeichnung der christl. Liebe (schon Ign. Philad. 11, 2). Ursprünglich Kollektive bezeichnend, wird es landläufig vornehmlich für Bischöfe verwendet: Basilius, Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa, Athanasius, Nilus, Isidorus. Lateinisch ‚amor' erscheint nur bei Marius Mercator u. Anastasius; häufiger ist ‚caritas', zB. in den Papstbriefen des 4. Jh., bei Augustinus, Leo d. Gr., Ruricius, Avitus u. Ennodius; ebenso ‚dilectio'.

Ἁγιότης, ἁγιοσύνη (nicht bei den Kappadoziern) ist bei Theodoret eine der häufigsten geistlichen A. Zu den lat. Entsprechungen vgl. u. Sp. 487.

Ἀγχίνοια selten, bei Basilius u. Joh. Chrysostomus; vgl. auch die Kanones-Sammlung des Konzils von Serdica.

Ἀδελφότης. Auffallenderweise kommt ἀδελφότης in der griech. Epistolographie kaum vor. ‚Germanitas' u. ‚fraternitas' hingegen sind sehr beliebt als Bischofs- u. Freundschaftsepitheta. Zeugen sind die Papstbriefe, Augustinus, Ruricius, Ennodius, letzteres auch bei Symmachus, Leo d. Gr. u. Avitus v. Braga.

Ἀκρίβεια als A. zB. Basil. ep. 25, 1 (1, 19 Courtonne); ‚subtilitas' als weltlicher Standestitel bei Avitus v. Braga u. Ruricius.

Ἀνεξικακία vereinzelt, zB. Basil. ep. 82, 26 (1, 185 Courtonne).

Ἀρετή. Spärlich u. nur bei Basilius u. Gregor v. Naz. kommt ἀρετή vor, stellte es doch keine spezifisch christliche ethische Qualität dar. Lateinisch ‚virtus' zB. bei Cassiodor.

Βασιλεία. Mit βασιλεία wird von Theodoret, Cyrill v. Alex. u. Isidor der Kaiser angeredet (vgl. schon LXX 2 Reg. 11, 1 u. 1 Macc. 6, 47).

Βούλησις wird nicht titulär gebraucht, wohl aber kommt ‚voluntas' bei Augustinus als bischöfliche Anrede vor.

Γλυκύτης findet man bei Joh. Chrysostomus, ‚dulcedo' spärlich bei Leo d. Gr., Avitus v. Braga u. Ruricius.

Γνησιότης ist selten; häufiger ist ‚sinceritas' bei den lat. Vätern.

Διάθεσις wird ohne Standesunterschied häufig verwendet (nicht bei Gregor v. Naz.).

Ἐνδοξότης, nachher überaus häufig, wird nicht von den Vätern herangezogen, wohl aber in den Novellae Justiniani. Als lateinische Entsprechung ist ‚praestantia' bei Augustinus u. Symmachus bezeugt.

Ἐξουσία als A. für Weltliche hohen Ranges findet sich bei Basilius, Gregor v. Naz. u. Theodoret. ‚Auctoritas' fehlt, wohl aber findet man ‚celsitudo' bei Symmachus, Avitus v. Braga, Ennodius, im Codex Theodosianus u. im Codex Iustinianus.

Ἐπιείκεια kommt vereinzelt vor (nicht bei den Kappadoziern); ‚clementia' (vorzugsweise der Kaiser) überall, vor allem bei Ambrosius.

Εὐγένεια als Anrede an Laien u. Frauen ist überaus häufig, ebenso ‚nobilitas' als weltlicher Standestitel in den Papstbriefen, bei Augustinus, Ennodius u. Ruricius.

Εὐλάβεια ist die häufigste A. für Geistliche; vereinzelt werden auch Frauen u. sogar der Kaiser hiermit angeredet. ‚Pietas' ist bei Ambrosius, Avitus v. Braga, Ennodius u. Ruricius reichlich belegt. Εὐσέβεια richtet sich grundsätzlich an den Kaiser (besonders bei Athanasius).

Εὐσπλαγχνία benutzt Basilius als einziger.

Ἡμερότης für den Kaiser u. höhere Laien findet sich bei Kappadoziern, ‚clementia' bei Symmachus, Ambrosius, den Päpsten, Leo d. Gr., Sidonius, Avitus v. Braga; spärlicher ‚mansuetudo'.

Θαυμασιότης (an Weltliche) ist bei Joh. Chrysostomus beliebt, auch bei Theodoret.

Θειότης wird dem Kaiser beigelegt von Athanasius u. Theodoret. Hiermit dürfte ‚numen' bei Symmachus verglichen werden können.

Θεοσέβεια steht überall für den höheren Klerus, lat. ‚pietas'.

Θεοφιλία kommt weit spärlicher vor bei Theodoret, Cyrill v. Alex. u. Nilus.

Καθαρότης ebenso wie ‚incolumitas' selten.

Καλοκἀγαθία in klassischer Tradition gewurzelt, wird folglich nur von den Kappadoziern benutzt.

Κορυφή finden wir nur bei Theodoret (ep. 161 [PG 83, 1461 A]: für den Kaiser); die lat. Entsprechungen ‚culmen' u. ‚celsitudo' oft bei Symmachus, Sidonius, Avitus v. Braga u. Ennodius.

Κοσμιότης (als ethischer Begriff klassisch, vgl. Plat. Gorg. 508a) ist als A. rein christlich, vorwiegend für Frauen, ab u. zu auch für Bischöfe u. Laien von Rang.

Λαμπρότης (nunmehr ohne Beziehungen zum Clarissimat) ist allgemeiner weltlicher Stan-

destitel; weit seltener lat. ,claritas' u. ,claritudo', zB. bei Ennodius.

Λογιότης ist die häufigste Anrede an Personen gelehrter Ambition, nicht aber an Geistliche.

Μακαριότης tritt nur in Konzilsakten auf; um so häufiger ist ,beatitudo' geistlicher Standestitel bei allen lat. Vätern, ,beatitas' bei Augustinus u. ,felicitas' (an Fürsten) bei Symmachus, Avitus v. Braga u. in der Avellana.

Von Komposita mit μέγα seien genannt: μεγαλόνοια, μεγαλοφυία u. μεγαλοψυχία für höhere Laien, μεγαλοπρέπεια als häufigster weltlicher Standestitel bei Theodoret. Vgl. lateinisch ,magnanimitas' bei Augustinus u. Ruricius sowie ,magnificentia' u. ,amplitudo' in den Papstbriefen, bei Symmachus, Augustinus, Avitus v. Braga, Ennodius u. Ruricius.

Μέγεθος (vgl. Papyri des 4. Jh.) wird manchmal, besonders von Theodoret, als weltlicher Standestitel herangezogen. Ähnlich begegnet ,magnitudo' bei Symmachus, Avitus v. Braga u. Ennodius.

Ὁμοψυχία ist nur bei Athanasius belegt, zB. apol. c. Arian. 39 (PG 25, 316C) u. scheint dem lat. ,unanimitas' bei Symmachus, Ambrosius u. Ruricius nachgebildet zu sein.

Ὀρθότης ist eine A. der Kappadozier sowohl für Bischöfe wie höhere Laien; ,iustitia' bei Avitus v. Braga u. Ennodius ist ausschließlich weltlicher Standestitel.

Ὁσιότης als A. an Bischöfe (Athan. synod: PG 26, 700, 1 sogar für den Kaiser) ist häufig in der gesamten griech. Epistolographie. Ähnlich bei den Lateinern ,sanctitas', ,sanctitudo', ,sanctimonia'.

Παίδευσις ist sehr selten (vgl. schon Aristoph. nub. 986, später in den Papyri); von den Vätern werden σοφία u. σύνεσις vorgezogen. Auch ,eruditio' ist spärlich, nur bei Symmachus u. Augustinus belegt.

Πραότης kommt auch selten vor, häufiger lateinisch ,mansuetudo' bei Symmachus, Ambrosius u. Leo d. Gr.

Σεμνοπρέπεια wird sowohl Geistlichen als Laien von Rang beigelegt, bei Basilius öfter σεμνότης. Bei den Lateinern wird es verschieden wiedergegeben: ,reverentia' bei Symmachus, Hieronymus u. Augustinus; die Papstbriefe u. Ruricius ziehen ,venerabilitas' u. ,veneratio' vor.

Σπουδή u. ,strenuitas' haben je eine Belegstelle: Athan. apol. Const. 28 (PG 25, 629D) u. Aug. ep. 204, 1 (CSEL 57, 317, 9).

Στερρότης wird vereinzelt von den Kappadoziern, öfters von Athanasius benützt.

Τελειότης war eine häufige A. für Bischöfe, besonders bei Basilius; ,perfectio', abgesehen von ein paar Belegen bei Avitus v. Braga u. Ruricius, scheint sich nicht durchgesetzt zu haben.

Τιμιότης ist eine bevorzugte A. des Basilius, u. zwar unabhängig vom Status des Empfängers, sonst nur bei Gregor v. Naz. u. Joh. Chrysostomus. Bei den Lateinern wird man überall ,dignatio' u. ,dignitas' finden, ,honorificentia' (für den Kaiser) nur in den Papstbriefen.

Φιλανθρωπία kommt nur bei denjenigen Vätern vor, die der klass. Tradition huldigten; ,humanitas' steht bei Symmachus u. Augustinus.

Φιλία findet sich nur bei Gregor v. Naz., φιλοθεία als Bischofsepitheton bei Theodoret, φιλότης (u. zwar vokativisch ὦ φιλότης) bei Isidor, Theodoret u. Synesius.

Φρόνησις ist bischöfliche A. bei Basilius, Athanasius u. Isidor. Weitere Verbreitung fand dagegen ,prudentia'.

Χρηστότης. Das alte χρηστότης vereinzelt bei Basilius u. Athanasius, ist im Verschwinden begriffen. ,Benignitas' als allgemeine höfliche A. kommt manchmal bei Augustinus, Avitus v. Braga u. Ennodius vor. –

Die klass. Sitte, teils A. a parte potiori (κάρα, κεφαλή, ὄμμα), teils sinnbildliche Ausdrücke (κῦδος, μέλημα) heranzuziehen, steht weit zurück. Κεφαλή hat keine christl. Traditionen u. die Verwendung dieser A. bei den Kappadoziern u. Joh. Chrysostomus bezeugt ihre Vertrautheit mit älteren Stilprinzipien. Immer mit einem Attribut wie θεία, φίλη, φιλτάτη verbunden, kommt es als allgemeine freundschaftliche A. vor, oft vokativisch: ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή. Groß ist die Verbreitung von ,caput' in der älteren röm. Literatur; bei den Kirchenvätern findet man keinen entsprechenden Usus, vgl. jedoch zB. Avell. app. 105, 497, 13 ,scribo atque alloquor beatum vestrae sanctitatis caput'. Hierher könnte auch das bei den lat. Vätern recht häufige ,corona' gezählt werden. Auf sowohl klassische als biblische Reminiszenzen läßt sich Greg. Naz. ep. 46,2 (PG 37, 96A) zurückführen: ὁ τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμός, ἡ μεγάλη φωνὴ καὶ σάλπιγξ. Die spärlichen metonymischen A. hatten dieselbe Inspirationsquelle: Basil. ep. 154, 15 (2, 79 Courtonne): ὑμεῖς, οἱ τῶν Ἐκκλησιῶν φωστῆρες, u. Greg. Naz. ep. 44,1 (PG 37, 92B): καὶ τί προσειπών σε κυρίως ἂν ὀνομάσαιμι; στῦλον καὶ ἑδραίωμα τῆς ἐκκλησίας, ἢ φωστῆρα ἐν κόσμῳ . . . ἢ στέφανον καυχήσεως,

... ἢ Θεοῦ δῶρον, ἢ πατρίδος ἔρεισμα, ἢ κανόνα πίστεως, ἢ πρεσβευτὴν ἀληθείας. Um wirkliche A. handelt es sich also nicht. – Vgl. zum Obenstehenden die Ausführungen von Dinneen u. O'Brien sowie Zilliacus, Untersuchungen 58/81. Zu der A. ‚Du' u. ‚Ihr' der Kirchenväter s. u. Sp. 490/3.

c. Papyri des 5. u. 6. Jh. Die A. der Väter werden durch die Papyri vornehmlich des 6. Jh. komplettiert. Der Stil dieser Briefe u. Urkunden bezeichnet den Kulminationspunkt jenes Byzantinismus, dessen auffälligste Eigenschaften in Schwulst u. Untertänigkeit bestehen. Vorstadien waren bereits in den Papyri des 4. Jh. zu beobachten. In der Hand von ungebildeten Personen wurde der Stil wesentlich vergröbert; es ging jene Mäßigung verloren, die der gleichzeitigen gebildeten Briefschreibung nicht abzusprechen ist. Die A. sind nunmehr den sozialen Klassen nach weniger deutlich abgestuft. Leute, die irgendwie auf einem höheren wirtschaftlichen oder bürokratischen Niveau standen, werden oft unterschiedslos mit sämtlichen zugänglichen A. überhäuft, während Geistliche auch in ihrer Korrespondenz mit weltlichen Oberen von Ergebenheit triefen (Vgl. Zilliacus, Untersuchungen 82/95). – Die superlativischen A. decken sich im großen u. ganzen mit denjenigen der Väter. Die klassisch anmutenden ἀγαθός, ἄριστος, βέλτιστος, γενναῖος, καλὸς καὶ ἀγαθός verschwinden endgültig. Neu hinzugekommen sind zB. ἀδελφικός, ἐλλογιμώτατος, εὐλογιώτατος, θεοτίμητος, θεοφύλακτος. Verschiedene Bildungen auf παν –, wie πανάρετος, πανένδοξος, πανευσεβής, πανευφήμιος, παντιμάξιος, ebenso solche auf ὑπερ –, wie zB. ὑπέρλαμπρος, ὑπεροχώτατος, ὑπερφυέστατος, ferner περίβλεπτος u. προσκύνητος sind einer starken Inflation ausgesetzt gewesen. – Es erübrigt sich, die abstrakten A. näher zu erörtern, da sie sich dem früher beobachteten Usus anschließen. Nur ein paar Einzelheiten: ἀγάπη u. ἁγιότης kommen spärlicher vor, häufiger ist ἁγιοσύνη. Auffallend ist die reichliche Verwendung von ἀδελφότης, womit Laien aller Kategorien angeredet wurden; hierzu hat das ägypt. Erbe gewiß mitgewirkt. Sowohl ἀρετή als γνησιότης sind aus der Anrede verschwunden. Besonders häufig wird δεσποτία als A. an Weltliche aller Klassen herangezogen; es hängt mit dem sozialen Hintergrund zusammen, wie er sich in Ägypten besonders deutlich abzeichnet. Neu ist die titulare Verwendung von διδασκαλία, ἐλλογιμότης u. ἐντρέχεια, auch εὐδοκίμησις wird häufig gebraucht. Vereinzelter tritt εὔκλεια auf. Εὐλάβεια, λαμπρότης u. θαυμασιότης gehören fortan zu den beliebtesten A., daneben, als ehrerbietige Anrede an hochgestellte Laien, μεγαλοπρέπεια, ὑπεροχή u. ὑπερφύεια. Bittsteller bedienen sich gern der A. φιλανθρωπία (Zilliacus, Untersuchungen 86/91). – Neben κύριος u. δεσπότης sind die A. der byz. Briefe vorwiegend abstrakter Natur als mechanische u. phantasielose Abstraktionen der entsprechenden adjektivischen Epitheta. Die metonymische Anrede fehlt hier gänzlich u. hätte dem gemeinen Briefstil widersprochen.

D. Die Anredeformen ‚Du' u. ‚Ihr'. Die natürliche Anrede an eine Person war von Anfang an überall ‚Du'. Im Alten Orient war ein Pluralis reverentiae durchaus unbekannt u. dasselbe gilt von der klass. Antike. Die Wurzeln der A. gehen in Griechenland nicht weiter zurück als bis zum Ende des 4. Jh. nC.; in Rom ist diese Erscheinung noch jünger. Der Pluralis reverentiae darf nicht isoliert beurteilt werden, vielmehr ist er eine Art Reflex des soziativen, später majestätischen Plurals der 1. Person (Zilliacus, Selbstgefühl 7/12). ‚Wir König von Gottes Gnaden' hat ältere Ahnen als ‚Eure Majestät'. Die röm. Kaiser von Gordianus III an nennen sich selbst ‚nos' schon lange, bevor sie mit ‚vos' oder ‚vestra maiestas' angeredet wurden.

I. Griechisch-römische Welt. Die klass. Gräzität zeigt verschiedene Beispiele eines Pluralis sociativus (Zilliacus, Selbstgefühl 12/34). Von gewissen Prädispositionen abgesehen läßt sich dagegen von einem bewußt herangezogenen Pluralis maiestatis nicht reden. Die ersten Ansätze zu einem Pluralis reverentiae finden sich bei Isokrates, zB. ep. 4, 11 (an Antipatros) τὴν λαμπρότητα τὴν ὑμετέραν, wohl bemerkt aber als deutliche Rückwirkung der soziativen Mehrzahlsformen. Ein autoritärer Pluralis maiestatis tritt in den Briefen der hellenist. Könige auf (C. B. Welles, Royal correspondence in the hellenistic period. A study in greek epigraphy [New Haven 1934]; Zilliacus, Selbstgefühl 36/45) u. zwar in der Vorstellung einer kollektiven Machtausübung wurzelnd. Diese Erscheinung ist aber isoliert, u. von einem entsprechenden Gebrauch des Pluralis reverentiae findet man in den betreffenden Texten keine Spur. – In den Papyrusbriefen der ptolemäischen Zeit ist der soziative Plural allmählich umgangssprachlich geworden; ein entsprechender Pluralis reverentiae läßt sich

indessen nicht nachweisen. Auch der König wird zB. in den Petitionen regelmäßig geduzt. Noch in frührömischer Zeit läßt sich keine prinzipielle Veränderung beobachten. Von einem wirklichen Pluralis reverentiae kann nicht die Rede sein, selbst wenn ein mechanischer Reflex des soziativen Plurals der 1. Person immer häufiger auftritt. Es herrscht keine Konsequenz, in einem u. demselben Satz wechselt der Plural mit dem Singular ab. Auch ist es schwer zu entscheiden, wann ein scheinbar auf einen Empfänger bezogener Plural tatsächlich auch die Familienangehörigen usw. des Empfängers miteinschließt; vgl. zB. BGU 1680 (Sohn an Mutter, 3. Jh. nC.): ἐρρῶσθαι [[σε]]ὑμᾶς εὔχομαι πανοικί. Eben in diesen Zeiten nimmt die Verwendung von ὑμεῖς kräftig zu, vgl. zB. POxy. 1070, 47 (Ehemann an Gattin): πάνυ δὲ ὑμεῖν εὐχαριστῶ ὅτι πολλάκις ἐμοῦ γράψαντος ὑμεῖν ὑμεῖς οὐδὲ ὅλως ἐγράψατε. In PLond. 1915 bereits ἀδελφότης ὑμῶν. Wichtig ist die Feststellung, daß fast alle Belege aus Privatkorrespondenz intimen Charakters stammen. In offiziellem Verkehr fehlt der Plural der 2. Person. Vor dem 5. Jh. läßt sich kaum nachweisen, daß ein höherer Beamter von Untertanen mit ‚Ihr' angeredet worden wäre. Hieraus ergibt sich, daß die umgangssprachliche A. ‚Ihr' im Griechischen nicht aus einem Pluralis reverentiae der Hofkreise oder der Bürokratie entstanden ist, sondern als ein Reflex des unbestimmten soziativen Plurals am nächsten der Familienbriefe. – Auch in der lat. Literatur tritt der soziative Plural etwa von Plautus an häufig auf (Slotty, Pluralis mod. 264/6; ders., Stellung 253/5); irgendein prinzipieller Unterschied vom entsprechenden griech. Usus läßt sich nicht nachweisen. Einen wirklichen Pluralis maiestatis, von unsicheren Erscheinungen wie etwa Tac. ann. 14, 56 ‚nos prima imperii spatia ingredimur' (Nero) abgesehen, findet man erst unter Gordianus III im 3. Jh. (Sasse; vgl. auch J. B. Hofmann, Lat. Umgangssprache [1926] 135). Konsequent ist er aber mitnichten, ebensowenig wie seine Nachfolger; so scheint Konstantin d. Gr. wieder den Singular bevorzugt zu haben (Sasse 9). Oft kann es auch schwer sein zu entscheiden, ob der Plural einen Mitregenten miteinschließt. Erst im 5. Jh. hat sich dieser Pluralis maiestatis endgültig durchgesetzt. Zur selben Zeit findet man auch den Pluralis reverentiae in der Anrede an den Kaiser sicher bezeugt. Die ersten eindeutigen Beispiele der A. ‚Ihr' treten aber bereits in den Briefen des Symmachus auf (Ehrismann 117/9), zB. MG AA 6, 1, zwar mit dem Singular vermengt. Die Annahme, die lat. A. ‚Ihr' hätte im kaiserlichen Zeremoniell gewurzelt, läßt sich demnach nicht aufrechthalten. Auch in Rom ist das ‚Ihr' aus dem soziativen Briefplural entstanden; der offizielle Höflichkeitsusus ist sekundär.

II. Christlich. Die älteste christl. Literatur zeigt von der A. ‚Ihr' keine Spur, ebensowenig wie die ältesten christl. Papyrusbriefe. Mit dem 4. Jh. verändert sich aber das Bild. Von nun an hat sich ‚Ihr' schneller in den christl. als in den heidn. Sprachgebrauch eingebürgert. So fehlt der höfliche Plural fast gänzlich in den Briefen des Libanius u. des Julianus (nur vereinzelt nennt Libanius den Basilius ὑμεῖς), während beide Verfasser den soziativen Plural der 1. Person fleißig verwenden. Bei den Vätern dagegen ist ‚Ihr' weit mehr beliebt u. zwar vor allem bei denjenigen Schriftstellern, die von der klass. Stiltradition weniger beeinflußt waren. Der Unterschied zwischen christlichem u. heidnischem Usus hängt vielleicht davon ab, daß der Leiter einer Gemeinde soziativisch mit seiner Herde irgendwie identifiziert wurde; vgl. ἡ ὑμῶν ἀγάπη, ἡ ὑμῶν ἀδελφότης; diese Formeln bezeichneten anfänglich die Glaubensgenossenschaft, sie wurden aber in Ehrentitel kirchlicher Würdenträger umgewandelt. Schon bei den Kappadoziern kommt die A. ‚Ihr' häufig vor, bestimmte Normen für die Numerusvariation der A. lassen sich aber kaum entdecken. Oft scheint der Plural nur als ein stilistisches Variationsmittel herangezogen worden zu sein. Immerhin war er in der Regel Amtsbrüdern u. Glaubensgenossen vorbehalten, drückte aber nicht eine Würdenträgern darzulegende Ehrfurcht aus. In Briefen an weltliche Obere findet man sie kaum. Eben diese Tendenz kommt noch stärker in der Korrespondenz von Joh. Chrys. zum Ausdruck. Nie hat er Staatsmänner oder weltliche Potentaten mit ‚Ihr' angeredet. An seine episkopalen Mitbrüder hingegen wendet er sich häufiger als die Kappadozier mit ‚Ihr', ‚Eure Hochwürdigkeit' usw. – Bei dem um eine Generation jüngeren Theodoret begegnen andere u. auch klarere Linien. Einerseits ist er konsequent, anderseits lassen sich auch bestimmtere soziale Scheidelinien bei ihm feststellen. Die Regel ist nun, daß weltliche Herren u. Würdenträger mit dem Plural geehrt werden, allerdings insofern sie zur Titulatur μέγεθος oder μεγαλοπρέπεια berechtigt sind. Geistliche wer-

den grundsätzlich geduzt, ebenso vertraute Freunde. Personen wiederum, die dem Briefschreiber ferner stehen, wird der höfliche und zugleich kühlere Plural entgegengebracht. Mit Variationen in casu setzt sich dieser Usus in der ganzen späteren griech. Epistolographie durch. – Seit etwa 375 nC. läßt sich vom reverenten Plural auch im Lateinischen u. zwar bei Symmachus reden. Etwas später zeigen zB. Sidonius, Avitus, Ruricius u. Ennodius einen ähnlich gemischten Stil, wobei aber der Plural immer mehr überwiegt. Als Adressaten finden wir hochgestellte Personen, sowohl Kleriker wie Laien; die früher landläufige Auffassung (zB. Chatelain, résumé), wonach sich der Pluralis reverentiae als Anrede an den Kaiser in den Hofkreisen entwickelt hätte, läßt sich, wie schon gesagt, nicht aufrechthalten. – Die byz. Papyri zeigen, wie sich die A. ‚Ihr' in weiteren u. weniger gebildeten Kreisen ausbreitete: den sozialen Hintergrund der hier auftretenden Untertänigkeit bilden Großbesitzertum u. Pachtwesen im Verein mit drückendem zivilen u. kirchlichen Bürokratismus. Im 5. Jh. ist der Usus noch schwankend, für die Briefe des 6. Jh. ist die pluralische Anrede schon Regel u. zwar von sozialen Relationen unabhängig. Seinen anfänglich soziativen Charakter hat dieser Plural längst eingebüßt, kommt aber auch in der Korrespondenz zwischen Gleichgestellten öfters vor. Im Gegensatz zu den Privatbriefen ist der Konservatismus der Urkundensprache beträchtlich: zB. in den zahlreichen Kauf-, Miet- u.a. Verträgen behauptet sich noch die singularische Anrede (vgl. Zilliacus, Selbstgefühl 75). Auch im mündlichen Verkehr dürfte der Singular weitergelebt haben (Svennung 378). – Aus dem soziativen Plural entstanden, hat sich der Pluralis reverentiae in christl. Kreisen am schnellsten durchgesetzt. Völlig wird aber der Singular aus solchen Zusammenhängen nie verdrängt, wo der Plural mehr u. mehr zu dominieren beginnt. Seine größte Dominanz erreicht er in den Privatbriefen aus Ägypten, während sich der Urkundenstil als mehr konservativ herausstellt. Der Numerusgebrauch der spätröm. kaiserlichen Kanzlei ist wiederum eine Erscheinung sui generis, die nicht ohne weiteres mit der umgangssprachlichen Entwicklung in Verbindung gesetzt werden darf.

E. Entwicklung der Anredeformen ‚Herr' u. ‚Frau' (zusammenfassende Übersicht). Die A. ‚Herr', ‚Frau' u.ä., alleinstehend oder mit Amtstitel bzw. Verwandtschaftsbezeichnung verbunden, stammen aus dem Alten Orient (s. o. Sp. 467/70). Wichtig für das Weiterleben dieser Anrede in der ganzen christl. Welt ist vor allem ihr Vorkommen im AT (s. o. Sp. 469f). Ein Erbe der klass. Antike stellt sie aber nicht dar. Sowohl der griech. πόλις als auch der röm. res publica war sie durchaus wesensfremd.

I. Griechisch-römische Welt. a. Griechisch. Das klass. Griechenland kannte die ‚Herr'-Titulatur nicht. In der klass. Literatur kommt die A. κύριε nicht vor, δέσποτα dagegen in der Tragödie, vor allem bei Euripides. Als sachliche Bezeichnungen des Herrschers werden beide in der Tragödie herangezogen. Ἄναξ dagegen wird bereits von Homer auch in der Anrede verwendet, wohlbemerkt aber ohne verehrenden Anflug. Als höfliche Anrede im Griechischen kann κύριε nicht vor dem 1. nachchristl. Jh. belegt werden. – In den Papyrusurkunden u. -briefen aus Ägypten begegnet uns ein anderes Bild. Dort wird es bekanntlich (s. o. Sp. 475) sowohl für Verwandte u. Familienmitglieder als auch für höhere Beamte u. den Kaiser verwendet. Allmählich (5./6. Jh.) werden damit alle Beamten unterschiedslos angeredet u. zwar mit oder ohne Amtstitel. Etwas später tritt dann δέσποτα in ähnlicher Funktion auf. Ab 2. Jh. werden hiermit höhere Beamte angeredet, ab 3. Jh. der Kaiser, während δέσποτα als ehrende Anrede im Privatverkehr kaum vor dem 4. Jh. anzutreffen ist. Irgendein klarer Unterschied in der Verwendung von κύριε bzw. δέσποτα läßt sich nicht feststellen, selbst wenn sich δεσπότης grundsätzlich auf das engere Verhältnis zwischen Herr u. Untertan bzw. Sklave bezieht. Daß es sich wesentlich um ein oriental. Erbe handelt, dürfte außer Zweifel stehen.

b. Römisch. Von den lat. Ausdrücken für ‚Herr' war ‚dominus' immer der gewöhnlichste u. tritt schon früh als A. auf (vgl. I. Kapp: ThesLL 5, 1, 1907/41; Svennung 338/46). Es kommt in verschiedenen Zusammenhängen vor. Daß ‚dominus' als A. zu den ‚verba publica' gehörte, geht oft hervor, zB. aus Ovid. am. 3, 7, 11f: ‚et mihi blanditias dixit dominumque vocavit' (sc. puella). Zu ‚dominus', ‚domina' in der Liebessprache vgl. Svennung 340_{10} mit vielen Beispielen. Auch war ‚domine' spätestens im Anfang der Kaiserzeit (aber aller Wahrscheinlichkeit nach bereits früher) die Anrede, womit Patronen von ihren Klienten angeredet wurden, vgl. Martial. 1, 112, 1 ‚dominum regemque vocabam' u.ö. Ein Zei-

chen des allmählichen Verblassens dieser A. ist, daß sogar Sklaven damit angeredet werden konnten, vgl. zB. ebd. 5, 57 ‚cum voco te dominum, noli tibi, Cinna placere: saepe etiam servum sic resaluto tuum' (Svennung 342 mit weiteren Beispielen). In der Briefschreibung endlich wird ‚domine' als ganz allgemeine Höflichkeitsanrede herangezogen, zB. Fronto ad. M. Caes. 5, 40 (78 van den Hout): ‚vale mi domine dulcissime'. – Eine besondere Entwicklung hat ‚domine' als Anrede an den Kaiser erfahren. Augustus wollte es nicht dulden, ‚dominus' genannt zu werden (Suet. Aug. 53, 1), ebensowenig wie sein Nachfolger Tiberius. Caligula ließ sich aber ‚dominus' anreden (PsAur. Vict. epit. 3, 8). In den folgenden Zeiten findet man dann überall die A. ‚domine' (ebenso wie κύριε in griech. Sprache) an den Kaiser (vgl. Svennung 343f). In Anbetracht der allgemeinen Inflation im Gebrauch der A. ‚domine' wurde aber zum kaiserlichen Titel ‚dominus' fast regelmäßig ein ‚noster' hinzugefügt; hierdurch wurde die Sonderstellung des Kaisers unterstrichen. Ebenso gewöhnlich ist die Kombination mit ‚deus': ‚dominus et deus noster'. Wir haben es hier mit einem Ausdruck des Kaiserkultes zu tun, der auf orientalischen Einfluß zurückzuführen ist (vgl. ebd. 344).

II. Christlich. Im NT ist κύριε, u. zwar bei allen vier Evangelisten, eine Anrede, die Jesus vorbehalten ist (s. o. Sp. 478). In den christl. Papyrustexten nähert sich der Gebrauch von κύριε auch in der Anrede dem allgemeinen ägyptischen Usus. Es läßt sich hier von einem oriental.-hellenist. Erbe sprechen, das mit den christl. Vorstellungen verschmolzen ist. Der Sieg des röm. Dominats über den Prinzipat hat dann in der Anwendung des Begriffes κύριος einen gewissen Parallelismus zwischen Christuskult u. Kaiserkult hervorgerufen (Deissmann, LO[4] 298/305). Vom heidn. Usus beeinflußt, tritt der Titel δεσπότης hiermit parallel auf. Von den christl. Kaisern wird diese A. sogar bevorzugt, offenbar weil man κύριος dem himmlischen Herrn vorbehalten wollte (ebd. 303). – In der patristischen Epistolographie werden dann Bischöfe vorzugsweise mit κύριε oder δέσποτα angeredet, weit seltener niedrigere Kleriker. Aber auch als Anrede an den Kaiser u. an höhere Laien haben sich die Termini bei ihnen erhalten. Κύριε wird aber nie von Greg. Naz. u. Greg. Nyss. herangezogen, während sowohl Basil. als Greg. Nyss. die A. δέσποτα vermeiden. Sonst werden die beiden ‚Herr'-Anreden von den Vätern ziemlich unterschiedslos verwendet. – Ganz entsprechend wird ‚dominus' in den lat. Quellen gebraucht. Vornehmlich dient es als Anrede für Bischöfe u. Kleriker aller Ränge, mitunter aber auch für Laien. Frauen werden unterschiedslos mit ‚domina' angeredet (O'Brien 83). Mit dem 6. Jh. ist sowohl κύριος als auch ‚dominus' zu einer allgemeinen ehrenden A. von immer sinkendem Wert geworden. In dieser Funktion lebt es dann bis in unsere Tage weiter.

F. Buhl, Den private Brevskrivning i Oldtiden = Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning 27, 108 (København 1917). – E. Chatelain, Du pluriel de respect en latin: RevPhilol NS 4 (1880) 129/39. – A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3 (1957) 735/78; Antike Höflichkeit u. christl. Demut: StudItalFilolClass 26 (1952) 169/90. – L. Dinneen, Titles of address in christian Greek epistolography to 527 A.D. = Patristic Studies of the Catholic University of America 18 (Washington, D. C. 1929). – G. Ehrismann, Duzen u. Ihrzen im Mittelalter 1 = ZsWortforsch 1 (1901) 117/49. – A. Engelbrecht, Das Titelwesen bei den lat. Epistolographen (Wien 1893). – Å. Fridh, Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 2 (Stockholm 1956) 169/95. – G. Ghedini, Lettere cristiane (Milano 1923). – H. Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten u. wie sie miteinander sprachen 1/4 = AbhBerlin 1939 nr. 11; 1940 nr. 12; 1941 nr. 11; 1942 nr. 7. – O. Hornickel, Ehren- u. Rangprädikate in den Papyrusurkunden, Diss. Giessen (1930). – A. Kambylis, A. bei Pindar: ΧΑΡΙΣ, Festschr. J. Vourveris (Athen 1964) 95/199. – P. Koch, Die byz. Beamtentitel von 400/700, Diss. Jena (1903). – K. Lammermann, Von der attischen Urbanität, Diss. Göttingen (1936). – S. Lilja, Terms of abuse in Roman comedy = Ann. Acad. Scient. Fenn. 141, 3 (Helsinki 1956). – A. Nehring, Anruf, Ausruf u. Anrede: Festschr. Th. Siebs = Germ. Abh. 67 (1933) 95/144. – M. B. O'Brien, Titles of address in christian latin epistolography to 543 A. D. = Patristic Studies of the Catholic University of America 21 (Washington, D. C. 1930). – J. Østrup, Orientaliske Høflighedsformler og Høflighedsformer: Festskrift udgivet af Københavns Universitet (København 1927). – H. Radau, Letters to Cassite kings from the temple archives of Nippur (1909). – O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe = BeitrWissATNT 4, 6 (1933). – J. Sasse, De numero plurali qui vocatur maiestatis, Diss. Leipzig (1889). – K. Schmitz, Ursprung u. Geschichte der Devotionsformeln = Kirchen-

rechtl. Abh. 81 (1913). – O. SCHROEDER, Art. Briefe: ReallexAssyr 2 (1938) 62/68. – F. SLOTTY, Der soziative u. der affektische Plural der ersten Person im Lat.: IstanbulForsch 44 (1927) 264/305; Der sog. Pluralis modestiae: ebd. 155/90; Die Stellung des Griech. u. anderer indogerm. Sprachen zu dem soziativen u. affektischen Gebrauch der ersten Person u. das Subjektspronomen im Lat.: Glotta 16 (1928) 253/74. – J. SVENNUNG, A., Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der dritten Person u. zum Nominativ für den Vokativ = Skrifter utg. av K. Humanist. Vetenskapssamfundet i Uppsala 42 (Uppsala 1958). – A. UNGNAD, Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie (1914). – J. WACKERNAGEL, Über einige antike A., Progr. Göttingen (1912) 3/32 bzw.: ders., Kl. Schriften 2 (1953) 970/99. – TH. WENDEL, Die Gesprächsanrede im griech. Epos u. Drama = TübBeitrAltWiss 6 (1929). – A. ZEHETMAIR, De appellationibus honorificis in papyris Graecis obviis, Diss. Marburg (1912). – H. ZILLIACUS, Selbstgefühl u. Servilität, Studien zum unregelmäßigen Numerusgebrauch im Griech. = Comm. Hum. Litt. Soc. Scient. Fenn. 18, 3 (Helsingfors 1953); Untersuchungen zu den abstrakten A. u. Höflichkeitstiteln im Griech. = ebd. 15, 3 (1949).

(1964) *Henrik Zilliacus.*

Anthologia Latina s. Africa II (literaturgeschichtlich): o. Sp. 215/8.

Aphrahat.

A. Literarische Überlieferung. Eine Reihe von Abhandlungen, syr. taḥwiātē, ‚Anweisungen', eingeteilt in zwei Bände u. ergänzt durch einen Anhang, sind uns in sehr alten syr. Hss. aufbewahrt. Nur eine Hs. bietet den ganzen Text (Brit. Libr. Add. 14619 [6. Jh.]), die andere (Add. 17182) enthält den ersten Bd. völlig (vJ. 474) u. den zweiten ohne Anfang (vJ. 512). Die anderen Ms. haben nur Teile der letzten ‚Anweisung' aufbewahrt (Add. 14643 [8. Jh.]; Brit. Libr. Or. 1017 [vJ. 1364]). Im folgenden wird die Edition von I. Parisot, Aphraatis sapientis Persae demonstrationes = PSyr 1, 1/2 (Paris 1894/1907) benutzt, der eine lat. Übersetzung beigegeben ist. Eine ältere Edition besorgte W. Wright, The homilies of Aphraates, the Persian Sage 1 (London 1869). Eine dt. Übersetzung lieferte G. Bert, Aphrahat's des pers. Weisen Homilien = TU 3, 3f (1888), eine italienische G. Ricciotti, S. Aphrahat Siro. Le più belle pagine tradotte dal siriaco (Milano 1926). – Die ‚Anweisungen' bieten die erwünschten Angaben über die genaue Einteilung des Werks u. die chronologischen Fragen. Die zehn ersten Demonstrationes gehören in den ersten Zyklus; sie sind betitelt: demonstr. 1: Vom Glauben; 2: Von der Liebe; 3: Vom Fasten; 4: Vom Gebet; 5: Von dem Kriege; 6: Von den Bundesbrüdern; 7: Von der Buße; 8: Von der Auferstehung der Toten; 9: Von der Demut; 10: Von den Hirten. Vollendet wurde dieser Band 648 A. Gr., d.i. 337 nC. (demonstr. 22, 25 [PSyr 1, 1, 1044, 11/5]). Der zweite Zyklus enthält zwölf Anweisungen, nämlich: demonstr. 11: Von der Beschneidung; 12: Vom Pascha; 13: Vom Sabbath; 14: Von der Ermahnung; 15: Von der Unterscheidung der Speisen; 16: Von den zwölf Stämmen unter den Völkern, die an die Stelle des Volkes getreten sind; 17: Über den Messias, daß er Sohn Gottes ist; 18: Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit u. Heiligkeit; 19: Gegen die Juden darüber, daß sie sagen, daß es für sie bestimmt sei, versammelt zu werden; 20: Von der Unterstützung der Armen; 21: Von der Verfolgung u. 22: Vom Tod u. den letzten Zeiten. Die Bemerkung am Ende der letzten Anweisung berichtet, daß der Autor diese 655 A. Gr., d.i. 344 nC., vollendet hat (demonstr. 22, 25 [1, 1044, 15/20]). Zu diesen zwei zeitlich wie auch inhaltlich verschiedenen Sammlungen kommt noch die letzte Anweisung ‚Von der Weinbeere' (demonstr. 23) hinzu, verfaßt im Monat Ab 656 A. Gr., d.i. August 345 nC. Die letzte Nachricht erscheint in einer Bemerkung, die sonst sehr wichtig ist für die Zeitbestimmung des Ausbruches der Christenverfolgungen, nämlich ‚im 5. Jahre der Zerstörung der Kirchen, iJ. des großen Mordens der Märtyrer im Lande des Ostens' (23, 69 [2, 149, 1/8]). – Außer im Urtext sind die ‚Anweisungen' auch in Übersetzung auf uns gekommen. Die ersten 19 Anweisungen sind in der alten armenischen Version erhalten (N. Antonelli [Hrsg.], S. patris nostri Jacobi ep. Nisibeni sermones [Romae 1756]) u. zwar unter der falschen Flagge des Ja'qōb v. Nisi-

bis. Demonstr. 5 existiert in einer äthiopischen Übersetzung (Cod. Paris. Aeth. 146, fol. 245b/252a [17. Jh.]); demonstr. 6 in georgischer Fassung (Hs. aus dem 10. Jh. in Schatberd, vgl. G. N. Bonwetsch, Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben = TU 31, 2 [1907] 1/36). Durch diesen Tatbestand ist die Frage der Authentizität der ‚Anweisungen' beantwortet. – Der Autor behauptet, daß seine Schriften durch die Anfrage eines Freundes veranlaßt wurden. Auch diese existiert, allerdings ohne Anfang, im Syrischen (PSyr 1, 1, 1/4); das Fehlende kann aber durch die armenische Version ergänzt werden. Ob die Anfrage geschichtlich ist oder bloß literarische Fiktion, muß offen bleiben. Auch der Inhalt der ‚Anweisungen' kann diese Frage nicht entscheiden. Zwar beginnt der Verfasser in der Briefform, im weiteren Verlaufe geht er aber zur Abhandlungsform über, um in den Endabschnitten zum Briefstil zurückzukehren. Jedenfalls hat er einen größeren Leserkreis im Auge gehabt (demonstr. 10, 9 [1, 465, 1/6]). Darauf weist die sorgfältige Ordnung der ‚Anweisungen' mittels einer alphabetischen *Akrostichis, die als Maßnahme für die Sicherung der richtigen Reihenfolge u. gegen eventuelle Weglassungen oder Interpolationen gedacht ist; wiederholt wird die Aufmerksamkeit der Leser auf diese Ordnung gelenkt (ebd.; 22, 25; vgl. 23, 69 [1, 465, 1f. 1044, 10f; 2, 149, 9]). Literarisch sind die ‚Anweisungen' Musterstücke eines klass. Syrisch. Nach der sprachlichen Seite steht das von A. benutzte Idiom dem zeitgenössischen jüd. Aramäisch Babyloniens weit näher als das spätere Syrisch.

B. Nachrichten über den Autor. Eine Hs. bezeichnet den Autor als ‚den pers. Weisen' (so Cod. Brit. Libr. Add. 14619), u. die andere als ‚Mār Ja'qōb, den pers. Weisen' (Add. 17182 in Bd. 2). Randnoten jüngerer Hs. berichten, daß der Verfasser den Namen Ja'qōb getragen hat. Unter diesem Namen ist der Autor auch im Abendlande bekannt gewesen, hier allerdings verwechselt mit Jaqōb v. Nisibis (Gennad. vir. ill. 1 [61 Richards]). Zwei dieser Randnoten behaupten, daß sein Name A. war; diesen hat auch der syr. Lexikograph Bar Bahlul übernommen (lex. Syr.: 1, 268 Duval). Nach ihm weiß jeder Schriftsteller, daß der Verfasser A. heißt. Wie die Verschiedenheit der Überlieferung zu erklären ist, bleibt eine offene Frage. Was wir sicher wissen, ist, daß die Heimat des Verfassers im Sassanidenreich zu suchen ist. Außer seinem Ehrennamen ‚der pers. Weise' sprechen hierfür eindeutig folgende Umstände: seine Gewohnheit, in den chronologischen Angaben seiner Schriften auch nach den Regierungsjahren des pers. Königs zu datieren; sein Bericht über eine Synode, die in der Gegend von Seleukeia-Ktesiphon stattgefunden hat (demonstr. 14, 1 [1, 573, 1/14]); seine Art, wie er über die Christenverfolgungen schreibt (ebd. 23, 69 [2, 149, 5/10]). Der Versuch, die Nachrichten bei Theodoret (hist. rel. 2 [PG 82, 1309]) mit ihm zu verbinden u. ihn in das mesopotamische Mönchtum einzureihen (P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 6 [Paris 1896] X), entbehren jeder Wahrscheinlichkeit. Das wenige, was wir über seine Person wissen, verdanken wir nur seinen eigenen Aussagen. Nach diesen gehörte er zu den iḥīdaiē, den ‚Unverheirateten' (demonstr. 6, 4; vgl. 13, 1 [1, 261, 2/8. 817, 1/4]); er hatte freiwillig Enthaltsamkeit gelobt (ebd. 18, 12 [841, 19/22]). Dieses Selbstzeugnis ergänzt er durch die Aussage, daß er zu der Reihe derer gehört, die ‚die Würden' in der Kirche tragen (14, 25 [636, 5/8]) u. ‚als Vorsteher der Schatzkammer' zu betrachten sind (10, 8 [460, 1/3]). In der Tat stellt er sich demonstr. 10 u. bes. 14, die an ‚alle Kinder der Kirche hier u. da, Bischöfe u. Presbyter u. Diakone u. an die ganze Gemeinde Gottes' geschrieben ist (14, 1 [573, 3/5]), dar als einen Mann mit Autorität u. Ansehen. Die Tatsache, daß eine Synode ihn mit der Ausarbeitung ihrer Beschlüsse beauftragt hat, die er in seine Schriften als 14. Anweisung einverleibte, bedeutet, daß er eine hervorragende Stellung in der Kirche gehabt haben muß. Angaben, die Näheres über den Wohnort u. das Amt des Autors aussagen, sind zu spät, um ernst genommen zu werden. Die Randnote einer Hs., die berichtet, daß A. Bischof v. Mār Mattai gewesen ist, gehört erst in das J. 1364. – Einen Überblick über die Lehren A. geben Parisot in der Einleitung zu seiner Edition (aO. [o. Sp. 497f] 1, 1, XLI/LXV) u. Schwen.

C. Beziehungen zum Judentum. Was in den ‚Anweisungen' ausgeführt wird, weist hin auf die zeitgeschichtlichen Spannungen u. Zusammenstöße mit dem Judentum, dessen geistiger Schwerpunkt bekanntlich damals in Babylonien lag u. hier gleichfalls unter der sassanidischen Herrschaft stand. Im 1. Bd. tritt die Polemik nicht so stark hervor, im 2. Bd. dagegen rückt die Auseinandersetzung

in den Vordergrund; sie wird hier mit solcher Wucht durchgeführt, daß sie zum Hauptinteresse wird. Zwar wechselt die Themenstellung, je nachdem der Autor Beschneidung, Pascha, Speisevorschriften u.a. behandelt, die Grundhaltung aber bleibt stets dieselbe. Die Gründe sind ersichtlich. Die späteren ,Anweisungen', demonstr. 11/22 vJ. 344, d.h. in der Periode, als die sassanidische Politik sich gegen die Christen gewandt hatte u. die Juden die Gelegenheit ausnutzten, die Christen ihrerseits heftig anzugreifen, spiegeln einen heftigen Kampf wider: ,Und noch mehr verdichtete sich die Wolke über mir, da auch die Juden uns schmähen u. sich über die Kinder unseres Volkes erheben' (demonstr. 21, 1 [1, 932, 5/7]). Was uns in diesen polemischen Ausführungen vor Augen tritt, ist eine Phase des Aufflammens der Auseinandersetzung zwischen Synagoge u. Kirche. In ihren verschiedenen Schattierungen vermitteln demonstr. 11/3 u. 15/9 wertvolle Einblicke. Diese Darlegungen werden durch indirekte Aussagen ergänzt. Demonstr. 16 endet mit den Worten: ,Dies ist die Verteidigung gegen die Juden, die sich rühmen: wir sind die Kinder Abrahams, u. wir sind das Volk Gottes' (16, 8 [784, 16/20]). Demonstr. 17 beginnt mit den Worten: ,Gegen die Juden, die da lästern ...: Ihr betet an u. verehrt einen geborenen Mann, u. einen gekreuzigten Menschen' (17, 1 [785, 1/5]). Ebd. 19 sagt der Autor: ,Ich habe dir diese kurze Belehrung geschrieben, damit du eine Verteidigung zur Hand hast, wenn dringender Anlaß ist, Antwort zu geben (nämlich auf die Behauptung der Juden, daß sie einst wiedervereinigt werden würden); du stärkst damit den Sinn dessen, der dich anhört' (19, 12 [885, 26/888, 4]). Ebd. 18 klagt er über die Beschuldigungen u. Schmähungen, welche die Juden wegen des christl. Jungfräulichkeitsideals vorbringen, u. schließt mit den Worten: ,Mit dem, was ich dir geschrieben habe, verteidige dich gegen die Juden' (18, 12 [844, 6f]). – Die Wurzeln für diese Auseinandersetzung liegen tiefer. Sie haben ihren Grund in der Tatsache, daß das hier vertretene Christentum u. das Judentum noch als gleichartig erscheinen. Zunächst fehlt diesem Christentum noch völlig ein philosophisches System; sodann ist es seinem Geiste nach wesentlich semitisch u. gänzlich unberührt von hellenist. Einfluß. Seine Erscheinungsform ist noch ganz durch den Geist des Judentums geprägt. Der verwendete atl. Text verrät eine altertümliche Gestalt mit targumischem Einschlag, ähnlich wie die altsyr. Form der Prae-Peschitta (A. Vööbus, Peschitta u. Targumim des Pentateuchs [Stockholm 1959] 105ff). Die biblische Exegese zeigt Vertrautheit mit den jüd. Überlieferungen, wie vor allem die Einflechtung zahlreicher haggadischer Bestandteile bekundet (Funk 9/66). Die vorgetragenen Gebete sind offensichtlich in jüd. Vorlagen verwurzelt (demonstr. 23, 53 [2, 101/8]). Die Betonung der Notwendigkeit einer lebendigen Tradition (ebd. 22, 26 [1, 1045, 13f]) erinnert ebenfalls an jüd. Anschauungen. Theologische Redeweise u. Terminologie aus jüd. Quellen: man beachte einen so charakteristischen Begriff wie zB. yeṣær, ,Trieb' (ebd. 9, 4; 15, 4; 19, 1 [416, 17f. 744, 4/6. 848, 20f]); vgl. damit yeṣær haṭ-ṭôv, ,guter Trieb', u. yeṣær hā-ra', ,schlechter Trieb', beide durch Gott geschaffen (bJoma 69b; Midraš Num. R. 27, 8); man beachte ferner den Grundbegriff qᵉyāmāᶜ, ,Bund', der das Rückgrat für die ganze theologische Orientierung bildet (Richter 102/14). Ferner enthüllt die theologische Gedankenwelt eine außerordentliche Bekanntschaft mit jüd. Vorstellungen; so in der Darstellung der biblischen Geschichte (Schöpfung, Sündenfall usw.; vgl. Gavin, Jews 131/52), in den Gedanken über die eschatologischen Ereignisse (ders., Sleep) u. im Chiliasmus (demonstr. 2, 14 [1, 77, 8/14]; vgl. damit bSanhedrin 97a); überall stößt man auf jüd. Paradigmen. Sogar die Argumentationsweise hat frappante Parallelen in den jüd. Quellen (vgl. zB. die Argumente für den Auferstehungsglauben demonstr. 8, 6/25 [1, 369/405] mit bSanhedrin 91a; 'Abot 4, 29). Was die christl. Elemente anbetrifft, so bringt die typologische Betrachtungsweise sie in enge Beziehungen mit jüd. Vorbildern. Die Beschneidung findet ihre Erfüllung in der Taufe (demonstr. 11, 12 [1, 504, 16/8]), die Paschafeier in der Eucharistie (ebd. 12, 5 [516, 4f]), das Gesetz im Evangelium (11, 11 [500, 10/5]) u. das Volk Israel in der Kirche (16, 2; 23, 13. 46 [1, 765, 4f; 2, 40, 10/3. 92, 12/5]), so daß der christl. Lehrgehalt völlig in den Rahmen jüd. Gedankenwelt eingefaßt ist. Dem entspricht auch die liturgische Praxis; die Paschafeier erscheint hier als Fortsetzung der jüd. Observanz auf Grund des mosaischen Gebotes (12, 5. 12 [1, 516, 3/5. 536, 7f]). Das Christentum, das hier zutagetritt, versteht sich selbst als die zur Blüte sich entfaltende Pflanze des Judentums.

D. Quelle für ältere Beziehungen zum Judentum. Die ‚Anweisungen' beleuchten nicht nur den damaligen Zustand des ostsyr. Christentums, sondern erlauben auch, Rückschlüsse zu ziehen auf seinen Werdegang in einer viel älteren Periode, in der noch weit engere Beziehungen zum Judentum bestanden. In dieser Hinsicht erweisen sich die ‚Anweisungen' als eine Fundgrube für viel ältere Überlieferungsgeschichten, die hier mit den jüngeren noch friedlich Seite an Seite stehen (Vööbus, Studium); sie führen in verschiedene Richtungen in uralte Zeit. Hinter dem damaligen Zustand in der Kirche, nach dem die Nichtasketen als Vollmitglieder zugelassen sind (demonstr. 18, 12 [1, 841, 19/22]), stößt man auf Überlieferungen, die aus einem anderen asketisch orientierten Begriff der Kirche stammen (ebd. 7, 18 ff [341, 11 ff]), der nahe Beziehungen zum jüd. Asketentum, zB. von Qumran, verrät (Vööbus, History 1, 18 ff). Neben einer entwickelten Christologie (Ortiz de Urbina, Gottheit 89 ff), die in jüngeren Partien vertreten wird, trifft man auf Überlieferungen, die in den Rahmen des strengsten Monotheismus eingeordnet sind (demonstr. 4, 5; 21, 18. 19/21 [1, 145, 7/14. 976, 9/11. 977/81]), die den Logos des Joh.-Ev. nicht als den inneren Gedanken Gottes, sondern noch als äußerliche ‚Rede' oder ‚Stimme' verstehen (ebd. 8, 15 [389, 17. 392, 9]), u. die den Geist Christi mit dem Geist der Propheten identifizieren (Loofs 269). Neben den Spuren eines entwickelten Symbols (vgl. Connolly, Creed 206/15) trifft man ein altertümliches Glaubensbekenntnis (demonstr. 1, 19 [1, 44, 13/21]) an, das nach Form u. Bestandteilen charakteristisch jüd. Züge aufweist (Pass). Neben jüngeren liturgischen Formulierungen (zB. Doxologien trinitarischen Charakters; demonstr. 23, 61 [2, 128, 14/7]) tauchen hier Teile einer altertümlichen Taufliturgie auf (ebd. 7, 18/20 [1, 341, 11/345, 26]), die nach allen Anzeichen in eine frühe Zeit führt, in der das Asketentum u. die qᵉyāmā' noch innerlich verbunden waren (Vööbus, Celibacy 50 ff). Alle diese Beobachtungen sind Zeichen dafür, daß die zeitgeschichtlichen Auseinandersetzungen als uralt u. als historisch notwendig zu deuten sind.

A. Baumstark, Geschichte der syr. Literatur (1922) 30f. – E. Beck, Symbolum-Mysterium bei A. u. Ephräm: OrChrist 42 (1958) 19/40. – F. C. Burkitt, Early eastern christianity (London 1904) 132/40; The Syriac Psalter: JournTheolStud 6 (1905) 286/90. – J. M. Chavanis, Les lettres d'A., le sage perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Saint-Étienne 1908). – R. H. Connolly, A. and monasticism: JournTheolStud 6 (1905) 522/39; The early Syriac creed: ZNW 7 (1906) 202/23. – E. J. Duncan, Baptism in the demonstrations of A., the Persian sage = StudiesChristAnt 8 (Washington 1945). – S. Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des A., des pers. Weisen, Diss. Leipzig (Wien 1891). – F. Gavin, A. and the Jews: JournSocOrRes 7 (1923) 95/116; The sleep of the soul in the early Syriac church: JournAmOrSoc 40 (1920) 103/20. – L. Häfeli, Stilmittel bei A., dem pers. Weisen = LeipzSemStud NF 5 (1932). – N. J. Hommes, Het Testimoniaboek. Studien over O. T.-Citaten in het N. T. en bij de Patres (Amsterdam 1935). – A. F. J. Klijn, The word kejān in A.: VigChr 12 (1958) 57/66. – F. Loofs, Theophilus v. Ant. adv. Marcionem u. die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus = TU 46, 2 (1930) 257/99. – M. Maude, Rhythmic patterns in the homilies of A.: AnglicTheolRev 17 (1923) 225/33. – I. Ortiz de Urbina, La controversia di A. coi Giudei: StudMissionalia 3 (1947) 87/105; Die Gottheit Christi bei A. = OrChristAnal 87 (Roma 1933). – H. L. Pass, The creed of A.: JournTheolStud 9 (1908) 267/84. – D. Plooij, Der Descensus ad inferos in A. u. den Oden Salomons: ZNW 14 (1912) 222/31. – G. Richter, Über die älteste Auseinandersetzung der syr. Christen mit den Juden: ebd. 35 (1936) 101/14. – P. Schwen, A., seine Person u. sein Verständnis des Christentums = Neue Stud. Gesch. Theol. Kirche 2 (1907). – A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church = Pap. Eston. Theol. Soc. Exile 1 (Stockholm 1951) 35/58; History of asceticism in the Syrian orient 1 = CSCO 184/Subs. 14 (Louvain 1958) 173/8. 184/90. 197/203; Methodologisches zum Studium der Anweisungen A.s: OrChrist 46 (1962) 25/32.

(1960) *Arthur Vööbus.*

Nachtrag. T. Baarda, The gospel quotations of A. the Persian Sage 1/2 (Amsterdam 1975); Another treatise of A. the Persian Sage in Ethiopic translation: NTStudies 27 (1981) 632/40, demonstr. 8 aeth. – G. G. Blum, Art. A.: TRE 1 (1977) 625/ 35. – B. Bonifacino, Significato dei termini Santo, Santità, Santificare nelle ‚Dimostrazioni' di A. il ‚Sapiente Persiano': StudRicOrCrist 1, 1 (1978) 67/78; 1, 2 (1978) 17/38. – L. Brade, Überlegungen zu A.s Aussagen über Engel: OrChrist 62 (1978) 98/102. – W. Cramer, Der Geist Gottes u. des Menschen in frühsyrischer Theologie = MünstBeitrTheol 46 (1979) 59/85. – K. Deppe, Die Rolle des AT im Streit zwischen

Christen u. Juden nach dem Zeugnis A.s: G. Wiessner (Hrsg.), Erkenntnisse u. Meinungen 1 = GöttOrForsch 1, 3 (1973) 83/107. – F. M. Esteves Pereira, Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis: Orientalische Studien, Festschr. Th. Nöldeke 2 (1906) 877/92, demonstr. 5 aeth. – J. M. Fiey, Notule de littérature syriaque. La démonstration XIV d'A.: Muséon 81 (1968) 449/54. – G. Garitte, L'entretien VI d'A. en géorgien: Bedi Kartlisa 17/18 (1964) 82/7. – A. Guillaumont, Un midrash d'Exode 4, 24–26 chez A. et Ephrem de Nisibe: A tribute to A. Vööbus (Chicago 1977) 89/94. – M. J. Higgins, A.' dates for Persian persecution: ByzZs 44 (1951) 265/71. – T. Jansma, A.s Demonstration VII §§ 18 and 20. Some observations on the discourse on penance: ParolOr 5 (1974) 21/48. – A. F. J. Klijn, Doop en ongehuwede staat bij A.: NederlTheolTijdschr 14 (1959/60) 29/37; Die Wörter ‚Stein' u. ‚Felsen' in der syr. Übersetzung des NT: ZNW 50 (1959) 99/106. – G. Lafontaine, Pour une nouvelle édition de la version arménienne des ‚Démonstrations' d'A.: Bozmavep 133 (1975) 365/75; La version arménienne des œuvres d'A. le Syrien 1/3 = CSCO 382f. 405f. 423f/Arm. 7/12 (Louvain 1977/80), ersetzt die Ausgabe von Antonelli (o. Sp. 498). – R. Murray, The rock and the house on the rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of A. and Ephrem: OrChristPer 30 (1964) 315/62 bzw. ders., Symbols of church and kingdom² (Cambridge 1977) 205/38. – P. Nagel, Zum Problem der ‚Bundessöhne' bei A.: ForschFortschr 36 (1962) 152/4. – G. Nedungatt, The authenticity of A.s synodal letter: OrChristPer 46 (1980) 62/88. – J. Neusner, A. and Judaism. The Christian-Jewish argument in 4th cent. Iran = StudPostBibl 19 (Leiden 1971); The Jewish-Christian argument in 4th cent. Iran. A. on circumcision, the sabbath and the dietary laws: JournEcumStud 7 (1970) 282/98; A. on celibacy: Judaism 28 (1972) 117/29. – J. Oudellette, A., Qumrân et les Qaraïtes: J. Neusner, History of the Mishnaic law of purities 15 (Leiden 1976) 163/83; Sens et portée de l'argument scripturaire chez A.: Tribute Vööbus aO. 191/202. – R. J. Owens, The Genesis and Exodus citations of A. the Persian Sage (Leiden 1983). – F. S. Pericoli Ridolfini, Note sull'antropologia e sull'escatologia del ‚Sapiente Persiano': StudRicOrCrist 1, 1 (1978) 5/17; 1, 2 (1978) 5/16; Battesimo e penitenza negli scritti del ‚Sapiente Persiano': S. Felici (Hrsg.), Catechesi battesimale e riconciliazione dei padri del IV secolo (Roma 1984) 119/29; Problema trinitario e problema cristologico nelle ‚Dimostrazioni' del ‚Sapiente Persiano': StudRicOrCrist 2, 2 (1979) 99/125; I sacramenti negli scritti del ‚Sapiente Persiano': ebd. 2, 3 (1979) 157/71. – M.-J. Pierre, L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan: ProchOrChrét 32 (1982) 233/62; 33 (1983) 104/42. – J.-M. Sauget, Entretiens d'A. en arabe sous le nom d'Ephrem: Muséon 92 (1979) 61/9. – A. van Selms, Een kanttekening bij het artikel van A. F. J. Klijn: NederlTheolTijdschr 14 (1959/60) 237/9. – W. Strothmann, Jesus-Sirach-Zitate bei A., Ephrem u. im Liber Graduum: Tribute Vööbus aO. 153/8. – R. Terzoli, Âme et esprit chez A.: ParolOr 3 (1972) 105/18. – A. Vogel, Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien A.s, Diss. Rom (Hof 1966). – A. Vogl, Die Scheolvorstellungen A.s: OstkirchlStud 27 (1978) 46/8.

Aponius.

A. Person u. Werk. I. Name u. Leben. a. Name. A., Verfasser eines lat. Kommentars zum Hohenlied (nach Cod. Sessor. 12 u. Beda in Cant. 4 [PL 91, 1162] Apponius [vgl. Witte 6]), ist wohl nicht mit den gleichnamigen Personen der röm. gens A. verwandt (zu diesen P. v. Rohden, Art. Aponius: PW 2, 1 [1895] 172f; E. Groag: PW Suppl. 6 [1935] 9; R. Hanslik: ebd. 12 [1970] 90; zu Aponus bei Patavium Ch. Hülsen, Art. Aponus: PW 2, 1 [1895] 173; M. Bonaria: PW Suppl. 10 [1965] 25f). Witte (7. 77f) erwägt diese Möglichkeit, denkt aber eher an syrischen Ursprung des Namens.

b. Leben. Über das Leben des A. lassen sich nur aus seinem Werk Aufschlüsse gewinnen. A. hat die Hoheliedübersetzung des Hieronymus vJ. 398 verwendet (vgl. Witte 21). Der terminus ante quem ergibt sich durch seine Nennung bei Beda (s. o.; vgl. Witte 9). Aufgrund der Bemerkungen des A. über die Apokalypse (in Cant. 12 [PL Suppl. 1, 1011]; vgl. Witte 22) u. seiner Stellung zum Heidentum ist eine Abfassungszeit um 405/15 wahrscheinlich (ebd.). Auch die von A. genannten Häretiker, unter denen Nestorios u. Eutyches fehlen, passen in diese Zeit (in Cant. 2 [829/31]; vgl. Witte 8). E. Dekkers/Ae. Gaar denken eher an einen Iren des 7. Jh. (Clavis PL² nr. 194).

Die Muttersprache des A. war nicht Latein (Witte 28. 77; Ohly 51; Moricca 997), obwohl er das Latein als patria lingua bezeichnet (in Cant. 7f [921. 945]; vgl. Witte 28). Die ebd. 29/31 als Mängel bezeichneten Eigentümlichkeiten seiner Sprache u. seines Stils, Neubildungen, Vorliebe für Gerundiva u. griechische Wörter, sind allerdings für diese Zeit nicht so ungewöhnlich u. finden sich auch bei anderen Schriftstellern. Auch der Ausdruck rusticitas linguae (in Cant. 12 [1028]) ist nicht mit Witte (29) als Bekenntnis schlechten Lateins zu werten, sondern Ausdruck seiner Demut gegenüber dem Text der Hl. Schrift (vgl. A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 756; K. Thraede, Zu Ursprung u. Geschichte der christl.-lat. Poesie 3: JbAC 6 [1963] 106; H. Bruhn, Specimen vocabularii rhetorici, Diss. Marburg [1911] 7. 21f). Da A. gewisses Interesse an Vorgängen im Osten, bes. in Syrien, zeigt, hat man ihn für einen Syrer gehalten (Witte 77). Vielleicht war er ursprünglich syrischer Jude, da er dem Verhältnis des Judentums zum Christentum in seinen Darlegungen breiten Raum gibt (ebd. 64/8; Ohly 51). Er hat Kenntnis des Hebräischen (Bardenhewer 4, 429) u. der jüd. Bibelexegese (Ohly 51). An vielen Stellen äußert er sich positiv über das Judentum (vgl. Witte 64/6), doch es gibt auch weniger günstige Aussagen (etwa in Cant. 4 [871]: perfidia Iudaeorum). Nirgendwo aber bezeichnet sich A. ausdrücklich als ehemaligen Anhänger dieses Glaubens. Der Kommentar wurde im Westen verfaßt, wahrscheinlich in Rom, da er diese Stadt nicht nur erwähnt (Witte 28), sondern auch dem röm. Klerus in seiner allegorischen Deutung eine besondere Rolle zuerkennt (in Cant. 10 [986]; vgl. Witte 28; Bardenhewer 4, 601f; Ohly 51): er betont den Primat der röm. Kirche; die Apostel u. ihre Nachfolger sind vicarii Christi (in Cant. 12 [1014]; vgl. 8 [941]), unter ihnen nimmt Petrus eine bevorzugte Stellung ein (ebd. 2 [828] mit Hinweis auf Joh. 21, 17; s. auch Bardenhewer 4, 601f; vgl. Harnack 43/6; Maccarone).

II. Der Hohelied-Kommentar. a. Titel, Überlieferung, Ausgaben. Beda in Cant. 4 (PL 91, 1162) nennt das Werk In Canticum Canticorum commentarius, so auch die Ausgabe von J. Faber (1538) u. der ThesLL; H. Bottino/J. Martini nennen es nach dem Cod. Sessor. 12 In Canticum Canticorum explanatio, so auch A. Mai (Witte 1f). Die Einteilung in zwölf Bücher stammt möglicherweise von A. selbst (ebd. 4). Gewidmet ist die Schrift einem Presbyter Armenius, über dessen Person sonst nichts bekannt ist (ebd. 7). Zur hsl. Überlieferung, vor allem zum Sessorianus, vgl. Witte 2f; Clavis PL² nr. 194; Bellet 29f; Vaccari 725; zu den Exzerpten des Angelomus s. Ohly 78/85; zum Auszug des Lukas v. Mont Cornillon (12. Jh.) Witte 2; Ohly 215. Zu den älteren, unvollständigen Ausgaben von Faber u. Mai s. Witte 1f; Vaccari 725. Die bisher einzige vollständige Ausgabe erfolgte durch H. Bottino u. J. Martini (Romae 1843; nachgedruckt: PL Suppl. 1, 799/1031); eine kritische Ausgabe fehlt (vgl. Ohly 51).

b. Bedeutung in der Tradition der Hohelied-Auslegung. A. wird eine gewisse Eigenständigkeit u. Originalität seiner theologischen Gedanken zugebilligt werden müssen. Zu seiner Stellung in Trinitätslehre u. Christologie vgl. Witte 49f. Die Schrifterklärung des A. ist in der Hauptsache allegorisch; er deutet die Brautschaft des Hohenlieds als das Verhältnis Christi zur Kirche oder Gottes zur einzelnen Menschenseele, als dritte Deutung nennt er die Liebe der Seele Christi zum Logos Gottes (ebd. 80f). In dieser letzten Deutung sieht Ohly (52) die eigenste Leistung des A. (Bardenhewer 4, 602; vgl. Riedel 58/61). Eine Deutung des Hohenlieds als Liebesverhältnis zwischen Gott u. dem Volk Israel findet sich in der jüd. Auslegung (Targum; Riedel 11. 25). Neben dem allegorischen Schriftsinn sieht A. auch den historischen (in Cant. 3 [840f]; Riedel 46. 48) u. den moralischen, d. h. die für das sittlich-religiöse Verhalten wichtige Bedeutung einer Schriftstelle (Witte 83). Berührungen des A. mit Origenes sind deutlich (ebd. 89/91). Spuren seiner Wirkung zeigen sich bei Beda, Gregor d. Gr. u. Angelomus (s. o. 507); bis ins MA ist er benutzt worden (Ohly 51/3).

B. Verhältnis zur nichtchristl. Antike. Der Wissenschaft u. Philosophie weist A. gegenüber der christl. Lehre eine untergeordnete Funktion zu. Die sapientia mundi wird der doctrina Christiana gegenübergestellt (in Cant. 4. 12 [863. 867. 874. 1028]).

I. Wissenschaft. Menschliches Wissen ist zwar nach A. grundsätzlich wenig wertvoll, trotzdem finde man darin mitunter auch Kostbares, wie *Gold im Schmutz oder *Edelsteine im Müllhaufen (ebd. 9 [954]; vgl. Laistner 49. 51; ähnliche Vergleiche nach Ex. 3, 22 u. 11, 2 bei H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 357f; ders., Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 391). Vor allem die Geometrie u. Arithmetik sowie die Dialektik gelten A. als keineswegs

zu verachtende Disziplinen (in Cant. 9 [954]; zur Wertschätzung der Geometrie s. Fuchs, Enkyklios Paideia aO. 392; dieselben Disziplinen läßt auch Claud. Mam. anim. 1, 25 [CSEL 11, 87] gelten). A. ist selbst mit mathematischen Problemen vertraut u. schließt an Zahlenangaben des Hohenliedes Erklärungen nach pythagoreischem Muster an (so in Cant. 6 [898f] zur Zahl 1000; 9 [955] zu den 60 Königinnen u. 80 Konkubinen; ebd. [957] zur Jordantaufe [unter Berufung auf Lc. 3, 21 als Epiphanie, vgl. Usener, Weihnachtsf. 40]; in Cant. 12 [1020] zur Zahl 200 u. ebd. [1021] zum Zahlzeichen X). – A. ist mit der Medizin vertraut (ebd. [1025]). Von seiner Belesenheit in der Grammatik zeugen Etymologien nach stoischem Muster (5 [889]: ferculum a ferendo, 9 [957]: rex a regendo). Unter Berufung auf die ‚physiologi' deutet A. Charakterzüge der Tiere allegorisch. Er spricht von der Keuschheit u. Monogamie der Turteltauben (4 [869]; vgl. Ael. nat. an. 3, 5; Steier, Art. Taube: PW 4A, 2 [1932] 2489), er deutet Eigenschaften der Ziegen u. Hirsche (in Cant. 4 [861f]; vgl. Witte 33; W. Richter, Art. Ziege: PW 10A [1972] 398/433). Die Füchse gelten als Sinnbild der Häretiker (in Cant. 4 [874]; hierin folgt A. dem Hippolyt; vgl. Riedel 51; E. Diez/J. Bauer, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 176: der Fuchs als Symbol des Bösen; vgl. Physiol. 15 [59 Sbordone]). Die Mandragora kennt er als menschengestaltige Wurzel von großer Heilkraft (in Cant. 11 [990]; vgl. Corp. Gloss. 3, 585, 1; Steier, Art. Mandragoras: PW 14, 1 [1928] 1035). Während die ersten christl. Erklärer des Hohenliedes zur allegorischen Deutung der Tiere meist Bibelstellen heranzogen, um die Hl. Schrift aus sich selbst zu erklären, verwendete man später den Physiologus; vielleicht hat ihn schon Hippolyt benutzt (vgl. Riedel 51).

II. Philosophie. Das Kriterium, nach dem A. die antike Philosophie beurteilt, ist ihre Übereinstimmung mit der christl. Lehre u. bes. die Frage des Monotheismus. An zwei Stellen spricht er ausführlich über Vertreter der antiken Philosophie (in Cant. 4f [860/2. 882/4] zu Cant. 2, 7; 3, 5). Die Ziegen u. Hirsche des hl. Textes versinnbildlichen nach A. bestimmte philosophische Richtungen: die Ziegen jene, die gewohnt sind, über die Berge der Philosophie zu laufen (zum Bild des Philosophenberges vgl. Aug. beat. vit. 1, 3). Die Hirsche stellen jene Philosophen dar, die in ihrer eigenen Lehre einen einzigen, unsichtbaren, unermeßlichen Gott gelehrt haben, den Schöpfer aller Dinge, der die ganze Welt allenthalben erfüllt (in Cant. 4 [861]). Als solche Philosophen, qui unum Deum immensum docuerunt, bezeichnet er wenig später die Stoiker u. Platoniker. Zu Cant. 3, 5 wird dieser Vergleich wieder aufgenommen: die Platoniker glichen den Ziegen, sie lehrten incorporeum Deum, rerum omnium conditorem, beatum, beatificum, optimum, nihil indigentem, ipsum conferentem cuncta, caelestem, invictum, innominabilem, cuius natura nulli, nisi sibi sit cognita (in Cant. 5 [882]). Damit referiert er fast wörtlich Apul. Plat. 1, 5 (vgl. W. Ehlers, Art. innominabilis: ThesLL 7, 1710). Christlich scheint die Wendung nulli . . . cognita, während es bei Apuleius heißt: cuius naturam invenire difficile est. Der Stoiker wiederum gleiche den Hirschen, pronuntians (scil. mundum) in rotunditate perfectum, Deique omnipotentis providentia terminatum; cuius mens per elementorum corpus infusa sic operetur universa gignendo, ut perpetuus cursus indefessae molis agitetur (in Cant. 5 [883]; zur Begrenztheit u. Kugelgestalt der Erde Diog. L. 7, 140; Strab. 2, 94; Posidon.: FGrHist 87 F 28; Cic. nat. deor. 1, 23; Lact. opif. m. 8, 4f [vgl. I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1172]; die Vorstellung der mens Dei mundo infusa geht auf Vergil zurück: ecl. 3, 60 u. Aen. 6, 725f: totamque infusa per artus mens agitat molem; vgl. Paneg. Lat. 3 [11], 14, 2f; Diog. L. 8, 28; Carm. de pond. 5 [5, 72 Bährens]; Aug. mor. eccl. 1, 22, 41; Boeth. trin. 4, 71; Hieron. in Jes. 57, 16 [CCL 73A, 655] identifiziert den Geist Gottes mit dem Geist, quo omnis mundus inspiratur et regitur, den der Dichter iuxta Stoicos beschrieben habe, dazu zitiert er Verg. Aen. 6, 724/7). Diese stoische Lehre stimme mit der Hl. Schrift überein (gemeint ist Jer. 23, 24). Vorausgeschickt wird, daß die Seelen der Menschen reinen oder unreinen Tieren glichen (in Cant. 4 [860]). Ziegen u. Hirsche zählten aber nicht zu den unreinen Tieren (5 [882f]; wohl Erklärung zu Lev. 1, 3; 11, 1/8). Wie Ziege u. Hirsch nicht unrein sind, sei auch eine derartige Philosophie nicht unrein, im Gegensatz zu anderen Philosophen. Diese werden zwar nicht mit Namen genannt, gemeint sind aber die Kyniker. – Ihnen sei zugleich das Leben u. der Name des Hundes zuteilgeworden, da sie die Lust als das höchste Gut betrachteten u. nichts Natürliches für schändlich hielten (in Cant. 4 [861]). Hinsichtlich ihres Lebens u. ihrer Lehre glichen sie

wilden Tieren, Hunden u. Schweinen, da sie lehrten, die Lust sei das höchste Gut (5 [883]). Der Vorwurf des unsittlichen Lebenswandels folgt aus der ἀναίδεια der Kyniker (Diog. L. 6, 69; Lucian. vit. auct. 17; Dio Chrys. or. 9, 7; vgl. Zeller 2, 322). Der Vorwurf des Hedonismus muß nicht Verwechslung mit der epikureischen Lehre sein (so Witte 33), gab es doch den hedonisch gefärbten Kynismus des Bion (Ueberweg 433; auch Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 270 [PG 37, 699] hebt das hedonische Moment des Kynismus hervor). Die beiden Stellen, an denen A. den Vergleich der Ziegen u. Hirsche mit einzelnen Philosophen ausführt, scheinen parallel: Lob der Platoniker u. Stoiker, Tadel der Kyniker. Nun bemerkt aber A. an der zweiten Stelle ausdrücklich, die Wiederholung eines Verses im Hohenlied ziele auf jeweils verschiedene Personen (in Cant. 5 [881]); nach der Darbietung des Vergleiches erklärt er, an der ersten Stelle seien mit den Vertretern der richtigen Philosophie Thales u. Pherekydes gemeint gewesen, zu deren Lehrmeinungen er noch einiges mitteilt (ebd. [883f]). Wenn diese Textstelle von A. stammt, muß demnach die Erwähnung der Platoniker u. Stoiker an der ersten Stelle (4 [861]) eine Interpolation späterer Zeit sein. Was A. an der ersten Stelle über die Philosophie sagt, muß sich ursprünglich auf Thales u. Pherekydes bezogen haben (ebd. [860f]: non multos, sed unum Deum invisibilem, immensum, inaestimabilem, omniumque Creatorem, totum ubique mundum implentem confessi sunt; vgl. 5 [883]: Thales ... initium omnium rerum aquam ... pronuntiavit, et inde omnia facta subsistere ab inviso et magno. causam vero motus aquae spiritum insidentem confirmat; ... suspicatus est unum rerum omnium Creatorem). Die Frage wird erst nach Erstellung eines kritischen Textes u. Sichtung der Exzerpte zu lösen sein. Über Thales sagt A. weiter, er habe das Wasser zum Urgrund aller Dinge erklärt (vgl. Cic. nat. deor. 1, 25 = VS[8] 11 A 23 u. Cic. ac. 2, 118; nat. deor. aO. zitiert bei Min. Fel. Oct. 19, 4 u. Lact. inst. 1, 5, 16; vgl. Eus. praep. ev. 1, 8, 22b; Tert. adv. Marc. 1, 13; Hippol. ref. 1, 1). Er habe die Geometrie eingeführt (vgl. Procl. in Eucl. 157, 10 Friedl. = VS[8] 11 A 20; Apul. flor. 18 [37 Helm] = VS[8] 11 A 19). Pherekydes habe als erster die Seele des Menschen für unsterblich erklärt (vgl. Cic. Tusc. 1, 38) u. geglaubt, eine Seele sei dem Menschen vom Himmel gegeben, die andere stamme von der Erde (s. K. v. Fritz, Art. Pherecydes [Mythograph]: PW 19, 2 [1938] 2032). Zu erwägen ist, ob nicht A. bei der Zuschreibung des strikten Monotheismus an die genannten Philosophen von neuplatonischen Vorstellungen beeinflußt ist (s. Ueberweg 602 zu Plotin). Allerdings wirken die Nachrichten des A. über die antike Philosophie insgesamt, als ob sie einem Florilegium entnommen wären (dies läßt sich im Falle der Benutzung von Apul. Plat. 1, 5 [s. o. Sp. 510] nachweisen; s. auch Courcelle 128). Das Urteil Wittes (31), A. zeige sich über die antike Philosophie gut unterrichtet u. verstehe es, die einzelnen Systeme treffend mit wenigen Worten zu charakterisieren, bedarf insofern einer Korrektur.

III. Das ‚Liviusfragment'. Rom u. Angelegenheiten des röm. Reiches werden von A. mehrfach erwähnt (ebd. 23). Einmal nennt er Livius als Quelle einer geschichtlichen Nachricht (in Cant. 12 [1016]). Die Stelle ist unter die Liviusfragmente aufgenommen worden u. soll dem 135. Buch entstammen (frg. 64 Weissenborn/Müller; in der Ausgabe von P. Jal [Paris 1979] 232 nr. 65 unter den fragmenta incertae sedis; vgl. den ausführlichen Kommentar ebd. 295/300). Das Zitat fällt anläßlich der Erklärung von Cant. 8, 10, Christus habe durch sein Erscheinen der Welt Frieden (Vulg.: pax) gebracht (in Cant. 12 [1014]). Dieser Friede könne nicht der sein, den die Heiligen im Jenseits genießen, er sei vielmehr die Versöhnung zwischen Gott u. Mensch (ebd. [1015]). A. scheidet nicht zwischen Geburt u. Kreuzestod, spricht aber zweimal ausdrücklich von der Geburt. Seitdem dieser Friede der Welt erschienen sei, herrsche auch politischer Friede (ebd. [1016]). Am Tage der Erscheinung Christi habe Augustus nach seiner Rückkehr aus Britannien einen allgemeinen Weltfrieden verkündet: In cuius apparitionis die, quod Epiphania appellatur, Caesar Augustus in spectaculis, sicut Livius narrat, Romano populo nuntiat regressus a Britannia insula, totum orbem terrarum tam bello quam amicitiis, Romano imperio pacis abundantia subditum (ebd. [1016]). Augustus hat eine britannische Expedition geplant, aber kaum durchgeführt (vgl. Cass. Dio 49, 38; 53, 22. 25; s. V. Gardthausen, Augustus u. seine Zeit [1891/1904] 1, 326; 2, 2, 644; gegen eine Expedition sprechen ausdrücklich Tac. Agr. 13 u. Suet. vit. Claud. 17). Will man das Zitat für Livius retten, muß man annehmen, er habe mit der öffentlichen Propaganda unter Au-

gustus ein weitaus bescheideneres militärisches Unternehmen übertrieben (Mommsen, Augustus 182; Reed 777. 779; aus Res gest. div. Aug. 32 u. Strab. 4, 5, 3 wissen wir, daß Augustus in Gallien britannische Fürsten empfing u. Streitigkeiten schlichtete). Zu den Stellen Serv. georg. 3, 25. 32, die als Parallelen zu A. genannt werden, s. Meyer 113/6. Auf einen wichtigen Punkt hat Reed (783) aufmerksam gemacht: A. betone die Verbindung der Geburt Christi mit der allgemeinen Friedensverkündigung durch Augustus, gerade dafür komme Livius als Quelle nicht in Frage. Neben der ausdrücklichen Berufung auf Livius heißt es bei A. einige Zeilen weiter: antiquitatum historiis edocemur, u. in Cant. 10 [974] wird offenbar dieselbe Quelle zitiert: quoniam praeliorum historiae docent, in Christi apparitione cessasse crudelia gentium bella (vgl. PsAug. serm. 121, 3 [PL 39, 1988]: cesset omnis infirmitas; hodie Salvator apparuit. cessent bella, desinant lites; hodie pax vera de coelo descendit). Eine Parallele bietet Hieron. in Jes. 2, 4 (CCL 73, 30): veteres revolvamus historias et inveniemus usque ad vicesimum octavum annum Caesaris Augusti, cuius quadragesimo primo anno Christus natus est in Iudaea, in toto orbe terrarum fuisse discordiam ... orto autem Domino Salvatore ... tunc omnia bella cessaverunt (vgl. Eus. praep. ev. 1, 4). Neben dem Psalmzitat (71, 7: abundantia pacis, bei Hieron. multitudo pacis; die Worte stehen bei A. innerhalb des Liviuszitates; vgl. Jal aO. 297) findet sich sowohl bei A. als auch bei Hieronymus im Zusammenhang das Zitat Lc. 2, 14: Gloria in excelsis ...; Quelle für Hieronymus wird Tert. adv. Iud. 8, 10f gewesen sein, der aber den Geburtstag Christi noch nicht mit dem Weltfrieden verbindet (Hieron. chron. zJ. 3 vC. [GCS Eus. 7, 169] nennt Tertullian als Quelle). Diese Verbindung findet Hieronymus bei Orig. in Lc. hom. 13 (GCS Orig. 9, 78f). Ein weiterer Hinweis ergibt sich durch eine Stelle bei Orosius (hist. 6, 22, 1. 5; vgl. Reed 781), in der die dritte Schließung des Janusbogens u. der darauf folgende allgemeine Weltfriede mit Christi Geburt verbunden werden. Schon die Schließung des Janusbogens 29 vC. hat Orosius als Vorzeichen der Geburt Christi gewertet (hist. 6, 20, 1/3. 8). Wie A. (in Cant. 12 [1015]) u. Hieron. (in Jes. aO.) zitiert Orosius Lc. 2, 14 (hist. 6, 22, 5; vgl. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 906; E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 473/7). Reed (783) nahm an, Orosius u. A. habe eine gemeinsame Quelle vorgelegen, diese sei eine christl. Bearbeitung der Epitome des Livius gewesen. Diese Quelle hat aber schwerlich die Nachricht von der Britannienexpedition enthalten; denn Orosius (hist. 7, 6, 9f) zitiert Suetons Nachricht, zwischen Caesar u. Claudius habe kein Römer die Insel betreten, was gegen Reeds Annahme spricht. Die Echtheit des Liviuszitates bleibt jedenfalls äußerst ungewiß.

B. Altaner/A. Stuiber, Patrol.[8] (1978) 457. – Bardenhewer 4 (1924) 429. 602f. – P. Bellet, La forma homilética del commentario de Aponio al Cantar de los Cantares: EstBibl 12 (1953) 29/38. – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore[2] (Paris 1948) 128f. – A. Harnack, Vicarii Christi vel Dei bei A.: Festschr. H. Delbrück (1908) 37/46. – B. Jaspert, ‚Stellvertreter Christi' bei A., einem unbekannten Magister u. Benedikt v. Nursia: ZThK 71 (1974) 296/302. – M. L. W. Laistner, The christian attitude to pagan literature: History 20 (1953) 49/54. – M. Maccarone, Vicarius Christi: Lateranum NS 18 (1952) 1/4. – H. D. Meyer, Ein Liviusfragment bei A.?: Historia 10 (1961) 110/6. – Th. E. Mommsen, A. and Orosius on the significance of the epiphany: Late classical and medieval studies, Festschr. A. M. Friend, Jr. (Princeton 1955) 96/111; Augustus and Britain. A fragment from Livy?: AmJournPhilol 75 (1954) 175/83. – U. Moricca, Storia della letteratura latina cristiana 3,1 (Torino 1932) 997f. – F. Ohly, Hohelied-Studien = Schr. Wiss. Ges. Frankfurt/Main 1 (1958). – N. Reed, Three fragments of Livy concerning Britain: Latom 32 (1973) 766/86. – W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüd. Gemeinde u. der griech. Kirche (1898). – H. Riedlinger, Art. Ap(p)onius: LThK[2] 1 (1957) 771. – B. Studer, Scrittori dell'Italia fino a papa Leone I Magno: A. di Berardino (Hrsg.), Patrologia 3 (Torino 1978) 536f. – A. Vaccari, Notulae Patristicae 1. Apponii in Canticum Canticorum: Gregorianum 42 (1961) 725/7. – J. Witte, Der Kommentar des A. zum Hohelied, Diss. Erlangen (1903).

(1981) *Franz Witek.*

Apophoreton.

Apophoreta als Eulogien 521. IV. Apophoreton in der christl. Bildersprache 521.

A. Allgemein antik. I. Wort u. Bedeutung. Ἀποφόρητα heißen die *Geschenke, die den Teilnehmern eines Gastmahles gegeben werden, damit sie diese nach Hause mitnehmen. Naturgemäß sind dies vor allem Speisen vom Mahle, aber auch andere Geschenke, besonders dann, wenn außergewöhnlich kostbare A. verteilt werden sollen. A. sind auch die Speisen u. Geschenke, die der Gastgeber Leuten zusenden läßt, die beim Mahle nicht anwesend waren. Schließlich kann die Verbindung von A. u. Mahl außer acht gelassen werden, so daß A. alle Geschenke sind, die zugesandt werden, insbesondere Festgeschenke. Eine etwas abweichende Wortbedeutung verzeichnet Isidor, indem er unter den vasa escaria flache Obstschalen als apophoreta (-ae) bezeichnet (orig. 20, 4, 12; vgl. Gloss. 5, 615, 1f: apoforeta graece, latine scutella lata). – Die griech. Lexika führen für A. nur Athen. dipnos. 6, 229C an; dies ist auffällig, weil apophoretum im Lateinischen relativ häufig vorkommt. E. Schwartz u. R. H. Connolly glaubten daher, bei A. handle es sich trotz des griech. Wortes um einen ausgesprochen westl. oder sogar stadtröm. Brauch; denn Athenaeus schreibe ebenfalls in Rom (Schwartz 40; Connolly 158f). E. Peterson hat dagegen unter Hinweis auf den schlechten Zustand unserer griech. Lexikographie einige griech. Inschriften genannt, in denen A. vorkommt (103f). Der Brauch, den Gästen Geschenke mitzugeben, ist für den Osten u. den Westen ungefähr gleich häufig bezeugt; der Westen aber zeigt eine offensichtliche Vorliebe, dafür das Fremdwort A. zu verwenden. Im folgenden wird neben dem Wort A. auch die damit bezeichnete Sache behandelt, selbst wenn diese nicht A. genannt wird.

II. Apophoreton bei Mählern. In Inschriften aus Panamara (Karien) findet sich A. bei der Beschreibung von Festmählern für das Volk, bei denen ἀποφόρητα δεῖπνα verteilt werden (G. Deschamps/G. Cousin, Inscriptions du temple de Zeus Panamaros: BullCorrHell 15 [1891] 185 nr. 129, 13; 197 nr. 140, 33; vgl. ebd. 11 [1887] 375 nr. 1, 22f: ἀπιοῦσι τῆς εὐωχίας ἔδοσαν ἑκάστῳ δεῖπνον). Nach einem Volksschmaus erhalten alle Bürger als A. Fleisch u. Brot (G. Cousin, Inscriptions du sanctuaire de Zeus Panamaros: ebd. 28 [1904] 261 nr. 87, 6/9; diese Texte aus Panamara auch bei H. Oppermann, Zeus Panamaros = RGVV 19, 3 [1924] 78f). In der Inschrift IG 12, 7 nr. 515, 65 wird alles Vorgesetzte als ἀποφόρητα ἀπὸ τοῦ τρικλίνου angeboten. Bei der Regelung von Opfern findet sich oft eine Bestimmung darüber, ob die Anteile vom Opfer oder Opfermahl (μερίδες) an Ort u. Stelle verzehrt werden müssen oder mitgenommen werden können; dafür gibt es gelegentlich den Ausdruck ἀποφορά oder ἀποφέρειν (Ditt. Syll.[3] nr. 1025f; Ditt. Or. nr. 383, 170; vgl. F. Puttkammer, Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint, Diss. Königsberg [1912]). Hierher gehört wohl auch die Sitte, beim Tempelbesuch ein Weihbrot (ὑγίη = ὑγίεια, Gesundbrot) zu empfangen u. nach Hause mitzunehmen (Herond. mim. 4, 93) oder vom Opfer etwas als Heilmittel heimzubringen (ἀποφέρειν: Artemid. onir. 4, 22). – Es wird als fester Brauch berichtet, daß bei großen Gastmählern, bei Geburtstagsfeiern von Reichen, bei Triumphen u. öffentlichen Gedenktagen (vota) u. bei Hochzeitsmählern A. verteilt werden (Ambrosiast. in Eph. 3, 9; quaest. test. 123, 16; Ambr. exhort. virg. 1, 1; Schol. Iuvenal. 6, 202). Häufiger wird natürlich von A. berichtet, wenn in außergewöhnlichen Fällen besonders wertvolle Geschenke als A. verteilt wurden. Kleopatra gibt ihren Gästen die silbernen u. goldenen Tafelgeschirre als A. mit (Athen. dipnos. 6, 229C: ἀποφόρητα); bei einem anderen Gastmahl derselben Herrscherin u. bei einem mazedonischen Hochzeitsmahl weiß Athenaeus wieder von äußerst wertvollen Geschenken für die Gäste zu berichten, nennt sie aber nicht A. (ebd. 4, 147f. 128/30). Caligula schenkte bei einem Mahle einem Rennfahrer eine riesige Geldsumme ‚in apophoretis' (Suet. Cal. 55). Verus gab ein Mahl mit außerordentlich wertvollen Geschenken für seine Gäste, so daß Kosten von sechs Millionen Sesterzen entstanden (Hist. Aug. vit. Ver. 5, 2/5). Heliogabal verteilte kostbarste u. völlig wertlose Dinge als A. durch Verlosung (Hist. Aug. vit. Heliog. 21f). Trimalchio läßt im Verlaufe seines Gastmahls sogar dreimal A. anbieten: zuerst gibt es Schweinchen aus Kuchen, dann werden durch Verlosung kostbare u. wertlose Geschenke bunt gemischt verteilt, wobei ein Sklave albern-witzige Devisen der Lose rezitiert u. schließlich schenkt Trimalchio seinen Gästen goldene Kränze (Petron. sat. 40. 56. 60). Gewöhnlich wurden A. nur einmal u. zwar gegen Ende der Mahlzeit vor dem Dessert ausgeteilt (ebd. 60 gegen 65 mit den ‚matteae';

Zeno 2, 38: apophoreta, dann dulcia). – Weil zu einem Bankett A. gehören, werden sie auch in die Totengedächtnismähler übernommen u. gerne durch Stiftungen zur Verfügung gestellt; sie heißen meistens ‚sportulae‘, sind aber A., auch wenn diese Bezeichnung nicht überliefert ist (B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1 [1914] 74/7). – Die gastfreundliche Sitte der A. kann zu lästigen Mißbräuchen führen, wenn unbescheidene Gäste das, was von den vorgesetzten Speisen nicht verzehrt wird, unaufgefordert als A. betrachten u. zum Mitnehmen einpacken; sie tun das manchmal sogleich, wenn die Speisen vorgesetzt werden. Besonders Klienten, Parasiten u. andere Hungerleider sind versucht, sich so für den kommenden Tag zu versorgen. Der Schein einer Berechtigung bestand wohl darin, daß man die übriggebliebenen Speisen oft als A. mitgab. ‚Für morgen habe ich dich nicht eingeladen‘ sagt ein Gastgeber zu einem, der die ergatterten Speisen seinem hinter ihm stehenden Sklaven gibt, damit dieser sie in ein Tuch einpacke u. heimtrage (Martial. 2, 37; ein Tuch zum Heimtragen der Speisen auch Petron. sat. 60. 66; Lucian. conviv. 36). Ein anderer füllt sogar den Wein in eine Flasche, um ihn mit dem anderen Eingepackten heimzubringen; am anderen Tage aber verkauft er alles (Martial. 7, 20). Der Spott der Satiriker zeigt, wie weit verbreitet diese Unsitte gewesen sein muß (ebd. 3, 23; Lucian. conviv. 36; Nigrin. 25; Lucill.: Anth. Pal. 11, 205/7).

III. Apophoreton für Abwesende. Die Speisen, die ein Gastgeber von seinem Mahl an dabei nicht Anwesende schickt, sind ebenfalls eine Art von A., auch wenn zufällig diese Bezeichnung dafür nicht bezeugt ist. Speisen werden gesandt an einen Freund (Theophr. char. 17, 2); an einen treuen Sklaven (Herm. sim. 5, 2, 9; 5, 5, 3). Bei einem Opfermahl eines Vereins wird einem abwesenden Mitglied *Fleisch zugeschickt (Ditt. Syll.³ nr. 1044, 44). Die Juden, die ein *Fest feiern, sollen Anteile an Arme schicken, damit auch diese Mahl halten können (Neh. 8, 10. 12 [= 2 Esr. 8, 10. 12 Vulg.]); beim Purimfest hält man Gelage u. schickt sich Geschenke zu (Esth. 9, 19. 22; Joseph. ant. Iud. 11, 292). Ein Heide sendet Christen Wein u. Fleisch von seinem Opfer- u. Festmahl (Pass. Hesper. et Zoe [BHG³ nr. 746b] 9 [ed. P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 7 = StudTest 49 (Città del Vat. 1928) 75f]).

IV. Apophoreta als Festgeschenke. Für die Geschenke, die man anderen zuschickt, ohne daß eine Verbindung mit einem Mahl bestehen muß, wird die Bezeichnung A. mehrfach gebraucht. Das Saturnalienfest war ein beliebter Anlaß zur Verteilung von Geschenken (Suet. Aug. 75); Vespasian gab A. an den Saturnalien für die Männer, an den Matronalien (1. III.) für die Frauen (Suet. Vesp. 19). Martial hat das 14. Buch seiner Epigramme unter dem Titel ‚Apophoreta‘ zu den Saturnalien verfaßt; die erhaltenen 221 Disticha beziehen sich abwechselnd auf ein kostbares Geschenk eines Reichen u. ein wohlfeiles Geschenk eines Armen, die durch Verlosung verteilt werden sollen (Martial. 14, 1, 5; Verlosung auch Petron. sat. 56; Hist. Aug. vit. Heliog. 21f). Beamte versenden nach Abschluß von Spielen, die sie veranstaltet haben, A. (Symm. ep. 2, 81 [80]; 5, 56 [54]; 9, 119 [109]: apophoreticum). Auch die Juden versenden gerne Festgeschenke, selbst an Christen, denen die Annahme verboten wird (Conc. Laod. cn. 37; Can. apost. 70).

B. Christlich. I. Apophoreton bei Agapen. Wenn eine Agape in der Weise veranstaltet wird, daß ein begüterter Christ Gemeindemitglieder zu einem Gastmahl in sein Haus einlädt, dann können dabei wie bei einem profanen Mahl auch A. verteilt werden, insbesondere da es sich bei den Gästen meistens um Bedürftige handelt, so daß die A. hier zu einer Art von *Almosen werden. Bei der Agape (δεῖπνον κυριακόν), die Hippolyt beschreibt, wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß der Gastgeber A. anbietet. Hier findet sich zum ersten Mal in einer griech.-christl. Schrift der Ausdruck A., der sonst bei keinem weiteren griechischen Kirchenschriftsteller nachgewiesen werden konnte. Der Text ist nur durch Übersetzungen überliefert, aber in seinem Wortlaut gesichert durch die Bemerkung des lat. Übersetzers: quod dicitur graece apoforetum (Hippol. trad. apost. 26, 8 [47 Dix]; auch sonst hat der Übersetzer gelegentlich auf den griech. Wortlaut seiner Vorlage hingewiesen, zB. ebd. 23, 1 [40 D.]). Die sahidische Übersetzung hat A. durch μερίς ersetzt, was in der ägypt. Liturgie die Hostienpartikel bezeichnet (Peterson 97/9). Hippolyt gibt einen Teil seiner Anweisungen zur Agape mit dem Blick auf Sitten u. Unsitten profaner Mähler, bei denen etwa Trunkenheit oder ausgelassenes Wesen oft vorkamen. Der christl. Gastgeber dagegen soll durch solche Verstöße nicht vergrämt werden. Dann heißt es: Si communiter vero

omnibus oblatum fuerit (quod dicitur graece) apoforetum, accipite ab eo; si autem, ut omnes gustent, sufficienter gustate, ut et superet et, quibuscumque voluerit, qui vocavit vos, mittat tamquam de reliquiis sanctorum et gaudeat in fiducia (Hippol. trad. apost. 26, 8f [47 D.]). Diese in der lat. Übersetzung schwer verständlichen Anweisungen werden klarer, wenn wir sie in Verbindung bringen mit dem weitverbreiteten Mißbrauch, daß gierige Gäste unaufgefordert alles, was sie nicht aufzehren können, als A. mitnehmen möchten. Bei der *Armut der christl. Gäste besteht eine solche Gefahr natürlich in besonderem Maße. Hippolyts vorsorgliche Bestimmungen lauten in sinngemäßer Übersetzung: ‚Wenn aber insgesamt allen ein A. angeboten wird, nehmt es an; wenn aber (nur angeboten wird), daß alle essen, dann esset ausreichend, aber so, daß noch etwas übrig bleibt u. euer Gastgeber, wem er will, etwas zusenden kann von dem, was die Heiligen übrig gelassen haben, u. er sich freue in Zuversicht‘. Es dürfen also nur dann A. angenommen werden, wenn diese ausdrücklich allen angeboten werden; sonst soll man sich zwar satt essen, aber das Übrigbleibende nicht mitnehmen wollen, sondern dem Gastgeber zurücklassen, der selber für die Versendung dieser Speisen an abwesende Bedürftige sorgen wird. Nach antikem Sprachgebrauch wären auch diese Lebensmittel A.; sie werden bei Hippolyt aber nicht so bezeichnet. – Zur weiteren Verdeutlichung sei hingewiesen auf die Beschreibung von Witwenspeisungen, die nach Hippolyt auf zwei verschiedene Arten gehalten werden können: der reiche Gastgeber kann den Witwen in seinem Hause ein Mahl geben u. sie dann vor dem Dunkelwerden entlassen; er kann aber auch die Witwen zu sich bestellen, ihnen Speisen u. Wein austeilen u. sie dann sofort nach Hause schicken, wo sie nach Belieben von den erhaltenen Lebensmitteln essen können (Hippol. trad. apost. 27 [52f D.]). Es gibt für die Witwen also entweder ein Mahl ohne A. oder (ohne Mahl zuvor) nur eine Verteilung von Speisen, die als A. gelten dürfen. Diese Alternative ist aber nicht bei der Agape vorausgesetzt, bei der immer ein Mahl stattfindet, während A. nur nach Aufforderung mitgenommen werden dürfen (anders Hanssens 489/91). Schon vor Hippolyt werden wahrscheinlich A. erwähnt, wenn wir von Anteilen hören, die man zur Zeit Tertullians bei den Agapen vergibt (Tert. ieiun. 17, 4: partes). Die Gläubigen erhalten je einen Teil, die Vorsitzenden je zwei Teile. Da man kaum annehmen darf, daß die Vorsitzenden bei den Agapen gegenüber den Gläubigen das Doppelte verzehrt hätten, dürfte es sich um Anteile zum Mitnehmen, also richtige A., gehandelt haben. Auch die Didaskalie spricht von Anteilen bei Agapen, zu denen Reiche einladen; der *Bischof soll die Witwen dafür auswählen u. hinschicken. Je nach ihrem Rang sollen Bischof, Diakone u. auch Presbyter entsprechend viele Anteile erhalten, der Bischof selbst dann, wenn er nicht anwesend ist (Didasc. apost. 2, 28 [88/91 Connolly]). Die Synode v. Laodicea dagegen verbietet Klerus u. Volk bei Agapen Anteile (μέρη) nach Hause mitzunehmen (cn. 27; ein ähnliches Verbot gab die Synode von Seleukia-Ktesiphon [vJ. 410] cn. 8: J. B. Chabot, Synodicon orientale [Paris 1902] 25). Vermutlich wollten manche durch eigensüchtig beanspruchte A. Vorteile vor anderen haben, die sich mit einer Sättigung begnügen mußten. Wenn Totenmähler über den Kreis der Angehörigen hinauswachsend mit einer Armenspeisung verbunden wurden, konnten dabei auch A. verteilt werden; dafür dürften die brotgefüllten Körbe bestimmt gewesen sein, die sich auf Mahldarstellungen von Zömeterien u. Sarkophagen finden. Ein Fresko des Coemeterium Petri et Marcellini zeigt Arme, die mit Mappae versehen u. die Hände bittend erhoben zu einem Totenmahl kommen (Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 139f). Ein letztes Zeugnis für A. bei Agapen haben wir im Bericht des Paulinus über die Armenspeisung des Pammachius in der vatikanischen Petrusbasilika, bei der die Massen der Armen nach dem Mahle auch noch *Brot in Körben zum Mitnehmen erhielten (Paulin. Nol. ep. 13, 12).

II. Apophoreton u. Eucharistiefeier. Aus der antiken Sitte der A. lassen sich auch einige Bräuche besser verstehen, die bei der altchristl. Eucharistiefeier beobachtet werden. Da diese damals noch deutlicher als später die Gestalt eines Mahles zeigt, sind hier wie bei der Agape A. nichts Ungewöhnliches; natürlich sind neben dem Vorbild der A. auch noch andere Einflüsse wirksam. Eine Art von A. ist das eucharistische Brot, das den Gläubigen zum Schluß der Eucharistiefeier für die häusliche Kommunion mitgegeben wird (J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2^3 [1952] 447f). Wie ähnlich hier heidn. u. christl. Brauch sind, wird besonders klar bei einem Argument Zenos gegen Mischehen: der heidn.

Mann bringt etwas vom Opfer nach Hause, die christl. *Frau von der Eucharistie; wie leicht kann beides vermischt werden (Zeno 1, 5, 8; vgl. Dölger, ACh 5, 244). A. sind auch Brot u. Wein der Eucharistie, die Diakone den Mitgliedern der eigenen Gemeinde bringen, die wegen Krankheit oder Haft bei der Feier nicht anwesend sein können, aber doch an der Mahlgemeinschaft teilhaben sollen (Iustin. apol. 1, 65, 5: ἀποφέρουσι; 1, 67, 5). Die Mahl- u. Opfergemeinschaft zwischen örtlich getrennten Kultgemeinden der einen Kirche wird auch dadurch hergestellt, daß sie sich gegenseitig die Eucharistie übersenden, von Bischof zu Bischof oder vom bischöflichen Gesamtgottesdienst zur Eucharistiefeier von Presbytern, in Rom fermentum genannt (Eus. h. e. 5, 24, 15; Conc. Laod. cn. 14; Innocent. I ep. 25, 8 [PL 20, 556B]; Lib. pont. 1, 168. 216 Duchesne; Jungmann). Es setzt sich jedoch immer stärker das Bestreben durch, die Versendung des eucharistischen Brotes einzuschränken, indem man die Entfernung u. die Häufigkeit begrenzt, so daß man die Eucharistie nur noch an wenigen Festtagen versendet; sie wird so zu einem Festgeschenk. Noch tiefgreifender ist der Ersatz des eucharistischen Brotes durch Eulogienbrot, das man sich ohne Bedenken zusenden kann (vgl. Conc. Laod. cn. 14). Wahrscheinlich ist auch die Verteilung von *Eulogien am Schluß der Eucharistiefeier ein Ersatz für das früher den Gläubigen als A. mitgegebene eucharistische Brot.

III. Apophoreta als Eulogien. Eulogienbrot, das man als Ersatz des eucharistischen Brotes versendet, ist bereits erwähnt worden. Zu den die verschiedensten Dinge umfassenden altchristl. Eulogien gehören auch die Geschenke, die man sich zusendet u. die daher als A. gelten müssen, insbesondere Festgeschenke (Dölger, Ichth. 5, 358/62). Freilich werden sie nur selten A. genannt. *Ambrosius war nach Bologna zu einer Märtyrertranslation eingeladen worden u. bringt davon als A. Reliquien nach Mailand mit (exhort. virg. 1, 1). *Augustinus bedankt sich für ein Geschenk, das ihm anläßlich einer Jungfrauenverschleierung als A. zugesandt worden war (ep. 150: velationis apophoretum). Paulinus schickt an Severus ein Brot als Eulogie u. eine Schüssel aus Buchsbaumholz als A. (ep. 5, 21).

IV. Apophoreton in der christl. Bildersprache. Teilweise im wörtlichen, teilweise im übertragenen Sinn bezeichnet Ambrosius Märtyrerreliquien als A.: beim Triumph von Herrschern gebe es A.; so seien auch die Märtyrerreliquien A. vom Triumphe Christi (exhort. virg. 1, 1). Besonders gerne gebraucht der sog. **Ambrosiaster A. im bildlichen Sinn für die Heilsgüter, die Christus seinen Gläubigen als A. geschenkt hat. Wie die Reichen bei ihren Geburtstagsfeiern den Eingeladenen ausgesuchte A. gäben, so habe auch der Erlöser zu Beginn seiner Herrschaft die Sohnesannahme als Geschenk gegeben (quaest. test. 123, 16). Die zum *Evangelium Eingeladenen erhalten doppelte A., nämlich die Sündenvergebung u. die Gottessohnschaft (in Rom. 1, 1; in Eph. 3, 9; 3, 11f). Zeno v. Verona schildert ein geistliches Gastmahl, zu dem Gestalten des Alten u. Neuen Testamentes ihnen eigentümliche Speisen auftragen; der Zöllner Zachaeus verteilt dabei vierfache A.; dann wird das Mahl beendet, indem Christus selber das Dessert (dulcia) bringt (Zeno 2, 38).

Blümner, Röm. Priv. 419. – R. H. Connolly, The socalled Egyptian church order and derived documents (Cambridge 1916) 158f. – J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte = OrChristAnal 155 (Roma 1959) 489/91. – J. A. Jungmann, Fermentum: Colligere fragmenta, Festschr. A. Dold (1952) 185/90. – G. Lehnert, Art. Apophoretus: ThessLL 2, 250f. – A. Mau, Art. A.: PW 2, 1 (1895) 174. – Ch. Morel, Art. A.: DarS 1, 1 (1877) 321f. – E. Peterson, ΜΕΡΙΣ, Hostienpartikel u. Opferanteil: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 97/106. – L. Voelkl, A., Eulogie u. Fermentum als Ausdrucksformen der frühchristl. Communio: Miscellanea G. Belvederi = Collezione ‚Amici delle Catacombe' 23 (Città del Vaticano 1954) 391/414.

(1960) *Alfred Stuiber.*

Aquileia.

A. Nichtchristlich. I. Lage u. Geschichte der Stadt. a. Bis zum Ende der Republik. Das Gebiet, in dem A. iJ. 181 vC. gegründet wurde, bot besondere geographische u. politische Eigenheiten (Abb. 1): Es kann zwar als unmittelbare östl. Fortsetzung der Poebene, u. zwar deren venetischen Teils, angesehen werden u. ist ähnlich flach u. von zahlreichen Wasserläufen durchzogen, doch ist der Abschluß durch die Alpenkette unterschiedlich, weil deren östl. Bogen den niedrigsten u. am leichtesten übersteigbaren Teil darstellt. Auch die Halbinsel Istrien erscheint als ergänzender Teil des Gebietes, dessen Hauptort A. wurde; überdies nahmen die Gegenden im Nordosten der Alpen bis zur Donau u. in Richtung auf die Balkanhalbinsel unmittelbar am kulturellen Leben des Gebietes von A. teil. Die Stadt hatte seit vor- u. frühgeschichtlicher Zeit die bis in unsere Tage ausgeübte Aufgabe einer kulturellen Brücke zwischen dem nordöstl. Italien u. dem Balkan-Donau-Raum (vgl. Il territorio di A. nell'antichità = AntAltoAdr 15 [1979]). Diese Funktion, die eine kulturelle Gleichartigkeit im vollen Sinn des Wortes zwischen den Nachbargebieten diesseits u. jenseits der Alpen bewirkte, kam sehr deutlich am Ende der Bronzezeit u. in der frühen Eisenzeit zum Ausdruck, als es in der Ebene, aber auch im Isonzotal, eine stark von den Venetern beeinflußte Kultur gab. Ihr folgten ein Bruch u. auch eine deutliche Verringerung der Zeugnisse, beides wohl auf das gewaltsame (oder schwächende) Eindringen der Carni (aus keltischem Stamm) zurückzuführen, die aus dem nordöstl. Gebiet jenseits der Alpen kamen. – Die Gründung A.s, vom Senat iJ. 183 vC. angeordnet u. 181 verwirklicht (Liv. 39, 22, 6f; 40; F. Sartori, Galli transalpini transgressi in Venetiam [Liv. 39, 22, 6f]: AquilNostr 31 [1960] 1/40), gehörte zu einem Plan mit zwei Hauptzielen: 1) dem iJ. 186 begonnenen Eindringen der Galli transalpini entgegenzuwirken, das den Venetern schadete u. für die Ausdehnung Roms Nachteile brachte; 2) die als Seeräuber gefährlichen Istrier endgültig zu bezwingen, gegen die bereits iJ. 221/220 ein Feldzug unternommen worden war (Rossi 59/69). – Die Gründung der Kolonie wurde von einer Wirtschafts- u. Handelspolitik getragen, die eine spezialisierte u. ausgedehnte Landwirtschaft sowie ein gut gegliedertes Verbindungsnetz vorsah, das an vielbenutzte u. weitreichende Hauptstraßen Anschluß finden sollte, wie die ‚Bernsteinstraße' von der Adria zum Baltikum u. die West-Ost-Hauptachse, die in röm. Zeit mit günstigeren Verzweigungen versehen wurde (Abb. 1: Via Annia u. Via Postumia in der Poebene, Via Gemina u. eine weitere unbenennbare Straße nach Osten u. Nordosten; vgl. Bosio; A. Grilli, A. Il sistema viario Romano: AntAltoAdr 15 [1979] 223/58). – A., dessen Name vorlateinischen, wahrscheinlich keltischen Ursprungs ist, war die Stadt des Ἄκυλις (Name früheuropäisch), des schiffbaren Flusses, der A. mit der acht bis neun Meilen entfernten Adria verband u. in Richtung auf die so stark exponierte Ebene schützte. Die deductio (*Gründer) erfolgte in zwei Phasen: iJ. 181 vC. mit 3000 Soldaten u. entsprechender Zahl von Centurionen u. Reitern (Liv. 39, 55; 40, 34, 2), iJ. 169 mit weiteren 1500 Familien (ebd. 43, 17, 1); triumviri coloniae deducundae für die Kolonie lateinischen Rechts waren P. Cornelius Scipio Nasica, C. Flaminius u. L. Manlius Acidinus. – Feldzüge gegen die Istrier erfolgten in den J. 178/77 (M. Vulso u. M. Iunius Brutus; Claudius Pulcher) u. 129 (C. Sempronius Tuditanus, der einen Triumph de Iapudibus feierte [Fast. triumph.: 105 Degrassi]; von ihm heißt es auch: domuit Histros [Plin. n. h. 3, 129]). Im J. 115 feierte der Konsul M. Aemilius Scaurus einen Triumph de Gallis Carneis, also über jene Bevölkerung, die gegenüber der systematischen röm. Besiedlung die unmittelbare Unterschicht bildete u. die Alpentäler, aber auch Triest (Tergeste: Strab. 7, 5, 2), in Besitz hatte. Die Carni wurden von Oktavian iJ. 35 vC. unterworfen, der ihnen Tergeste zuwies (CIL 5, 532 = Dessau nr. 6680). – Zum Gebiet von A., das iJ. 89 vC. municipium wurde u. volle Stadtrechte erhielt (Liv. 40, 34, 2; A. Degrassi: MemAcLinc 11 [1963] 139/43; R. F. Rossi, La romanizzazione della Cisalpina: AntAltoAdr 4 [1973] 35/55), gehörten außer Triest, das municipium war u. dann Kolonie wurde (vielleicht seit 52 vC.), die beiden mit Caesar verbundenen municipia Iulium Carnicum (heute Zuglio), das schon im 1. Jh. vC. Kolonie war u. den Namen der Bevölkerung beiderseits der Alpen weiterführte, u. Forum Iuli (heute Cividale), das wahrscheinlich iJ. 49 vC. municipium wurde (gegründet 56 oder 50 vC.: L. Bosio, Lapis in capite decussatus. Un problema di topografia forogiuliese: MemStorForogiuliesi 46 [1965] 5/17; R. F. Rossi, Epigrafia romana di Cividale: AntAltoAdr 7

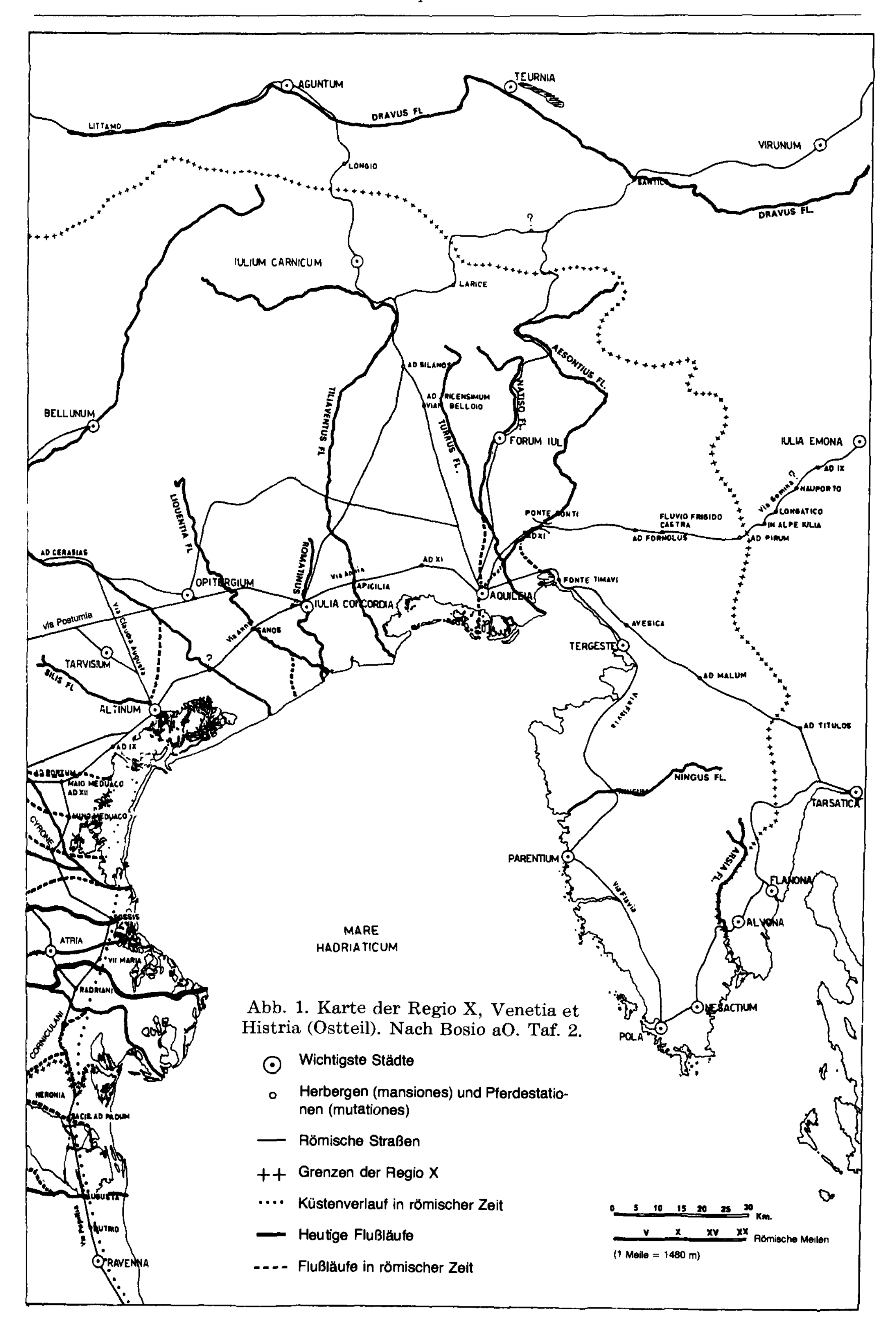


Abb. 1. Karte der Regio X, Venetia et Histria (Ostteil). Nach Bosio aO. Taf. 2.

- ⊙ Wichtigste Städte
- o Herbergen (mansiones) und Pferdestationen (mutationes)
- —— Römische Straßen
- ++ Grenzen der Regio X
- .... Küstenverlauf in römischer Zeit
- ▬ Heutige Flußläufe
- ---- Flußläufe in römischer Zeit

[1975] 23/40), außerdem weiter westlich Iulia Concordia (Erhebung zum municipium zwischen 42 u. 27 vC.) u. Parentium (Parenzo/Poreč) u. Pietas Iulia (Pola/Pula) in Istrien. Diesen Zentren entspricht eine Gebietsplanung (centuriatio), die noch heute gut im Gelände u. in der Stadtanlage erkennbar ist (Schmiedt). Außer in einigen Kulten (s. u. Sp. 529f) u. in der Kontinuität der Stadtbesiedlungen bewahrt das Gebiet von A. vorrömische Überlieferungen im wesentlichen in der Namensgebung, vor allem in den Endungen auf -acus/-icus (heute -acco/-icco), den keltischen Entsprechungen des lat. Eigenschaftssuffixes zur Anzeige der Zugehörigkeit (-anum), die eine Sprachgewohnheit bezeugen oder die Kraft des Bevölkerungssubstrates bei Einführung der für die röm. Kolonisierung typischen Gehöftnamen (Frau).

b. Kaiserzeit. Bei der Einteilung Italiens durch Augustus wurde das Gebiet von A., das spätere Friaul, Teil der regio decima, Venetia u. Histria. Die Ostgrenze bildete die Arsia, die in den Quarnero mündet (Abb. 1; Degrassi, Confine 84f). Im Westen erstreckte sich das Gebiet bis Brescia u. Cremona u. umfaßte damit Gebiete, in denen zwischen dem 1. Jh. vC. u. dem 1. Jh. nC. eine Kultur hohen Ranges blühte (Furius Bibaculus, Helvius Cinna, Catull, Vergil, Livius u. a.). Diese scheint A. nicht unmittelbar berührt zu haben, obwohl es Hauptort war (der Ort Forum Iuli, der zT. als Geburtsort des Cornelius Gallus angesehen wird [dagegen W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 938], ist nicht das heutige Cividale, sondern Fréjus; C. Corbato: AntAltoAdr 4 [1973] 76). – In augusteischer Zeit u. in den folgenden 150 Jahren erlebte das Gebiet von A. eine glückliche Periode: Der Donaulimes begünstigte die Entwicklung der Stadt von einer Festung zum Handelshafen; häufig weilten hier Kaiser u. ihre Familienangehörigen. Auf der Grundlage eines gut funktionierenden Straßennetzes u. einer Reihe von Häfen, die mehrheitlich in Istrien lagen, jedoch völlig vom großen Hafensystem A.s überragt wurden, zog das mit der erfolgreichen Landwirtschaft Venetiens (dazu Strab. 5, 1, 8/11; Plin. n. h. 3, 22, 125/7; 14, 60; Martial. 12, 63f; 13, 89f; Herodian. Hist. 8, 4, 4f; Ambr. ep. 73, 21 [CSEL 10, 3, 46]; Cassiod. var. 12, 26) verbundene Gebiet von A. intensive Handelsbewegungen von u. nach dem Osten sowie von u. nach den Gebieten jenseits der Alpen auf sich (Hieron. ep. 7, 18b; adv. Rufin. 10 [CCL 79, 82f]; Duval, Palestine). – Das ruhige u. üppige Leben A.s in der mittleren Kaiserzeit wurde durch zwei Ereignisse gestört, die weitergehende Krisen ankündigten u. deutlichen Niederschlag in einem Qualitätsrückgang der künstlerischen Produktion fanden: Im J. 166 (oder 170) belagerten die Quaden u. Markomannen nach Überwindung der Grenzbefestigungen A. u. zerstörten Opitergium (Oderzo); sie wurden jedoch von Mark Aurel besiegt u. zurückgeworfen (Amm. Marc. 39, 6, 1; Hist. Aug. vit. M. Anton. 14). Daraufhin änderte sich die allgemeine politische Zielrichtung: Die Region wurde Teil einer Militärzone beiderseits der Julischen Alpen (praetentura Italiae et Alpium). Es entstanden Verteidigungsanlagen an Punkten größerer strategischer Bedeutung entlang der Julischen Alpen; die claustra Alpium Iuliarum standen unter dem Befehl eines comes Italiae (Not. dign. occ. 24, 5 Seeck), der in A. residieren sollte, sich jedoch in Castra (Aidussina/Ajdovščina) an der Straße nach Iulia Emona (Ljubljana) verschanzte. Dieser Abriegelungsversuch sollte eine erste Verteidigungslinie schaffen, der im 4. u. 5. Jh. andere weiter im Südosten an die Seite traten. Die Städte, vor allem A. u. Cividale, die bis dahin die eigene Verteidigung vernachlässigt hatten, umgaben sich mit Mauern, dies sogar recht hastig u. unter Benutzung vorhandener Denkmäler (Abb. 2 nr. 28). Der Höhepunkt dieser Krise ist im bellum Aquileiense zu sehen, der Belagerung A.s durch Maximinus Thrax iJ. 238, der dabei sein Leben verlor (Herodian. Hist. 8, 2, 4f). – Die Stadt A. zeichnet sich durch ihre Lage u. zwei städtische Anlagen aus: ihren Hafen u. ihre Stadtmauern (Itala ad Illyricos obiecta colonia montes, moenibus et portu celeberrima: Auson. ordo urb. nob. 9, 3f [148 Peiper]; Abb. 2 nr. 18). Die diokletianische Reform u. die Neuordnung unter Konstantin gaben dem Verkehr u. dem Leben im Gebiet von A. relative Ruhe zurück. Die Stadt war im 3. u. 4. Jh. nicht nur Residenz des comes Italiae, sondern auch Sitz des corrector Venetiarum et Histriae, des praefectus classis Venetum u. des procurator monetae Aquileiensis (Münzstätte von 294 bis ins 5. Jh.: Panvini Rosati). In der Spätantike war nach Ausonius A. von seiner Bedeutung her die neunte Stadt des Imperiums (nona inter claras Aquileia cieberis urbes: ordo urb. nob. 9, 2 [148 Peiper]; vgl. H. Szelest, Die Sammlung ‚Ordo nobilium‘

des Ausonius u. ihre literarische Tradition: Eos 61 [1973] 109).

II. Religion u. Kunst. Der Einfluß römischer Kultur auf das Gebiet von A. war intensiv: Man führte die Kulte des allgemeinen Pantheons ein u. fügte die offiziellen Herrscherkulte u. spezielle Kulte hinzu. A. zeigt jedoch auch ein starkes Weiterleben lokaler Kulte u. verschiedenartiger Vorstellungen; es erweckt den Eindruck eines Schmelztiegels zahlreicher, sehr unterschiedlicher Einflüsse. An erster Stelle stand, vorrömische Beliebtheit fortsetzend, der Kult des Belenus, einer Gottheit möglicherweise keltisch-carnischen Ursprungs, die mit Sicherheit in gallischem Gebiet sehr verbreitet war, für voraugusteische Zeit in Iulium Carnicum bezeugt ist (CIL 5, 1829) u. als typisch für Noricum bezeichnet wird (Tert. apol. 24, 8; nat. 8, 5), vielleicht wegen der Lage von Iulium Carnicum in der Mitte zwischen Venetien u. Noricum (Maraspin). Herodian. Hist. 8, 3, 8 u. Hist. Aug. vit. Maximin. 22, 1 berichten vom Vertrauen, das die Bewohner A.s diesem Gott bei der Belagerung iJ. 238 entgegenbrachten. Um die Zeit der letzten *Christenverfolgung (303/04; s. u. Sp. 535), die starken Eindruck bei den Einwohnern von A. hinterließ, machten Diokletian u. Maximian Stiftungen für Belenus u. den Sonnengott (CIL 5, 732 = Dessau nr. 625). Belenus war eine Orakel- u. Heilgottheit, wie die Vereinigung mit Valetudo (E. Maionica, Studi Aquilejesi: ArcheografTriest 21 [1896] 347 nr. 74), vor allem aber die Existenz wenigstens eines fons Beleni anzunehmen erlaubt (CIL 5, 754; Maionica aO. 20 [1894/95] 191 nr. 48). Die Gleichsetzung mit Apollo bestätigt diese Deutung, doch ist darin auch eine Überlagerung durch einen solaren Aspekt zu sehen, sei es wegen der Etymologie des Namens (in der Bedeutung ,leuchtend'; M. Ihm, Art. Belenus: PW 3, 1 [1897] 201), sei es wegen des Weiterlebens von Riten u. Gebräuchen (Brände, Laufenlassen brennender Räder) im Gebiet des Friaul, die auch im gallischen Raum in Verbindung mit Festen des ,Bel-tène' gefunden wurden. Die Existenz einer Belestis als Kultgenossin des Belenus (CIL 3, 4773; E. Polaschek, Art. Noricum: PW 17, 1 [1936] 1019) läßt christliche Ablösung oder Umwidmung erahnen (G. Biasutti, S. Sabide [Udine 1956] 29f). Nicht zufällig wurde in Belinia (Beligna, südlich von A.), das den Namen des Gottes weiterführt, eine Basilika des 4. Jh. in Kultablösung errichtet, die wahrscheinlich den Aposteln geweiht war (Tavano, A. cristiana 140/7), außerdem ein dem hl. Martin geweihtes Kloster; das deutet auf eine zweifache Zielrichtung: die Kirche gegen die Heiden, das Kloster gegen die Häretiker. – Ein ähnliches, sogar noch konsequenteres Vorgehen muß es am fons Timavi (Fonte del Timavo) gegeben haben, wo sehr alte vorröm. Kulte vereinigt waren (L. A. Stella, Miti greci dallo Ionio all'alto Adriatico: AntAltoAdr 12 [1977] 25/38) u. eine christl. Umwidmung auf den Namen Johannes des Täufers erfolgte. Unter den Flußgottheiten ist außerdem Aesontius zu erwähnen (Isonzo; vgl. G. Brusin: NotScav [1925] 20f), dessen Verehrung mit der des Flußgottes Neptunus zu vergleichen ist (Chirassi Colombo 189f). – In ähnlicher Weise wie Belenus wurde Silvanus mit apollinischem u. mit einem dem Kaiserhaus verbundenen Kult verehrt; es handelt sich hierbei um einen außerstädtischen Kult illyrischen Ursprungs mit Heilungsfunktion, für den man eine Kultfortsetzung in den als salvantes bezeichneten Heiligen des christl. Friaul erkennen kann. Kulte der Vorgängerbevölkerung sind in verschiedenen synkretistischen Kulthandlungen zu erkennen (Mars, Merkur); besonders typisch ist der Kult der Nymphen, der ebenfalls mit Belenus verbunden war (Maionica aO. 20 [1894/95] 191). – Vorwiegend während des 3. Jh. verbreiteten sich orientalische Kulte, der der Isis u. des Sarapis (M. C. Budischovsky, Les cultes orientaux à A. et leur diffusion en Istrie et en Vénétie: AntAltoAdr 12 [1977] 99/123) u. vor allem der des Mithras (G. Stacul, La grotta del mitreo presso San Giovanni di Duino: ebd. 10 [1976] 29/38); Heiligtümer dieser Gottheiten wurden im Nordostteil von A. u. im Nordosten des fons Timavi lokalisiert. Zeichen des Weiterlebens dieser Kulte u. des Übergangs in christliches Milieu fehlen nicht, zB. die Szene des Kampfes zwischen *Hahn u. Schildkröte in den Mosaiken der ,Südhalle' (Abb. 3; Egger, Kampfsymbol; Jastrzebowska). – Besonders stark u. gut organisiert muß in A. die jüd. Gemeinde gewesen sein. Die Existenz eines Gerusiarchen ist überliefert; auch bei den zahlreichen für A. u. später Concordia belegten Orientalen dürften Juden gemeint sein (Ruggini 215). – Im Gegensatz zum Götterglauben u. zur Vertrauenskundgebung gegenüber Belenus iJ. 238 (s. o. Sp. 529) steht die Vernachlässigung eines signum dei Nep-

tuni durch die Bewohner von A. (G. Brusin, Cenni storici sui primi tempi della chiesa nella Venetia: Archivio Veneto 76 [1965] 7f), das Decius wiederherstellte. Darin sollte man kein Anzeichen für eine frühe u. schnelle Verbreitung des Christentums sehen, sondern eher die kaum überraschende Folge des allgemeinen Skeptizismus einer Bevölkerung, die allzu sehr dem Handel u. den damit verbundenen Angelegenheiten hingegeben war, als daß sie in normalen Zeiten an geistige u. religiöse Dinge gedacht hätte. – Auch die lokale Kunst, die in Eigenständigkeit u. Gehalt einen gewissen Rang erreicht, spiegelt die Mentalität einer im Überfluß lebenden Gesellschaft wider, die von der leicht errungenen Wirkung u. vom Pathos beeindruckt u. angezogen war, wie viele der künstlerischen Gestaltungen verraten: Das gilt etwa vom Beharren auf Farbigkeit bei Fußbodenmosaiken auch zu Zeiten, als andernorts Schwarzweißmosaiken überwogen, oder in der Skulptur von den schematischen, stark voluminösen u. reichlich vereinfachten Nachbildungen qualitätvoller Vorbilder der hauptstädtischen u. besonders der hellenist.-röm. Kunst; die ‚provinzielle' Kunst erreichte hier sehr bezeichnende Ergebnisse. Dem steht nicht entgegen, daß bisweilen, besonders seit augusteischer Zeit bis zum frühen 2. Jh., aufgrund der häufigen, intensiven, vielleicht sogar bevorzugten Kontakte mit den Ländern des östl. Mittelmeerraumes auch originelle Formulierungen u. Synthesen, besonders auf architektonischem Gebiet (Pola, Triest), entstanden. Das obere Adriagebiet konnte daher als Brücke oder Tor zum Orient bezeichnet werden (A. e l'Oriente mediterraneo = AntAltoAdr 12 [1977]; Forlati Tamaro).

B. Christlich. I. Geschichte der Stadt in der Spätantike. a. Bis zum Ende des 4. Jh. In der Spätantike wurden die Besuche von Kaisern in A. häufiger (M. Bonfioli, Soggiorni imperiali a Milano e ad A. da Diocleziano a Valentiniano III: AntAltoAdr 4 [1973] 125/49). Beim Aufenthalt Diokletians iJ. 303/04 fanden einige Christen in A. den Märtyrertod (Niero; s. u. Sp. 540f). Von besonderer Bedeutung war die Anwesenheit Konstantins (Paneg. lat. 7 [6], 6, 2 [207 Mynors]; vgl. CIL 5, 8269), von dem die Stadt, die sich seiner Belagerung ergeben hatte, ‚unglaubliche Vorteile' erhielt (Paneg. lat. 4 [10], 27, 1 [163]). Konstantin besaß hier einen prächtigen Palast (ebd. 7 [6], 6, 2 [207]). Mit der ‚flavischen' Dynastie sind viele andere Begebenheiten in A. oder seinem Gebiet verbunden (Calderini 68/71), die zum Teil tragisch verliefen: Konstantin II iJ. 339 (PsAur. Vict. epit. 41, 21); Magnentius iJ. 350 (Iulian. Imp. or. 1, 38b/39d; Duval, Route 243); sie standen besonders in Beziehung zur gestiegenen Bedeutung u. Gefährdung der Alpenbefestigungen. – Die Belagerung durch Kaiser Julian bestätigt, daß zumindest bis 360 die Stadt uneinnehmbar war (Amm. Marc. 21, 11, 3). Doch wurde der bis zum äußersten gehende Widerstand der dem Constantius ergebenen Bewohner A.s gegen Julian auch als Mahnung Gottes an den ‚Apostaten' angesehen (Greg. Naz. or. 4, 48). Christliche Deutungen der Ereignisse wurden jetzt die Regel; allerdings verwendeten die Veneter in einer laudatio auf Valentinian u. Valens, mit der sie Unklarheiten über ihre Ergebenheit ausräumen wollten, ein traditionelles, nichtchristl. Formular (divinis fratribus ... devota Venetia: CIL 5, 7993). – Im vorletzten Jahrzehnt des 4. Jh. hielt sich Valentinian II (mit Iustina) besonders häufig in A. auf, um auf diese Weise von der ‚Arroganz' des Ambrosius v. Mailand Abstand zu halten (J. R. Palanque, Saint Ambroise et l'empire romain [Paris 1933] 138. 145). Man könnte hieraus auf eine größere Nachgiebigkeit des Bischofs Valerianus v. A. oder auf die Gewohnheit seiner Kirche schließen, sich aus politischen oder juristischen Angelegenheiten herauszuhalten. Immerhin wurde iJ. 381 das Konzil des Westens gerade in A. abgehalten, an dem die Arianer vertrauensvoll u. vorbehaltlos teilnahmen, ohne Intrigen beim Kaiser zu befürchten (M. Meslin, Les Ariens d'Occident 335/430 [Paris 1967] 85/91 u. ö.). – Gegen Ende des 4. Jh. wurden in A. die Gefahren deutlicher wahrgenommen, die der territorialen Unversehrtheit des Reiches drohten, nachdem der Druck von Usurpatoren u. Barbaren auf die Julischen Alpen sich immer schmerzlicher bemerkbar machte. Es entwickelte sich damals erneut die Vorstellung von göttlicher Strafe für eine sich ausbreitende Lockerung der Moral; dazu gesellten sich Schmerz u. Schrecken über unmittelbar erlebte Ereignisse (Hieron. ep. 60 vJ. 396; die Reaktion des Hieronymus stimmt mit Nachrichten aus A. überein). Ambrosius hatte schon iJ. 378 darauf hingewiesen, daß die Alpenbefestigungen nicht ausreichten (Y. M. Duval, Route). In den J. 385/88 gab er dem Streit zwischen Valentinian II, Maximus u.

Theodosius eine religiöse Komponente u. verschärfte damit die Spannung zwischen diesen Gegnern sowie zwischen Orthodoxen u. *Arianern. Diese Spannung machte sich wiederum besonders in A. bemerkbar: Der Zusammenstoß erhielt ein enormes Gewicht als Kampf zwischen Arianismus u. Orthodoxie u. zwischen Christentum u. Heidentum, wobei letzteres als ein Ausdruck von ,Elite', von konservativer Kultur, verstanden wurde (R. Cessi, Da Roma a Bisanzio = Storia di Venezia 1 [Venezia 1957] 316/9; Thélamon 311/22). Die Schlacht des ,frommen' Theodosius gegen *Eugenius am Fluß Frigidus (Vipacco) bedeutete den Sieg über die Götter des Heidentums (Cracco Ruggini, Cromazio 367/70). In A. erließ Theodosius am 6. VI. 391 auch das Edikt gegen die heidn. Opfer u. den Zugang zu den Tempeln (Cod. Theod. 16, 10, 11). – Ganz im Vordergrund steht in A. die Erschütterung über die schwindende Sicherheit nicht nur für das eigene Gebiet, sondern auch für Rom, Italien u. das ganze Westreich u. über die sich dadurch anbahnende Trennung zwischen Osten u. Westen; der sich ankündigende Zusammenbruch des Imperiums als universales u. einheitliches Ganzes war anscheinend noch nicht durch eine neue moralische u. geistige Einheit im Namen des Christentums ausgeglichen worden. Es blieb die Möglichkeit, Trost in der Betrachtung der Kirchengeschichte zu suchen, um der Gegenwart zu entrinnen, um den Schwierigkeiten besser gewachsen zu sein, um den Heilsplan im Entwurf der von der Vorsehung bestimmten Geschichte zu entdecken. Dies sollte nicht nur der Unterrichtung oder Zerstreuung dienen (Rufin. h. e. praef. [GCS Eus. 2, 2, 951]; Thélamon 21/8 u. ö.), sondern über eine Befreiung nachdenken lassen, wie sie sich einst für das Volk Israel in Ägypten ereignete.

b. Im 5. u. 6. Jh. Bischof Chromatius (388/407–08) fordert die Gläubigen auf, für die Befreiung von den Barbaren zu beten (serm. 16, 4 [CCL 9A, 74]; vgl. 12, 2f [ebd. 53, 25/32]), damit sie verstehen, wie Gott, der seine Gläubigen den Verfolgungen entgehen ließ, weiterhin sein Volk leitet u. stützt. In den vergangenen Verfolgungen sieht Chromatius die Wirkung teuflischer Machenschaften (das Werk des Bösen, das auf der Welt ist), ohne dabei jemals auf die Verantwortung der Obrigkeit anklagend hinzuweisen. Die von Chromatius an Rufinus gerichtete Bitte, den Gläubigen in A. solchen Trost zu spenden, folgte dem Einfall der Westgoten Alarichs iJ. 401 (Rufin. h. e. praef. [GCS Eus. 2, 2, 951]), der sich mit einer erfolglosen Belagerung A.s iJ. 408 wiederholte. Die Stadt, die so oft ein natürlicher Ort der Begegnung war, wurde dann auch unausweichlich Schauplatz kriegerischer Treffen. Hier kämpften in den J. 423/25 Valentinian III, der aus Kpel, u. Johannes, der aus Ravenna kam, gegeneinander (Calderini 83f). Der Niedergang A.s beschleunigte sich nach der Verwüstung durch Attila (am 18. VII. 452; Y. M. Duval, Nicéta 192). Die Einwohner hatten bereits einen Zufluchtsort im castrum von Grado vorbereitet, das immer besser u. für immer längere Aufenthalte ausgerüstet worden war. Als caput Venetiae erscheint nunmehr Forum Iuli (Cividale). Bei neuen Schicksalsschlägen, wie der Besetzung durch die Ostgoten (Schlacht am Isonzo iJ. 489: Iordan. Get. 57 [MG AA 5, 133]), werden häufiger religiöse Rückwirkungen spürbar, wenn auch nur im Gegensatz zwischen Orthodoxen u. Häretikern, die zugleich auch als Barbaren galten (Andr. Dand. chron. 5f [Rerum Italic. Script.[2] 12, 1 (Bologna 1938/58) 63]). Mit ihrem fast starrsinnigen Festhalten an dem von ökumenischen Konzilien gestützten Glauben der Väter zogen sich die Bewohner von A. in Opposition zu den Entscheidungen Justinians iJ. 553 u. den Konzessionen des Papstes Vigilius zurück, auch wenn sie gleich nach Rückkehr in den Bereich des röm. Imperiums (552) gerne voll an der neuen glücklichen Wiedereingliederung Anteil gehabt hätten. – Die antike Geschichte des Gebietes von A. endet mit der Besetzung durch die Langobarden iJ. 568, die es in Längsrichtung teilten u. nur die Teile am südl. Rand u. Istrien den ,Römern' beließen. Die hartnäckige Ablehnung des 2. Konzils v. Kpel u. das daraus folgende Schisma der ,Drei Kapitel' wurden nicht aufgegeben u. führten dazu, daß die in Grado angesiedelten Aquileianer nach allen Seiten isoliert waren.

II. Ursprünge des Christentums. Aufgrund des durch das Konzil v. A. iJ. 558 verursachten Schismas (Paschini 93/6) verwendete der Bischof von A. trotz des Widerspruchs von Papst Pelagius I (ep. 24, 1 [73f Gassó/Batlle]; J. Gruber/H. Schmidinger, Art. A.: LexMA 1 [1980] 827f [Lit.]) den Titel eines Patriarchen, wahrscheinlich um damit apostolischen Ursprung u. Autokephalie seiner Kirche zu beanspruchen. Auch wenn historische u. epigraphische Zeugnisse erst

vom Ende des 8. u. frühen 9. Jh. vorliegen (Tavano, Culto 201/19; ders.: AntAltoAdr 12 [1977] 445/56), muß ein solcher Anspruch sich schon damals auf die Legende gestützt haben, der hl. Markus sei der *Gründer dieser ‚an zweiter Stelle nach Rom stehenden' Kirche. Schon früher fehlten nicht Verbindungen u. Gemeinsamkeiten mit der angeblich ebenfalls von Markus gegründeten alexandrinischen Kirche (J. M. Hanssens: RevScRel 54 [1966] 256/9); ein Brief des Konzils v. A. vJ. 381 enthält einen recht deutlichen Passus hierüber: etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate servemus (Ambr. ep. extr. coll. 6, 6 [CSEL 82, 3, 190]). – Später, vielleicht seit dem 9. Jh., stellte man dem hl. Markus, den der hl. Petrus zur Missionspredigt gesandt haben soll, den ersten Bischof u. Protomärtyrer Hermagoras an die Seite. Wie er trägt die Mehrzahl der in der *Bischofsliste erwähnten frühen Bischöfe griechische Namen (s. u. Sp. 540). Zweifellos bildete die große Kolonie von Orientalen u. Juden in A. (s. o. Sp. 530) den Ansatzpunkt für die Verbreitung des Christentums im oberen Adriagebiet. Neben der Gestalt des Hermas, eines Bruders Pius' I v. A., der eine heterodoxe u. allgemein griech.-oriental. Prägung verrät, legen auch andere Indizien nahe, im Christentum von A. von der Mitte des 3. Jh. eine überwiegend judaisierende u. vielleicht gnostische Einstellung zu vermuten: Die spätere Verehrung einer geheimnisvollen ‚Sante Sabide' (in der Sprache des Friaul; abgeleitet von Sancta Sabbata) läßt sich mit dem cn. 13 des Konzils v. Cividale iJ. 796 in Zusammenhang bringen, indem es bei der Anordnung der Feier des Sonntags u. dessen Unterscheidung vom Sabbat heißt: porro si de illo sabato diceret quod et Iudaei celebrant ... quod et nostri rustici celebrant (PL 99, 301). Trotz Conc. Laod. cn. 29 vJ. 381 bestand bei der Landbevölkerung des Friaul demnach die Gewohnheit der Sabbatruhe (Biasutti aO. [o. Sp. 529]). Hierin sollte man weniger einen Synkretismus als Reste eines frühen Christentums sehen, das in der Stadt selbst um die Mitte des 3. Jh. bereits zur Orthodoxie geführt worden war. Das läßt die Formulierung invisibile et inpassibile vermuten, die in dem von Rufinus überlieferten u. kommentierten ordo symboli von A. (symb. 5, 36/9 [CCL 20, 140f]) für die Person Gottvaters verwendet wird; es handelt sich um eine antipatripassianische Äußerung, die auf Polemiken der 1. H. oder Mitte des 3. Jh. zurückweist, in jene Zeit also, in der man bei Berechnung der Zahl der in den Katalogen angeführten Episkopate (s. u.) den Hermagoras ansetzen muß. Die Formulierung des Symbolons stünde dann im Zusammenhang mit der Durchsetzung der Orthodoxie. Wie Rufinus bezeugt (apol. c. Hieron. 1, 5 [CCL 20, 40 u. ö.]), besaß man in A. noch am Ende des 4. Jh. ein deutliches Bewußtsein von der Eigentümlichkeit des eigenen Symbolon (Peri, Chiesa 190f). – Der Bischofskatalog von A. ist in zwei Redaktionen überliefert, die sich nur wenig unterscheiden u. sich seit dem 6. Jh. trennen (Ser. patriarch. Aquil.: MG Script. 13, 367; Chron. Altinat.: ebd. 14, 37f). Er nennt die Namen von fünf Bischöfen vor der Mailänder Konvention Konstantins iJ. 313: ‚Hermachora, Hellarus, Grisogonus, Grisogonus, Teodorus'. Der letztgenannte nahm am Konzil v. Arles iJ. 314 teil (CCL 148, 16) u. wird zweimal in den Mosaiken der mit seinem Namen verbundenen ‚Doppelanlage' (Abb. 3) genannt (Basilica 122. 204f).

III. Märtyrer. Weniger als ein Jh. nach dem Tod der letzten Märtyrer von A. gedenkt Chromatius ihrer als Ruhmestitel der Kirche u. als lebendigen Hinweis darauf, was das Leben in Christus erfordert (J. Lemarié: RivStorLettRel 5 [1969] 5), nicht aber als Sieger über das Heidentum (vgl. dagegen Rufinus: Thélamon 430. 463). Ihr Leben bildet einen Gegensatz zur Materialität des Körpers u. der Welt u. ist ein Beispiel für Reinigung, Erlösung u. Vervollkommnung (Chromat. serm. 41, 8 [CCL 9A, 179, 135f]; ebd. 9, 1 [ebd. 39, 28/36]). Die Kirche wurde verfolgt, damit der Glaube gestärkt (37, 2 [164, 23/31]) u. der Lohn für die Standhaften vermehrt wurden (41, 9 [179, 160f]). Bei Chromatius findet sich nicht die historische Sicht von einem Kampf zwischen Heidentum oder heidnischem Staat u. Christentum, sondern eine pastorale Vorstellung. Die Märtyrer sind für ihn Unterpfand, Erbe u. kostbarster Besitz (9, 1 [39, 28/36]; 32, 1 [144, 29/31]; 14, 2 [62, 26/9]; 19, 2 [90, 51/8]). – Die Sermones des Chromatius bieten jedoch auch geschichtliche Mitteilungen über die Verehrung der Märtyrer: etwa über die Weihe der basilica apostolorum von Concordia (26 [119/22]; um 390), über die Reliquien des Evangelisten Johannes (21, 4 [99, 91/3]; 23, 3 [106, 60/3]), über die

Märtyrer Felix u. Fortunatus von A. (7 [31]: qui civitatem nostram glorioso martyrio decorarunt). Über die Märtyrer Cantius, Cantianus u. Cantianilla von A. berichtet Maximus v. Turin (refert ... historia: serm. 15, 2 [CCL 23, 57]; hier erscheint auch der Topos der Flucht vor den Verfolgern: Pass. Cant. et soc. [B. Mombritius, Sanctuarium seu vit. sanct. 1 (Paris 1910) 278/80]). Von ihnen u. den Märtyrern Chrysogonus (wahrscheinlich der später auch in Rom verehrte Bischof) u. Protus, die in unterschiedlicher Verbindung vorkommen, sprechen eindeutige epigraphische Zeugnisse des 4. u. 5. Jh. (S. Tavano: Studi Goriziani 39 [1966] 149/51). – Sämtliche Bischöfe von A. vor Theodorus (gest. um 319) sind im Martyrologium Hieronymianum enthalten, teilweise in Verbindung mit ihren Diakonen: Hermagoras u. Fortunatus (12. VII.), Hilarius u. Tatianus (16. III.) u. Chrysogonus (24. XI.). Dieses Martyrologium, das um die Mitte des 5. Jh. möglicherweise im Gebiet Venetiens u. von A. entstand, enthält u. a. Hinweise auf die drei Cantiani (31. V.), auf Protus (15. VI.) u. auf Felix u. Fortunatus (13. VIII.). Außer für Hermagoras, für den epigraphische oder monumentale Zeugnisse fehlen u. der deshalb um so leichter in seiner Passio (12. Jh.; G. C. Menis, La passio dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. N. 4 della biblioteca Guarneriana: StudLettPopolFriul 1 [1969] 15/49) mit dem hl. Markus in Verbindung gebracht u. in neronische Zeit zurückdatiert werden konnte, sind für alle Märtyrer A.s literarische, epigraphische oder monumentale Zeugnisse des 4./5. Jh. bekannt, die ihre Historizität bestätigen (Tavano, A. cristiana 20/6; Cuscito, Cristianesimo 82/100).

IV. Kirchliche Auseinandersetzung mit Häretikern, Heiden u. Juden; Chromatius. Die mit dem Aufbau einer christl. Gemeinde beschäftigten Bischöfe von A. mußten im 4. Jh. auch gegen die Ausbreitung des Arianismus kämpfen. Deutlich wird dies vor allem unter Fortunatianus (ca. 342/70), der aus Afrika stammte (Hieron. vir. ill. 97 [48 Bernoulli]); obwohl er *Athanasius iJ. 345 in A. aufgenommen hatte, verhielt er sich unter dem Einfluß des arianisch gesinnten Bischofs Auxentius in Mailand bei späteren Konzilien (iJ. 355. 359) zweideutig. Unter Valerianus (ca. 370/88) erlangte die Kirche von A. nicht nur unter den Kirchen Norditaliens einen hervorragenden Rang, weil sie ‚das Gift des Arianismus aus der Stadt vertrieben hatte' (Hieron. ep. 7, 6). Sie erhielt damals Metropolitangewalt (G. C. Menis, Le giurisdizioni metropolitiche di A. e di Milano nell'antichità: AntAltoAdr 4 [1973] 271/94). Ep. 7 des Hieronymus richtet sich an die clerici Aquileienses, unter denen sich die Brüder Chromatius u. Eusebius auszeichneten, die in einer überzeugt christl. Familie aufgewachsen waren. Hieronymus grüßt herzlich einen Chorus beatorum, mit dem er einige Studienjahre gemeinsam verbracht hatte (371/73). Am 3. IX. 381 wurde in A. ein Konzil des Westens abgehalten, auf dem Palladius v. Ratiaria u. Secundianus v. Singidunum verurteilt u. so die letzten Herde des Arianismus in Norditalien u. im nahen Illyricum erstickt wurden (R. Gryson, Scolies ariennes sur le concile d'A. = SC 267 [Paris 1980]; Atti). – Die Lage in der Stadt, die Pastoralprobleme u. die Ausrichtung der Lehre in den Jahrzehnten um die Wende des 4. u. 5. Jh. konnten durch die Rekonstruktion eines umfangreichen Corpus der Schriften des Chromatius (CCL 9A) weiter geklärt werden; es handelt sich um 42 Sermones u. 59 Tractatus über das Matthäusevangelium, die er wahrscheinlich gegen Ende seines Lebens zusammenstellte u. die daher bei Mt. 18 abbrechen. Wie er iJ. 402 Rufinus ermunterte, eine Kirchengeschichte zu schreiben, um nach dem Einfall Alarichs die Moral aufrechtzuerhalten, so wandte sich Chromatius auch selbst theologischer Reflexion nicht deswegen zu, um mehr oder weniger weit zurückliegende Siege in Erinnerung zu rufen, sondern um Klerus u. Volk seiner Kirche geistlich zu stärken (J. Lemarié, Chromace d'A. Sermons 1 = SC 154 [Paris 1969] 47f; vgl. o. Sp. 537f). Chromatius wollte positive Werte vermitteln, die Gläubigen zur Teilnahme am Gottesdienst ermuntern u. ein Zeugnis für den Glauben ablegen; doch gleichzeitig nannte er auch die Irrlehren u. die ‚Feinde' des wahren christl. Lebens. Aufgrund der zu seiner Zeit geläufigen Vorstellung, nach der es für den Christen keine Wahlmöglichkeit zwischen menschlichen u. göttlichen Gesetzen gibt (tract. 24, 1, 4 [CCL 9A, 310]; vgl. serm. 32, 1 [ebd. 144, 11/5]), lehnte Chromatius Heidentum, Judentum u. Häresie mit derselben Festigkeit ab. Die Heiden sind inimici Dei (serm. 41, 7 [178, 121]), vacui a fide, inanes a gratia (ebd. 19, 4 [91, 83/5]), lupi ecclesiae persecutorum (tract. 35, 5 [370, 80]), captivi a diabolo (ebd. 43, 4 [408, 66f]), in ecclesia Chri-

sti non merentur (serm. 2, 5 [10, 84f]; sie besitzen saevitia impiorum hominum a daemonibus instigata (ebd. 37,2 [164, 24f]; ihr Kalender ist falsch (ebd. 17,3 [77, 45f]. – Palladius v. Ratiaria hatte sich beim Konzil v. A. iJ. 381 auf das höherstehende Urteil der gentilitatis cultores, der gentiles antiquarii wie auch der veteris legis studiosi berufen (Gryson aO. 348). In ähnlicher Weise waren die Heiden, auf die sich Chromatius bezog, Exponenten einer höheren Kultur oder von hohem Stand. Wie im Orient waren sie noch nicht an den Rand des sozialen u. städtischen Lebens gedrängt; waren noch keine ‚pagani' (*Heiden). Chromatius verwarf die heidn. Bildung (serm. 28, 1f [129f]; Cracco Ruggini, Cromazio 376), doch war seine Haltung gegenüber den Heiden weniger drastisch als gegen die Juden; erstere können sich bekehren, während letztere nicht glauben, weil sie blind sind (serm. 18, 2 [84, 36]; tract. 10, 3 [237, 73]; 19, 4, 2 [287, 77]). Die Juden sind lupi (ebd. 35, 5 [370f]), ignorantes (serm. 18, 1 [83, 19f]) u. können keinen himmlischen Lohn erhalten, weil sie im Irrtum des Unglaubens verharren (serm. 32, 3 [145f, 73/9]; tract. 43, 4 [408, 66f]); sie sind doctores mali et inutiles pastores (serm. 32, 4 [146, 95f]), Verfolger Christi (ebd. 25, 4 [115, 67]; tract. 43, 4 [407f]), an Verbrechen schuldig u. liederlich (ebd. 24, 1, 4 [310]; 40, 3 [387, 39]; serm. 13 [59f]; vgl. auch ebd. 4, 4 [21, 54f]; 9, 6 [42, 124f]; tract. 24, 1, 1 [309, 6]; 32, 5 [353f, 125/7]; 35, 5 [370, 81]; 42, 5 [403, 106]; 43, 4 [407f]). – Zwischen dem Episkopat des Valerianus u. des Chromatius muß der (zufällige) Brand einer Synagoge angesetzt werden (Cracco Ruggini, Cromazio 365), der allerdings auch Folge der Ermordung des Usurpators Magnus Maximus (28. VIII. 388) gewesen sein könnte oder zumindest zeitlich damit zusammenfiel. Dieser war von Ambrosius als Itacianer exkommuniziert worden, wurde von der christenfeindlichen Aristokratie gestützt, war jedoch auch judenfreundlich (Cracco Ruggini, Ambrogio 444/8); damit ist die Einstellung des Ambrosius (ep. 40, 8) gut zu erklären, der den Brand für gerechtfertigt hielt. Wenn sich dieser Brand, wie es scheint, in A. ereignete, könnte man die Synagoge mit der ersten Bauphase derer im Vorort Monastero in Verbindung bringen, die nachträglich christliche Basilika wurde (eine hochentwickelte Architektur mit einem Fußbodenmosaik, das Inschriften von Orientalen u. eine Anrufung an D[ominus] S[abaoth] enthält; Abb. 2 nr. 10). Später folgte eine Beschlagnahme zugunsten der Christen u. eine Wiederherstellung des Mosaiks in ähnlicher Anordnung, aber ohne Erwähnung der früheren Stifter (Cracco Ruggini, Cromazio 363/70). Der Vorfall um den Synagogenbrand wäre nach dem Konzil vJ. 381 das zweite Ereignis, bei dem sich Ambrosius in A. aufgehalten hätte, um sich für die Orthodoxie u. gegen Arianer, Heiden u. Juden einzusetzen. – Chromatius stellt die *Häretiker oft den Juden gleich: impietas Iudaeorum ... haereticorum tanta dementia (tract. 43, 2 [406, 31]); auch sie sind wie ‚Wölfe' (ebd. 35, 5 [370f]) u. haben einen verblendeten Geist (ebd. 19, 4, 2 [287, 77]), bisweilen sind sie, den Heiden gleichgestellt (serm. 2, 5 [10, 84f]; tract. 35, 5 [370f]), als rebelles (serm. 41, 7 [178, 123f]) u. als teuflische, listige Brüder bezeichnet (tract. 35, 5 [371, 100/3]), eine Anklage, in der die feinen Unterscheidungen u. ausweichenden Stellungnahmen des Konzils vJ. 381 ihr Echo finden (Gryson aO. [o. Sp. 542] 330/83). Indem er die Anklagen vereinfacht, wie dies auch während des Konzils geschehen war, führt Chromatius vor allem Photinos u. die Arianer an (qui Christum hominem solummodo confitentur, denegata eius divinitate: serm. 11, 4 [CCL 9A, 50, 98/100]). Häufig wird von ihm die Häresie als Form der Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit bezeichnet (serm. 21, 3 [ebd. 98, 50/62]; 26, 4 [121, 87f]; tract. 24, 1, 4 [310]). – Ähnliche Bedeutung wie in Mailand, wo die Entdeckung der Reliquien der Märtyrer Gervasius u. Protasius iJ. 386 im Kampf gegen die Arianer ausgebeutet worden war (Cracco Ruggini, Ambrogio 441), hatte in Concordia u. nachher in A. die Verehrung der Apostelreliquien (Chromat. serm. 26 [119/22]). Die Überführung der Reliquien nach A. (am 3. IX., um das J. 390: Duval, Palestine 306/10) war nunmehr eher Bekundung des Sieges als Mittel des Kampfes gegen ein vermutetes Zusammengehen von Arianern, Heiden u. vielleicht auch Juden. – In der christl. Epigraphik blieben einige Spuren vorchristlicher Formulierungen erhalten, wie die Eingangsabkürzung D(is) M(anibus) oder andere mehr oder weniger konventionelle oder poetische Formeln (*Grabinschrift). Zeugnis heidnischen Widerstandes gegen das Christentum in der 2. H. des 4. Jh. könnte ein Mosaik mit dionysischer Darstellung sein, das in der Nähe gleichzeitiger christl. Mosaiken gefunden

wurde (G. Brusin, Una conventicola di Dionisiaci in A.: Analecta Archaeologica, Festschr. F. Fremersdorf [1960] 257/62; L. Bertacchi, Licurgo e Ambrosia: AquilNostr 45/46 [1974/75] 535/50); doch vielleicht befand sich das Mosaik nicht in einem öffentlichen Kultgebäude, sondern in einem privaten Wohnhaus. – Noch gegen Mitte des 5. Jh. müssen die Juden standhaft der Konversion widerstanden haben, wie die Mosaikinschrift von Grado erkennen läßt: Petrus qui Papario ... solus ex gente sua ad XRI(sti) meruit gratiam pervenire (Cracco Ruggini, Pietro).

V. Denkmäler. Im Gebiet von A. sind mit Sicherheit wenigstens drei Orte bekannt, an denen Christen heidnische Kultorte u. -gebäude besetzten u. weitgehend umgestalteten: an der Beligna (s. o. Sp. 529f), an den Quellen des Timavo, wo eine Johannes dem Täufer geweihte Basilika u. ein Baptisterium entstanden (Ende des 5. Jh.: M. Mirabella Roberti, La basilica paleocristiana di S. Giovanni del Timavo: AntAltoAdr 10 [1976] 63/75), u. schließlich in Triest. Hier errichtete man in der 2. H. des 5. Jh. auf dem Hügel, auf dem sich ein Tempel für die Kapitolinische Trias erhob, über diesem in ganz neuer Form eine christl. Basilika, die bald zur Bischofskirche der Stadt wurde (ders.: AttiMemSocIstrArchStorPatria 27/28 [1979/80] 125/31). In anderen Fällen ist es schwierig, in christlichen Kultgebäuden eine Gegenüberstellung zu vorchristlichen Kultorten oder -gebäuden festzustellen oder deren Umwidmung zu erkennen. Es ist mehr an einem Umbau oder eine Weiterbenutzung von Privatgebäuden zu denken, also eher an eine Fortsetzung der Benutzung als an einen Gegensatz. Wenn man von einem Gegensatz sprechen will, so betrifft dieser ein deutliches Streben nach formaler Selbständigkeit gegenüber nichtchristlichen architektonischen Vorbildern, besonders bei den bischöflichen Kultbauten. Hier scheint sich kluges oder vorsichtiges Verhalten gegenüber einer feindlichen oder fremden Umwelt zu spiegeln: Die Anlage bleibt nach außen unkenntlich u. ist unauffällig in die alte ‚insula'-Einteilung eingefügt (Tavano, Orientamenti 71/7). Ganz offensichtlich ist der starke formale Unterschied zwischen dem horreum des Maximian in A. (mit zwei parallelen Flügeln, aber betonter Mauerstruktur, die mit kräftigen Bogenstellungen gegliedert ist [Abb. 2 nr. 43]; ebd. 167/96) u. den von Bischof Theodor zwischen 313

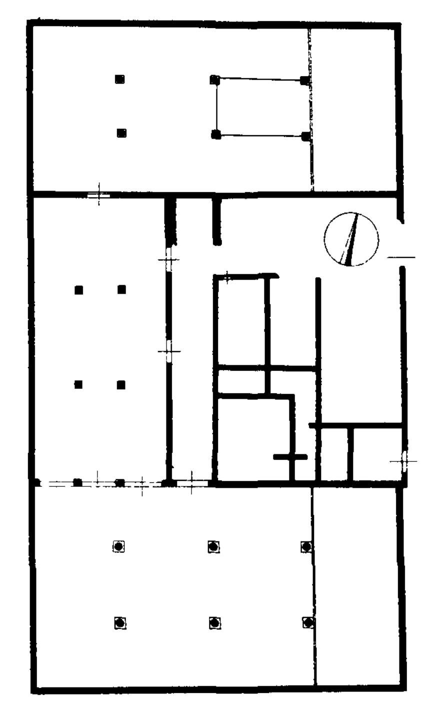


Abb. 3. Aquileia. Schematischer Plan der Kultbauten des Bischofs Theodor. Nach Tavano, Guida 59.

u. 319 fertiggestellten Hallenbauten (Abb. 3): Die drei in U-Form (68,5 × 38 m; Nordsaal: 17,25 × 37,40 m; Südsaal: 20,45 × 37,37 m) angeordneten Räume Theodors lassen sich nicht von solchen reich ausgestalteten Beispielen ableiten; sie sind sehr schematisch angelegt u. auf das Notwendige beschränkt, haben keine abgetrennten Schiffe u. Apsiden u. begründen eine neue Typologie, die in den von A. abhängigen Kirchen noch lange beachtet wurde (Concordia, Parentium, Pola, Tergeste, Iulium Carnicum u. a.). Eine Übersicht über die dem Christentum vorausgehende Architektur, die in den Städten des Umlandes (Triest, Pola) besser belegt ist, läßt in A. eine Vorliebe für unscheinbare, aber kraftvolle u. ausdrucksstarke Lösungen erkennen (zB. in den horrea). Die strenge Beschränkung auf das Notwendige wurde durch den Reichtum der Mosaiken ausgeglichen, die von der Überwindung, aber auch von der Weiterverwendung vorchristlicher Ikonographie geprägt sind, u. damit deutlich auf die Phase des Übergangs von der künstlerischen Kultur

u. Ästhetik der Antike zu jener der Spätantike hinweisen, an der das Christentum großen Anteil hatte (Tavano, A. cristiana 167/94). Die Mosaikkunst in A. ist durch Formenreichtum u. Bevorzugung von Farbmosaiken gekennzeichnet. Diese Tradition wird weithin auch in der christl. Kunst weitergeführt u. bei neuen Aufgaben beachtet. In der Nordhalle (Abb. 3) ist ein Widder dargestellt (Führer der Herde, in deutlich pastoraler Atmosphäre, zugleich ausgewählte Opfergabe der Rettung), außerdem ein Hahn, der eine Schildkröte angreift (s. o. Sp. 530; vielleicht Hinweis darauf, wie die Gläubigen Sieg u. Heiterkeit im wahren Glauben erlangen können). Wegen der Darstellung des ‚Guten Hirten' u. der großen Meeresszene mit Episoden aus der Jonasgeschichte scheint die Deutung der Bilder in der Südhalle (Katechumeneion?) klarer: Der Zusammenhang, ein dicht mit Wassertieren gefülltes u. mit Fischern aller Art bevölkertes Meer, hebt die Heilsbedeutung der Errettung durch die Taufe hervor (allerdings dürfte auch ein allgemeingültigerer Gehalt nicht fehlen). Die ‚Vittoria cristiana' auf der Hauptachse des Mosaiks ist Höhepunkt der Verkündigung u. versinnbildet das neue Selbstverständnis des Christentums. Die Teilnahme der Gläubigen an der Errichtung der Kirche u. Gemeinschaft wird durch Stifterporträts u. unbenannte Gabenträger zum Ausdruck gebracht. Bei der Ausführung der Mosaiken wurden zwei Künstlergruppen beschäftigt: Die in der Nordhalle tätige legte besonderen Wert auf Plastizität u. Farbkraft der Darstellungen u. ist von vortetrarchischen Strömungen abhängig, während die andere u. a. bestrebt war, die Formen in einfacheren Kompositionen (mit elementaren Raumformen u. einer kräftigen Umrißlinie) aufzulösen, als wolle man vorchristliche Lebensfreude ablehnen (vgl. Tavano, Crisi). Zur

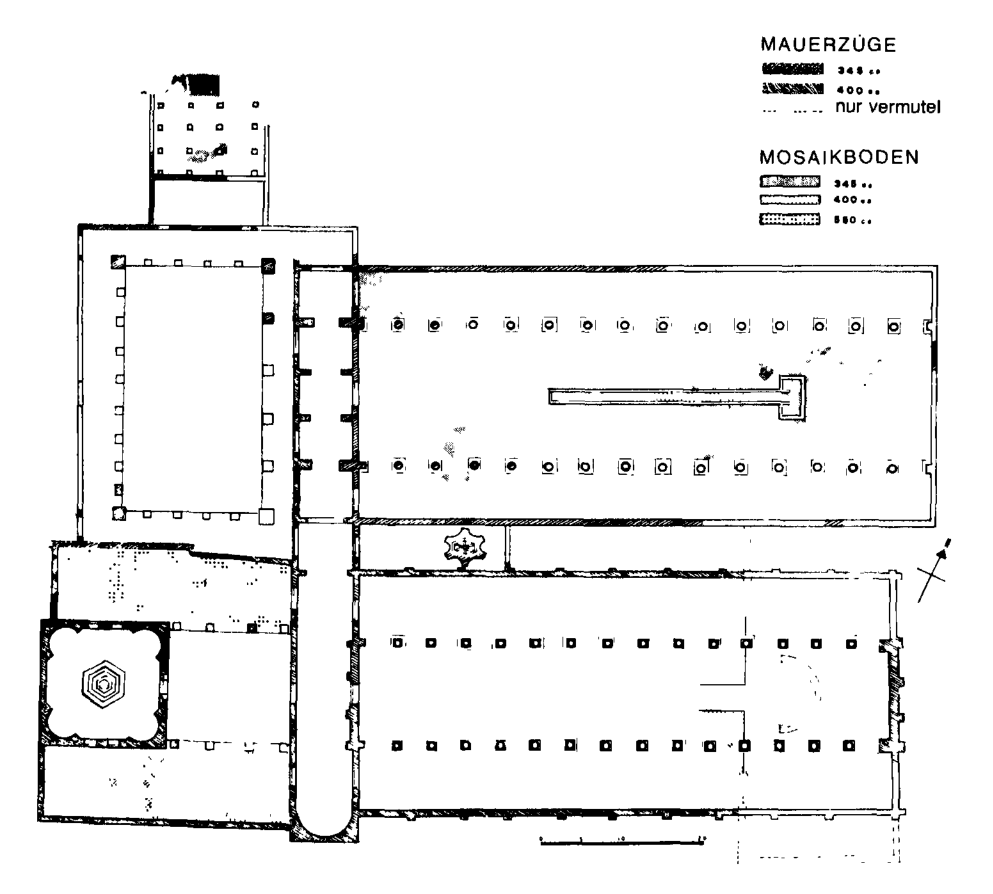


Abb. 4. Aquileia. Plan der nachtheodorianischen Basiliken. Nach Bergamini/Tavano aO. 78.

Möglichkeit einer nachträglichen Einfügung der Jonasszenen in die Meereslandschaft u. für abweichende Deutungen der Mosaiken s. Schumacher, Hirt 233/307; N. Himmelmann, Rez. Schumacher, Hirt: BonnJbb 179 (1979) 795; J. Engemann: JbAC 15 (1972) 156_{16} (mit Lit.). – Die Hallen Theodors wurden bald durch größere Gebäude ersetzt (Abb. 4): die nördliche gegen 345 auf Initiative des Fortunatianus, die südliche aE. des 4. Jh. unter Chromatius. Es handelt sich um basilikale Bauten einfacher Form, die streng mit geradliniger Außenwand abschließen (Nordbau: 30,95 × 73 m; Südbau: 29 × 63 m). Nur die Basilika des Chromatius, die nach außen mit Wandpfeilern bereichert ist, scheint sich entwickelteren Formen zu nähern, aber auch über vorchristliche Vorbilder hinauszugehen, da im Westen das große achteckige Baptisterium anschließt (vgl. den syr. Tempel auf dem Gianicolo in Rom: E. Nash, Pictorial dict. of ancient Rome^2 1 [London 1968] 525). Die architektonischen Formen der Poebene, denen das neue Baptisterium (390/400) entstammt, kamen auch in anderen Bauten zum Ausdruck, die nicht unmittelbar für den bischöflichen Gottesdienst bestimmt waren: Die Basilika von Monastero (vielleicht ursprünglich eine Synagoge; vgl. o. Sp. 543f u. Abb. 2 nr. 10) ahmte mailändische u. rheinische Vorbilder nach. Die Basilika ,della Beligna' hat Kreuzform, war aber ursprünglich vielleicht eine Umgangsbasilika u. verschmolz römische u. mailändische Elemente. Das Martyrion des hl. Hilarius (Abb. 2 nr. 25) war achteckig (höfische Vorbilder?). Diese Bauten (u. andere, wie S. Giovanni [Abb. 2 nr. 32] u. SS. Felice e Fortunato) gehen auf das Ende des 4. Jh. oder spätestens das frühe 5. Jh. zurück. Die am deutlichsten in der theodorianischen Südhalle greifbare konstantinische Kunst wurde in A. auch außerhalb der Kultbauten zur Anwendung gebracht: Viele Privathäuser (zB. Abb. 2 nr. 36. 38f) besitzen einen Hauptraum, in dem in der 1. H. des 4. Jh. ein Mosaik mit christianisierten Themen (Guter Hirt [anders Himmelmann, Rez. aO. 794f; ders., Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980) 168/72; vgl. auch Schumacher, Hirt 217/32], Fischfangszene, Porträts, symbolische Tiere) neu oder als Ersatz eines früheren Bodens gelegt wurde. Während in der Spätantike A. in Architektur u. Mosaikkunst Hervorragendes u. Eigenständiges hinterließ, sind christliche Zeugnisse aus der Plastik weniger zahlreich u. heterogener. Gewichtiger u. geschlossener ist das nichtchristl. Material, besonders die Serie tetrarchischer Soldatenstelen; aber auch hier scheint die große plastische Tradition von A. erloschen, die zwei Richtungen aufgewiesen hatte: eine mehr hellenistisch ausgerichtete u. eine zweite, stärker vertretene, die schon früher als in anderen bedeutenden Zentren durch ,provinzielle' Lösungen gekennzeichnet war (L. Beschi, Le arti plastiche: Forlati Tamaro 399/430). Aus anderen Kunstgattungen haben sich nur wenige Denkmäler erhalten (großer Leuchter, ca. 350 nC.; Silberreliquiar aus Grado, ca. 500; zum künstlerischen Einfluß A.s auf die mittlere u. östliche Poebene u. Gebiete jenseits der Alpen s. Bergamini/Tavano 75/132). Nach der Zerstörung durch Attila iJ. 452 blieb von den älteren Bauten in A. wenig übrig; die Fortsetzung wurde vor allem durch Grado gewährleistet, wo Vorbilder aus A. sich mit eigenartigen oriental. Einflüssen verbanden.

A., la Dalmazia e l'Illirico = AntAltoAdr 27 (1985). – A. e Ravenna = ebd. 13 (1978). – Atti del colloquio internazionale sul concilio di A. del 381 = ebd. 21 (1981). – B. BAGATTI, Nota sul contenuto dottrinale dei mosaici di A.: RivAC 24 (1958) 119/35. – G. BANDELLI, Per una storia agraria di A. repubblicana: AttiCivMusTrieste 13, 2 (1983/84) 93/111. – La basilica di A., Festschr. zur Neunhundertjahrfeier der Basilika (Bologna 1933). – G. BERGAMINI/S. TAVANO, Storia dell'arte nel Friuli-Venezia Giulia (Reana d. R. 1984). – L. BERTACCHI, La basilica postattilana di A.: AquilNostr 42 (1971) 15/54; La basilica postteodoriana di A.: ebd. 43 (1972) 61/88; Le basiliche suburbane di A.: ArhVestn 23 (1972) 224/33. – G. BERTOLI, Antichità di A., profane e sacre (Venezia 1739). – L. BOSIO, Itinerari e strade della Venetia romana (Padova 1970). – G. BOVINI, Le antichità cristiane di A. (Bologna 1972). – G. BRUSIN, A. (Udine 1929); A. paleocristiana: AquilNostr 2 (1931); Gli scavi di A. (Udine 1934). – DERS./P. L. ZOVATTO, Monumenti paleocristiani di A. e di Grado (Udine 1957). – E. BUCHI, Lucerne del Museo di A. (Montebelluna 1975). – M. BUORA u. a., La scultura in Friuli 1 (Pordenone 1983). – A. CALDERINI, A. romana (Milano 1930). – C. CALVI, I vetri romani del Museo di A. (Aquileia 1968). – A. CARILE/G. FEDALTO, Le origini di Venezia (Bologna 1978). – A. CARLINI, Mosaici aquileiesi con rappresentazioni simboliche dell'anima: Atti Accad. Sc. Lett. Arti Udine, ser. 8, 4 (1976/78) 139/72. – F. CASSOLA, La politica romana nell'alto Adriatico: AntAltoAdr 2 (1972) 43/63. – R. CHEVALLIER, La romanisation de la

Celtique du Pô 1/2 (Paris/Roma 1980/83). – I. CHIRASSI COLOMBO, I culti locali nelle regioni alpine: AntAltoAdr 9 (1976) 173/206. – C. CORBATO, Art. Letteratura in lingua latina: Enc. Monogr. Friuli-Venezia Giulia 2, 3 (Udine 1978) 1103/14. – L. CRACCO RUGGINI, Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390: Augustinianum 14 (1974) 409/49; Il vescovo Cromazio e gli ebrei di A.: AntAltoAdr 12 (1977) 353/81; Pietro di Grado. Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico: ebd. 17 (1980) 139/60; Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica. Il caso degli ebrei: Ricerche di stor. soc. e rel. 12 (1983) 27/44. – G. CUSCITO, Cristianesimo antico ad A. e in Istria (Trieste 1977); Linee di diffusione del cristianesimo nel territorio di A.: AntAltoAdr 15 (1979) 603/26; Testimonianze archeologico-monumentali sul più antico culto dei santi nella ‚Venetia et Histria‘: AquilNostr 45/46 (1974/75) 631/88; DERS./L. GALLI, Parenzo (Padova 1976). – G. DE ANGELIS D'OSSAT, Architettura paleocristiana a Milano e ad A.: AntAltoAdr 4 (1973) 421/43; Il due poli dell'architettura paleocristiana nell'alto Adriatico, A. e Ravenna: ebd. 13 (1978) 389/436. – A. DEGRASSI, Il confine nord-orientale dell'Italia romana (Bern 1954); Parecorio Apollinare e la ‚Basilica Apostolorum‘ di A.: AquilNostr 36 (1965) 135/40. – N. DUVAL, Quelques remarques sur les ‚églises-halles‘: AntAltoAdr 22 (1982) 399/412. – Y. M. DUVAL, Nicéta d'A., histoire, légende et conjectures anciennes: ebd. 17 (1980) 161/206; Les relations doctrinales entre Milan et A. durant la seconde moitié du 4ᵉ s.: ebd. 4 (1973) 171/234; A. sur la route des invasions (350–452): ebd. 9 (1976) 237/98; A. et la Palestine entre 370 et 420: ebd. 12 (1977) 263/322. – R. EGGER, Ein altchristl. Kampfsymbol: 25 Jahre Röm.-German. Komm. (1930) 97/106; Der hl. Hermagoras (Klagenfurt 1948). – S. FERRI, A. e l'Oriente mediterraneo: AntAltoAdr 12 (1977). – P. A. FÉVRIER, Remarques sur le paysage d'une ville à la fin de l'antiquité. L'exemple d'A.: ebd. 19 (1981) 163/212. – B. FORLATI TAMARO u. a., Da A. a Venezia. Una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal II sec. a. C. al VI sec. d. C. (Milano 1980). – G. FRANCESCATO/F. SALIMBENI, Lingua, storia e società in Friuli (Udine 1976). – F. FRANCO, Un'interpretazione architettonica del complesso teodoriano: Atti I congr. intern. studi longobardi (Spoleto 1952) 331/40. – G. FRAU, Toponomastica preromana e romana nel territorio di A. antica: AntAltoAdr 15 (1979) 113/44. – A. GNIRS, Zur Frage der christl. Kultanlagen aus der ersten H. des 4. Jh. im österreichischen Küstenlande: JahreshÖsterrInst 19/20 Beibl. (1919) 187/206. – A. GRILLI, Il territorio di A. nei geografi antichi: AntAltoAdr 15 (1979) 25/55. – E. JASTRZEBOWSKA, Les origines de la scène du combat entre le coq et la tortue dans les mosaïques chrétiennes d'A.: AntAltoAdr 8 (1975) 93/108. – H. KÄHLER, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von A. u. ihre Stellung innerhalb der Geschichte des frühchristl. Kirchenbaues (1957); Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von A. (1962). – K. v. LANCKORONSKI u. a., Der Dom von A. (Wien 1906). – J. LEMARIÉ, La liturgie d'A. et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise: AntAltoAdr 4 (1973) 249/270; La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'A.: ebd. 13 (1978) 355/73. – H. P. L'ORANGE, A. e Piazza Armerina. Un tema eroico e uno pastorale nell'arte religiosa della tetrarchia: Studi aquileiesi (Aquileia 1953) 185/95. – F. MARASPIN, Il culto di Beleno-Apollo ad A.: Centro studi e docum. sull'Italia romana. Atti 1 (1967/68) 145/61. – D. MAZZOLENI, L'epigrafia cristiana ad A. nel IV sec.: AntAltoAdr 22 (1982) 301/25. – G. C. MENIS, La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'A. (Città del Vat. 1958); La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV sec.: AntAltoAdr 22 (1982) 463/527; I mosaici cristiani di A. (Udine 1965). – M. MIRABELLA ROBERTI, Architettura tardoantica fra A. e l'Occidente: AntAltoAdr 19 (1981) 213/24; I battisteri dell'arco adriatico: ebd. 13 (1978) 489/504; Considerazioni sulle aule teodoriane di A.: Studi aquileiesi (Aquileia 1953) 209/44. – P. M. MORO, Iulium Carnicum (Roma 1956). – I Musei di A. = AntAltoAdr 23/24 (1983/84). – A. NIERO, I martiri aquileiesi: ebd. 22 (1982) 151/74. – S. PANCIERA, Strade e commerci tra A. e le regioni alpine: ebd. 9 (1976) 156/72; Vita economica di A. in età romana (Padova 1967). – F. PANVINI ROSATI, La zecca di A.: AntAltoAdr 13 (1978) 289/98. – P. PASCHINI, Storia del Friuli³ (Udine 1975). – V. PERI, Chiesa e cultura religiosa: Storia della cultura veneta 1 (Vicenza 1976) 167/214; Concilium plenum et generale: AnnuarHistConc 15 (1983) 41/78. – CH. PIETRI, Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne. L'exemple de la Venetia: AntAltoAdr 22 (1982) 89/137. – S. PIUSSI, Bibliografia aquileiese = ebd. 11 (1978). – F. REBECCHI, I sarcofagi romani dell'alto adriatico: ebd. 13 (1978) 201/58. – G. RINALDI, I tre quadri di Giona nel mosaico dell'aula teodoriana: ebd. 8 (1975) 109/30. – R. F. ROSSI, Art. L'epoca romana: Enc. Monogr. Friuli-Venezia Giulia 3, 1 (Udine 1978) 59/94. – L. RUGGINI, Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI sec. d. C.: StudDocHistIur 25 (1959) 186/308. – G. SCHMIEDT, Contributo della fotografia aerea alla conoscenza del territorio di A.: AntAltoAdr 15 (1979) 145/88. – W. N. SCHUMACHER, Viktoria in A.: Tortulae, Festschr. J. Kollwitz = RömQS Suppl. 30 (1966) 250/71; Hirt u. ‚Guter Hirt‘ = ebd. 34 (1977) 217/307. – V. SCRINARI, Museo archeologico di A. Catalogo delle sculture romane (Roma 1972);

Tergeste (ebd. 1951). – G. SENA CHIESA, Gemme del Museo Nazionale di A. (Padova 1966). – M. SORDI, Magno Massimo e l'Italia settentrionale: AntAltoAdr 22 (1982) 51/65. – G. SPINELLI, Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad A. nel sec. IV: ebd. 273/300. – S. STUCCHI, Le basiliche paleocristiane di A.: RivAC 23/24 (1947/48) 169/208; Forum Julii (Roma 1951). – S. TAVANO, A. Guida dei monumenti cristiani² (Udine 1984); A. cristiana: AntAltoAdr 3 (1972); A. e la ,domus ecclesiae': RivStorChiesItal 25 (1971) 487/515; Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli: Atti d. II conv. di studi sul folklore padano (Modena 1966) 383/99; La crisi formale tardoantica e i mosaici teodoriani: AntAltoAdr 22 (1982) 549/69; Il culto di S. Marco a Grado: Scritti storici, Gedenkschr. P. L. Zovatto (Milano 1972) 201/19; Grado paleocristiana (Udine 1980) 54/134; Orientamenti urbanistici e culturali nella cristianizzazione di A.: Studi forogiuliesi, Festschr. C. G. Mor (Udine 1983) 59/80; Le proporzioni nelle basiliche paleocristiane dell'alto Adriatico: Quaderni Giuliani di Storia 3, 1 (1982) 7/21; Riflessioni sulle ,memorie' dei martiri aquileiesi: Santo 24, 1 (1984) 341/54. – P. TESTINI, ,Basilica', ,domus ecclesiae' e aule teodoriane: AntAltoAdr 22 (1982) 369/98. – F. THÉLAMON, Païens et chrétiens au 4ᵉ s. (Paris 1981). – S. TRAMONTIN, Origini del cristianesimo nel Veneto: Storia della cultura veneta 1 (Vicenza 1976) 102/23. – C. ZACCARIA, Insediamenti romani nel territorio di A.: AntAltoAdr 15 (1979) 189/221. – P. L. ZOVATTO, Mosaici paleocristiani delle Venezie (Udine 1963); Il significato della basilica doppia. L'esempio di A.: RivStorChiesItal 18 (1964) 357/98.

(1985) *Sergio Tavano*
(Übers. Josef Engemann).

Arator.

A. Lebensverhältnisse. Die letzten, 50 Jahre zurückliegenden Monographien über A. verzeichnen einzig die Imitation (Schrödinger; Ansorge). Auch Leimbachs erster Versuch einer dogmengeschichtlichen Auswertung blieb allein. Das wird daran liegen, daß A. weder persönlich, theologisch u. literarisch besonders originell ist, noch sein Werk Erkenntnisse über das hinaus verspricht, was wir eingehender bei seinen Zeitgenossen *Ennodius u. *Cassiodor erfahren. Nachdem A. P. McKinlays Ausgabe erstmals einen kritischen Text gebracht hatte (CSEL 72 [1951]), erschien einiges zur Bedeutungs- u. Überlieferungsgeschichte (J. H. Waszink: VigChr 7 [1953] 89/97; A. Hudson-Williams: ebd. 8 [1954] 87/92; ders.: Scriptorium 6 [1951] 151/6; vgl. McKinlay aO. LXf). Aber abgesehen von der Ergiebigkeit einer Grammatik A.s für die Geschichte des Mittellateins u. seiner literarhistorischen Bedeutung als Vorbild der Poesie des MA, vermittelt A. wichtige Erkenntnisse, sobald man ihn in die Form- u. Motivgeschichte der christl. Dichtung hineinstellt. Dazu ist es freilich nötig, literarische u. theologische Interpretation zu verbinden, wie es sich angesichts einer ,christl.' Kombination aus biblischem Inhalt u. antiker Form gehört. Der Versuch, beider Verschmelzung aus theologischer u. poetischer Tradition zu verstehen, kann heute auf entscheidende Erkenntnisse der Topos- u. Motivforschung zurückgreifen (Curtius; Lausberg). Dieser Art. hat daher die Aufgabe, gleichzeitig die bisherigen Ergebnisse zu verarbeiten u. die Grundzüge der Interpretation nach dem Stand der Forschung neu zu formulieren. – Für die Biographie des älteren A. (M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA 1 [1911] 162/5) steht außer der Dedikationsepistel an Parthenius lediglich Cassiod. var. 8, 12 zur Verfügung, der Brief des minorennen Athalarich an A. mit der Ernennung zum Haushofmeister (comes domesticorum, vgl. O. Seeck, Art. Comites: PW 4, 1 [1900] 648/50; van de Vyver 245). Daß beide Briefe von Topoi durchsetzt sind, erschwert die Auswertung. Auch inhaltlich gehen ihre Mitteilungen nicht über die Konvention hinaus. Sicher ist die ligurische Herkunft des A., seine Schülerschaft bei Ennodius in der Obhut des Bischofs Laurentius v. Mailand (vgl. Ennod. dict. 1), ferner die Ausbildung bei Deute-

rius (ebd. 9; vgl. auch Anastasi u. Sundwall 30/44). Die Übersiedlung nach Ravenna wird meist mit der Erhebung des Ennodius zum Bischof von Pavia (513) zusammengebracht. Weitere Studien mit dem etwa gleichaltrigen Parthenius, vielleicht einem Neffen des Ennodius (Schanz, Gesch. 4, 2, 142) u. ehemaligem Mitschüler bei Deuterius (vgl. Ennod. dict. 11), bezeugt A. selbst (ad Parth. 35/48). Er will dem Freund die Kenntnis der lat. Literatur überhaupt verdanken (Caesars ‚historiae' 39), aber auch die Erschließung christlicher Poesie: der Hymnen des Ambrosius sowie der Gedichte eines Decentius u. des Apollinaris Sidonius. Das ist nach Umfang u. Qualität wenig. Die laudatio des Adressaten verdeckt auch hier den Wert der Mitteilung; denn es gab doch Prudentius, die Bibeldichtung u. Claudian. – Das früheste sichere Datum ist erst die Vertretung einer dalmatinischen Gesandtschaft vor Theoderich im Rahmen einer Tätigkeit als Anwalt (causidicus; vgl. M. Berza: RevHistSudEstEur 23 [1946] 183/95) um das J. 526. Der Athalarich-Brief weiß an A. wie an seinem Vater eigentlich nur die Eloquenz u. literarische Bildung zu rühmen. Das ist nach Form u. Inhalt ebenso traditionell wie die Deutung seiner Berufswahl als Akt der Bescheidenheit u. aequitas (Cassiod. var. 8, 12). Dieselben Topoi des höfischen Stils kehren auch bei A. selbst wieder (bes. ad Parth. 1/6). Ob Cassiodor außer dem Brief auch die Berufung zu verdanken ist, muß ebenso offenbleiben wie das Datum (534 ?: Leimbach 227; zur politischen Krise dieser Jahre vgl. Sundwall 250/60). – Unbestimmbar ist auch die Zeit seiner Übersiedlung nach Rom als Subdiakon des aus dem Dreikapitelstreit als Kreatur der Kaiserin Theodora bekannten Papstes Vigilius (Lit.: van de Vyver 254_6), dem die Dichtung gewidmet ist. Eine Woche nach der Überreichung hat A. möglicherweise sein Werk am 13. IV. 544 in der Kirche S. Petri ad Vincula zu rezitieren begonnen (Zeugnis von Hs. des 10. Jh.; vgl. McKinlay aO. XXVIIIf). Sein weiteres Geschick u. Todesjahr sind nicht bekannt, die Lebenszeit ist aber etwa zwischen 490 u. 550 anzusetzen. Das Mißverhältnis zwischen dem hohen literarischen Ansehen des Dichters im MA u. der Spärlichkeit biographischer Anhaltspunkte hat schon früh die Legendenbildung begünstigt.

B. Werk. I. Struktur. a. Allgemeines. Das Werk A. ist eine Umdichtung von Teilen der Apostelgeschichte in zwei Büchern mit 1076 u. 1250 Hexametern (act. 1/12 u. 13/28). Die Zweizahl ist dem röm. Apostelpaar verpflichtet, wenn auch Paulus hinter Petrus zurücktritt, die lukanische Konzeption also gerade umgedreht wird (s. u. Sp. 558). Das Werk beginnt ohne Proömium im Namen der Trinität u. bietet einen nach bestimmten Tendenzen u. Methoden (s. u. Sp. 560f) ausgewählten u. gestutzten Lukastext im Wechsel mit dessen deutender Metrifizierung. Tatsache u. Art der vorgeschalteten Prosa-Paraphrase als theologisch orientierter, aber zugleich gattungsgemäßer breviatio (I. Opelt, Art. Epitome: o. Bd. 5, 959f) lassen sich nicht nur aus kirchlicher Tendenz u. aus dem alten Exerzitiencharakter der Gattung Paraphrase herleiten, sondern auch aus der rhetorischen Form doppelter Abfassung in Poesie u. Prosa (Thraede 1023; vgl. Ennod. paraen. didasc.). Die Anlage des Werkes ist weit mehr von der exegetisch-theologischen Absicht als von der epischen Tradition bestimmt. Didaktische Tendenz u. rhetorische Struktur haben das eigentliche antike Epos nur noch im Vers aufbewahrt (Metrum u. Junkturen). Die Haltung zum Lukastext ist keineswegs episch u. ergibt ja auch keine Darstellung der ältesten Kirchengeschichte. Wenn auch keines der von A. verarbeiteten Elemente originell ist, so gibt es doch für die Struktur der Actus kein Vorbild. Der Name des Werkes hat daher zu allen Zeiten Schwierigkeiten bereitet (Manitius aO. 1, 165; McKinlay aO. VIIf; vgl. Ven. Fort. vit. Mart. 1, 22f).

b. Geschichtlicher Überblick. Anfangs war die Bibeldichtung Übersetzungsparaphrase im epischen Stil (Juvencus). Bei Sedulius überwiegt das deutende Verfahren (*Allegorese, Typologie); seine Bibeldichtung nähert sich dem Lehrepos u. greift in Struktur u. Vers auf ältere Möglichkeiten rhetorischer Schulübung zurück. Diese Christianisierung der hexametrischen Paraphrase übernehmen Dracontius u. Avitus, die weitere, ursprünglich selbständige poetische Formen in die Bibeldichtung einfügen (Thraede 1029f). Die Ablösung des epischen Stils zugunsten der theologisierten Paraphrase, die in A. gipfelt, während der epische Stil in die metrische Heiligenvita übergeht, bedeutet das immer engere Bündnis mit zeitgenössischer Theologie einerseits, mit älterer poetischer Form andererseits. Bei *Commodian dagegen hatte sich noch eine archaische Theologie mit zeitgenössischer Form verbunden. In der poetischen Heiligenvita des

5./6. Jh. verlief die Entwicklung genau entgegengesetzt zur Bibeldichtung, nämlich von der Paraphrase der prosaischen Heiligenbiographie zum selbständigen hagiographischen Epos (vgl. Paulinus v. Petricordia mit Ven. Fort.). Beiden Gattungen gemeinsam sind Elemente der Rhetorik, vor allem des panegyrischen Stils.

c. Episteln. Dem Werke voran stehen zwei Widmungsepisteln in elegischen Distichen, ihm folgt eine weitere an Parthenius, der inzwischen patricius u. magister officiorum in Burgund (?) geworden ist. Die dritte gibt vor, ein altes Gelöbnis einzulösen (*Gelübde, Widmung). Konventionell ist das Lob von Abkunft u. Bildung des Adressaten, dessen Eloquenz anläßlich einer Gesandtschaft an den Gotenkönig (?) geglänzt habe. Das Topos-Material dieser Adresse deckt sich auch sonst weitgehend mit dem des Athalarich-Briefes. Einführung in das beigegebene Werk u. commendatio sind ebenfalls Topoi, desgleichen der Hinweis, Parthenius habe ihn zur Abkehr von weltlichen u. zur Umdichtung christlicher Stoffe angeregt. Dasselbe hat nachweislich Ennodius getan (ep. 9, 1 [506]). Auf diesen geht auch ad Parth. 96 ~ Ennod. 1, 6, 39. Firminus, ad Parth. 93 ,gallischer Priester', heißt nach Ennod. dict. 8 der Großvater eines anderen Neffen des Ennodius. Trotz dieser indirekten Bezüge mahnen die Unklarheit der Namensverhältnisse u. das Übergewicht der Topoi zur Vorsicht (Manitius aO. 1, 164f nimmt alle Angaben der Episteln historisch). Es ist durchaus nicht sicher, ob alle drei Episteln wirklich als echte Widmung gemeint waren (vgl. Kroll 216/8. 231/6; G. Misch, Gesch. der Autobiographie 1, 2 [1947] 586/9). In der ep. ad Flor. ist die bisher vermutete Identität mit dem gleichnamigen Adressaten von Ennod. ep. 1, 15f (vJ. 503) aus chronologischen Gründen unmöglich (anders Manitius aO. 1, 163; ad Flor. 3f paßt eher zum gleichnamigen Autor von MG Ep. 3, 116f nr. 5f). Die Epistel enthält über die traditionellen Formeln u. Klischees hinaus noch die ebenfalls topische Bitte um Korrektur des Gedichts (Höflichkeitsformel; vgl. Kroll 117/38, bes. 121/4). Der Widmungsbrief an Vigilius ist für das Selbstverständnis des Dichters wichtig (s. u. Sp. 559f).

II. Tendenz. Da die geistige Mitte des Gesamtwerks nicht im poetischen, sondern im theologisch-kirchlichen Bereich liegt, ergibt sich daraus auch die Tendenz. Die Auswahl u. Form des Lukastextes sowie Ankündigung des Werks, die Buchschlüsse u. bestimmte epideiktische Partien zeigen, daß es auf eine Verherrlichung der Apostel Roms abgesehen ist, in erster Linie des Petrus (beide sind nach A. [entgegen dem Decr. Gelas.] am gleichen Tag verschiedener Jahre gestorben [Arator act. 2, 1253f]). Den Übergang vom didaktisch-epischen zum hymnisch-panegyrischen Stil zeigen die der Heiligenvita nahestehenden Elogen auf Stephanus, Petrus usw. (Hymnus auf die Fesseln des Petrus: ebd. 2, 403/13; vgl. Leimbach 255; vgl. den Ort der Rezitation: bei der ersten Lektüre festgelegt oder nachträglich von Abschreibern vermutet ?). Auch Topoi, Monosticha u. Sentenzen, Isokola u. Wortspiele finden sich vor allem an den panegyrischen Stellen. Bezeichnend ist das oft nachgeahmte Monostichon am Schluß des 1. Buches: ,(Petrus) claudit iter bellis, qui portam pandit in astris' (act. 1, 1076, vgl. 1, 1055f). Das bedeutet den panegyrischen Ersatz der pax Dei durch eine eschatologische Rolle des Petrus als claviger aethereus (ebd. 1, 899), die A. in falscher Übersetzungsdeutung auch etymologisch zu stützen versucht (ebd. 1, 924/6) u. der Funktion des Paulus eindeutig überordnet (ebd. 2, 2/5; vgl. Leimbach 250). Die Indicatio des Werks erwähnt allein Petrus (Arator ad Parth. 79). An ihn geht die Bitte um Beistand beim Dichten (act. 1, 896/8), er ist es, ,qui mentes audire solet' (ebd. 1, 822). In ihm sind Geschichte u. Eschaton, das bei A. zu ,Himmel' objektiviert ist, eins. Er ist als erster (princeps) in der Kirche leiblich auferstanden (ebd. 2, 1225). Seine Identität mit der Kirche bewirkt den kuriosen Satz, daß die Gebete der Christen ,propriis clavibus' den Himmel betreten (ebd. 1, 825). Das Gefängnis des Petrus ist Unterpfand für den Bestand u. die Weltgeltung Roms (ebd. 1, 1070/6; 2, 407/11). Romidee u. Märtyrerhymnus verbinden sich bei A. zu einer politischen Theologie, deren Ansätze in der Poesie zuerst bei Prudentius begegnen, dort freilich noch verteilt auf Hymnus u. Praefatio einerseits, auf das eigentliche Lehrepos andererseits (Thraede 1020f; vgl. Sedul. ep. 1 [CSEL 10, 9, 7f]: . . . in caelestis patriae senatu).

III. Selbstverständnis. a. Selbstaussagen. Einige Topoi aus dem Partheniusbrief sind schon genannt (s. o. Sp. 557). Nun ist aber auch das Bild des Mannes, der in der Jugend heidnische Stoffe versifiziert hat, dann aber zur Bibeldichtung übergeht, konventionell (Arator ad Parth. 49; zu ,puerilibus annis' vgl.

Mar. Victor. aleth. praef. 105 u. Hovingh zSt.; zum Topos vgl. u. a. Sedul. op. pasch. 1, 1; Rust. Help. benef. 45f; Paulin. Nol. carm. 10, 131/41; 21, 13/24; 32, 152/7). Der Übergang von heidn. zu christlicher Lektüre (Arator ad Parth. 31/48) ist ebenso gegensatzlos wie der Wechsel zwischen paganen u. christlichen Stoffen im eigenen Dichten, obschon der alte Topos von der Lüge der heidn. Dichter (ebd. 41f), denen die ,veri vates' gegenüberstehen, aufgenommen ist. Aber weder dieser Kontrasttopos noch der Rückblick auf das eigene weltliche Dichten ist wie in der älteren Bekehrungstopik theologisiert (vgl. Thraede 1007). A. appliziert beide Klischees auf die Person des Lehrers. Spannungslos ist der Rückblick des christl. Dichters auf eigene weltliche Poesie auch im Carm. de resurr. 1/49, Probae cento 48 u. Auson. app. 5, 1/11 (Sulpicia). Bei Paulinus v. Pella gar betrifft die Klage über heidnische Lektüre in der Jugend nur noch Schwierigkeiten des Verständnisses (72/80). Der Übergang von apologetischer zu innerchristlicher Orientierung dieser Topoi, der mit A. u. seiner Zeit abgeschlossen ist, bleibt noch zu untersuchen. Der Name des Adressaten ist, wie in der ep. ad Flor. (1f), so auch in der Aufforderung des Parthenius Argument (57f; *Etymologie). Er ließ sich im Falle des A. leicht mit dem Topos ,Dichtung als Ackerfeld' verknüpfen u. war dann zugleich Sphragis.

b. Motivierung. Dem Bescheidenheitstopos (Arator ad Parth. 65f; vgl. u. Sp. 563) folgt der Bericht über die derzeitige Stellung in Rom (ohne Erwähnung des Subdiakonats). Die Selbstdarstellung als Schaf in der kirchlichen Hürde (ad Parth. 69/74), die sich auch im Brief an Vigilius findet, dort aber zunächst am Gegensatz zum Krieg um Ravenna orientiert ist (ad Vigil. 4f), verknüpft der Partheniusbrief in literarischer Umformung mit dem christianisierten Topos ,Wahl des Themas': er habe von den Blüten Davids, ebenso von der Genesis gekostet (~ Sedul. op. pasch. 1, 23), d. h. er habe eine Umdichtung des Psalters oder ein Hexaemeron erwogen, dann aber einen gleichzeitig historischen u. aktuellen Stoff vorgezogen (vetus atque novus odor: ad Parth. 76; zu odor als rhetorischem Begriff vgl. Bruhn 38). Diese Zielangabe paßt nur auf die Gestalt des Petrus bzw. die petrinische Kirche. – Gegenüber Vigilius ist das Gedicht als Dank für die Rettung aus den Fluten der Völkerwanderungszeit motiviert (ad Vigil. 15f = Dank-Topos mit Lc. 17, 17; vgl. Anth. Pal. 6, 164. 301). Der Untergang des Ostgotenreiches gibt der röm. Kirche eine wichtige Rolle als Refugium (vgl. van de Vyver 253_4. 257_5). In das Bild der eigenen Vergangenheit ist das Sirenenmotiv aufgenommen (ad Vigil. 10). Dabei wird der theolog. Dedikationstopos (vgl. Prud. epil. 7f; Paulin. Pell. 1/21; Orient. comm. 1, 65/79; Paulin. Nol. carm. 18, 1/7; Curtius 96) zu einem verkirchlichten Widmungstopos zurückgeformt (vgl. u. Sp. 571f). A. hat sein Werk also dreifach motiviert: mit der eigenen Anlage, mit der Mahnung des Parthenius u. mit dem Dank an Vigilius. Die eigentliche Tendenz dieser Motivierungen ist freilich nur verdeckt ausgesprochen (zB. ad Parth. 76). Daß A. sich in christlich-poetischer Tradition weiß, zeigt sich ebenfalls nur indirekt, nämlich in Zitat u. Anspielung (ebd. 73f ~ Sedul. op. pasch. 1, 98; sedulus: ad Parth. 84~Sedul. ep. 1 [CSEL 10, 6, 13]; daneben die Selbstauffassung als tiro: ep. ad Vigil. 29 ~ Sedul. ep. 1 [aO. 2, 1]; s. u. Sp. 563). – Der topische Charakter der Selbstaussagen zeigt, daß die Individualität des Dichters hinter der rhetorisch-poetischen Tradition zurücktritt. Eine Sonderstellung nimmt nur der Hinweis auf die Historizität des Stoffes ein, der mit seiner biblizistischen Literaturtheorie zusammenhängt (ad Parth. 23/6; Thraede 1004f) u. mit dem Anspruch, ,wahre' Dichtung zu geben, verbunden ist (ad Parth. 19f; vgl. act. 2, 1081f). Auch dieser Anspruch ist topisch; er geht schon auf die älteste Eposkritik zurück u. korrespondiert der Ablehnung des Mythos (Hesiod. theog. 27; Solon frg. 21; Thraede 997. 1007; ders., Zu Ursprung u. Geschichte der christl. Poesie: JbAC 4 [1961] 23_{63}). Er war längst parodiert (Ovid. ars 1, 30) u. galt zur Zeit des A. ebenso für die Berufung auf Apollo (Auson. ep. 10, 8; vgl. Boeth. cons. 3 carm. 11, 16f). Bei Mar. Victor. hatte er gar den Titel des Werkes abgegeben (Alethia). Die Frage ist, worin für A. die Wahrheit besteht.

IV. Arator als Exeget. a. Methode. Der jeweils paraphrasierte Stoff, den A. auch innerhalb der einzelnen Abschnitte für seine Zwecke kontaminiert, beginnt immer mit ,de eo, ubi'. Die Allegorese repräsentiert für A. die Wahrheit, die den präparierten Lukastext aktualisieren soll (ad Vigil. 21f; act. 2, 1081/6; vgl. 1, 500). Sie ist die zweite, theologisch-exegetische Tendenz neben der panegyrisch-kirchlichen, hinter denen beiden der eigentliche Stoff zurücktritt. Die gattungsgemäße exor-

natio ist ganz in die Allegorese hineingenommen, das epische Element also in das theologische aufgelöst (ebd. 2, 361: sine figura nulla vetus subsistit littera). Anschaulichkeit fehlt daher völlig u. ist auch in der Auswahl des Textes gar nicht angestrebt. A. beruft sich ausdrücklich auf den dreifachen Schriftsinn (ebd. 2, 891. 911f). Ebenso explizit verteidigt er exegetisch die Namensdeutung (ebd. 2, 523), die er häufig übt, auch in der wenig glücklichen Deutung hebräischer Namen (Stellen: McKinlay aO. 191; vgl. act. 2, 620 ∼ Sedul. op. pasch. 1, 361f). Für die Übersetzungsdeutung, schon von Commodian als Stilmittel übernommen, war A. auf Hieronymus' sit. et nom. angewiesen (McKinlay aO. 237), auch zB. in der Deutung Adams als ‚terrenus homo' (act. 2, 437/9). Nächst der *Etymologie ist seine wichtigste Methode die Zahlendeutung (Stellen: McKinlay aO. 189f; vgl. zB. act. 1, 113/8 mit Prud. psych. 830/39).

b. Probleme. A. bemerkt durchaus exegetische Probleme, zB. das Stehen Christi in der Stephanusvision Act. 7, 55 im Widerspruch zum Credo (act. 1, 611f; vgl. Haenchen im Komm. zu Act. 7, 55). Er deutet es wie die Mehrzahl noch der modernen Exegeten als Ehrenbezeugung Christi vor dem Märtyrer, die für das Bekenntnis der Christen eben nicht gelte. Eine weitere Problemstelle war Act. 19, 1, die getauften Johannesjünger in Ephesus (act. 2, 577/83), ein häufiges Argument der Häresie (act. 2, 577f. 604). A. entschärft es historisierend in einer an des Prudentius Lehrepen gemahnenden Partie (Kampfgedanke, Geistanrufung, Apostrophe; vgl. auch das Problem der wirkungslosen Taufe: ebd. 1, 629. 661/3). Als ‚nota querela' bezeichnet er schließlich auch den zweiten Visionsbericht des Paulus Act. 22, 26 (act. 2, 976/8). Er beseitigt sie durch Kontamination mit Act. 22, 9 sowie durch die Unterscheidung von sonitus u. vox (act. 2, 990). – Die exegetische Tendenz wird zugunsten der Allegorese u. des Panegyricus verhehlt, wo der vorgeschaltete Prosatext von Lukas wesentlich abweicht; entgegen Act. 5, 15f läßt A. den Petrus mit seinem Schatten heilen (act. 1, 455/8; umbra = ecclesia). Die Gleichsetzung Jakobs mit dem Heidentum im Anschluß an Act. 13 (act. 2, 141/8) zeigt, wie wenig vertraut mit dem AT diese Bibeldichtung zu sein vermochte.

c. Beispiele. Für die Kombination von historischer, moralischer u. figuraler Exegese ist die Ausdeutung von Act. 6, 5 typisch (Arator act. 1, 617/23): Saul bedeutet scheōl (Hölle). Das Niederlegen der Kleider zu seinen Füßen besagt, daß die Verfolger der Kirche in den Tartarus kommen, wie Stephanus in den Himmel (vgl. u. Sp. 567f). Der Text sei ein *Exemplum (act. 1, 621). In die moralische Auslegung gehört auch die antihäretische Polemik, zB. ebd. 1, 431/9; der Ananiasgeschichte folgt die Ausführung des Modells ‚pii-iniqui' (ebd. 1, 436f), das sich in bloßer Assoziation zu Deus gegen die Arianer wendet (ebd. 1, 440f: ein Agraphon Petri). Für die Zahlenspekulation ist beredtes Beispiel ebd. 2, 890/908 (den 3 Jahren von Act. 20, 16 schließt sich die Dreizahl der Schriftbedeutungen, der ‚metretae' von Joh. 2, 6, der Brote von Lc. 11, 5 u. der göttlichen Personen an).

V. Verhältnis zur epischen Tradition. a. Topoi. 1. Allgemeines. Wie in der strukturellen Rezeption, so ist A. der Rhetorik auch in der Übernahme von Topoi verpflichtet. Sie vollzieht sich fast ohne eigentliche Christianisierung. Für A. erübrigt sich der Versuch, Dogma u. poetische Form zur Deckung zu bringen (Kontrastimitation; vgl. Thraede 1039/41), 1) infolge seiner Literaturtheorie (s. o. Sp. 560f), 2) dadurch, daß er eine zweihundertjährige u. mittlerweile schulübliche christl. Dichtungstradition voraussetzen konnte, 3) weil die Allegorese der Bibel ohnehin das NT zugunsten paganer Methoden historisiert u. den Unterschied zwischen Bibel u. Antike verwischt hatte. – Wo die Rezeption des antiken Epos sich stichischer Imitation nähert, handelt es sich bezeichnenderweise um Topoi. Sie haben ihren Sitz vorwiegend in dramatischen u. panegyrischen Partien, ferner im Zusammenhang allegorischer Auslegung (abgesehen von den genannten topischen Selbstaussagen der Episteln). Dies letzte gilt auch für den Ich-Stil, in dem sich A. als Exeget zur Geltung bringt (sequar: act. 1, 725; pergam: 1, 112; eloquar: 1, 771 u.ö.: Neigung zur Variation der Ich-Aussagen).

2. Panegyrische Topoi. So wird der Topos ‚innere Anteilnahme', ein aus der Elegie stammendes Motiv (vgl. ferner u.a. Catull. 64, 71), zum Klischee ‚Unfähigkeit', verbunden mit der brevitas- oder Abbruchsformel (Arator act. 2, 994/7 ∼ Ovid. trist. 1, 95; act. 2, 1087: tangere pauca refert; vgl. vorerst Curtius 168f). Kombiniert mit dem regelrechten Topos ‚Unfähigkeit' steht er bei der Schilderung des bethlehemitischen Kindermordes im Anschluß an die Namen von Pilatus u. Herodes in Act.

4, 27/31 (Arator act. 1, 335f ∼ Lucan. 2, 109; 9, 1044). Der Topos ‚pauca e multis‘ allein findet sich act. 2, 328 (∼ Ovid. Ib. 197), während er im epideiktischen Schlußteil traditionell mit dem Topos ‚Unsagbarkeit‘ verschmolzen ist (act. 2, 1223; vgl. ad Parth. 11). Seine Form in act. 1, 557 läßt sich bis Sallust zurückverfolgen (Iug. 19, 2; Quint. inst. 2, 13, 14; Serv. Aen. 1, 342; Apul. mund. 24; Hieron. ep. 53, 9; Thraede, Ursprung aO. 121), ‚Unfähigkeit‘ u. ‚Unsagbarkeit‘ (centum linguae, vgl. P. Courcelle: RevÉtLat 33 [1955] 231/40; O. Weinreich: ARW 19 [1918] 172f) stehen, ebenfalls in einem Petrustext, in der Schilderung des Heilungswunders von Act. 5, 16, beieinander (Arator act. 1, 459). Kontamination aller genannten Topoi enthält der Seesturmbericht (ebd. 2, 1081/7; vgl. u. Sp. 569). Die Laudatio des Petrus u. seiner Kirche am Schluß des 1. Buches bietet ebenfalls den Topos ‚Unsagbarkeit‘ (act. 1, 1064f nach Act. 12, 1/9). Diese Partie beleuchtet überhaupt gut die Art der Imitation (vgl. McKinlay zu act. 1, 1064f). Sie schließt mit einem oft nachgeahmten Monostichon (act. 1, 1076; Monostichon-Häufung an eindringlicher Stelle: ebd. 1, 320/6; zur Sentenzenbildung vgl. u. a. ebd. 1, 64f. 59f; 2, 1103f ∼ Lucan. 3, 614; 2, 1225; die von McKinlay aO. 193/5 aufgeführten Oxymora sind zu ergänzen, u. a. durch verus error: act. 1, 149; Eunuchi fecunda fides: 1, 688; amari melle doli: 2, 44f).

3. Lob u. Bescheidenheit. Die Bescheidenheitstopik hat ihren Platz naturgemäß in der Widmung. Zunächst durchzieht sie ganz den Brief an Florianus, der mit einem Kompliment (Namensetymologie) u. der invitatio samt Bitte um Korrektur beginnt (o. Sp. 557). Sodann folgt der Bescheidenheitstopos in Engführung: ‚ieiuno sermone quidem, sed pinguia gesta Scripsimus ac pelagi pondere gutta fluit‘ (ad Flor. 7f). A. verbindet also die Behauptung dürftiger Redeweise (zu ieiunus vgl. Bruhn 20. 26) mit der Gegenüberstellung von Wort u. Inhalt (Parallelen: Pflugmacher 14/6; vgl. Paulin. Petric. Mart. 6, 502/4). Auch diese Verbindung ist alt. Ähnlich ist die Terminologie des Bescheidenheitstopos im Partheniusbrief (65/8; aequor nitidus-exiguae aquae, vgl. Bruhn 17f. 22. 24f; ThesLL 2, 568, 75/569, 30; Oceanus rerum-latex brevis; vgl. Paulin. Nol. carm. 1 praef.; ep. 45, 2, 1; Thraede, Ursprung aO. 120_{46}). Das Kompliment vor der Gelehrsamkeit des Florianus verbindet sich dann mit der Aufforderung, zur Abwechslung ein kürzeres, anspruchsloseres, aber vom erbaulichen Inhalt her legitimiertes Werk zu lesen. Weniger klischeehaft ist die aus Sedulius übernommene Selbstbezeichnung als ‚tiro‘ (ad Parth. 83; ad Vigil. 29; s. o. Sp. 560; vgl. ferner ‚nostra fragilis arundo‘: ad Parth. 53). Ein Lob des Adressaten ist das Lob seines ‚sermo disertus‘ (ebd. 19f).

4. Topik u. Exegese. Bezeichnenderweise läßt A. den Paulus der lukanischen Areopagrede die Athener (Cecropidae; vgl. Verg. Aen. 6, 29) nicht auf ihre Religion u. Philosophie, sondern auf ihre rhetorische Bildung hin ansprechen (Arator act. 2, 455f: sermone diserto vernare; vgl. Bruhn 40, zur flos-Terminologie: ebd. 36f; Waszink zu Carm. de resurr. 2; vgl. ad Parth. 73 ∼ Sedul. op. pasch. 1, 23). Das aber entspricht ganz genau A. eigener Stellung zur Antike u. ihrer epischen Tradition (o. Sp. 559. 562). Er verändert also hier das NT im Sinne seiner eigenen bzw. der zeitgenössischen Position zur vorchristl. Bildung mit Hilfe eines bestimmten Topos-Vokabulars. Die auch bei Lukas schon konziliant dargestellte Auseinandersetzung mit dem Heidentum wird von A. nicht mehr wahrgenommen. Als spezifisch heidnisch gilt nur noch die Rhetorik, in deren Tradition man selbst steht (vgl. Fontaine 409f). Die Christianisierung der genannten Topoi besteht also lediglich in der Verbindung mit biblischem Text bzw. in der Adaptation des panegyrischen Stils an die allegorische Exegese.

5. Invocatio. Mehr als eine bloße Übertragung bedeutet die Rezeption der Bitte um Beistand. Sie gehört zur Exordialtopik u. richtete sich ursprünglich an Apollo u. die Musen (vgl. u. a. Verg. Aen. 1, 1; 7, 641; Curtius 235/52) ging dann aber als invocatio numinum auch auf andere Götter über (vgl. u. a. Demosth. or. 1, 1 u. Führ zSt.; Aristid. or. 16, 22 [21, 15; 26, 2 Keil]; O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909] 5/8), ferner auf Herrscher (Verg. georg. 1, 24/42), Freund u. Geliebte (Prop. 2, 1, 3; Tibull. 2, 1, 35; vgl. Ovid. trist. 3, 7, 15/8). In der christl. Poesie wird der Topos auf den Hl. Geist übertragen (zuerst Iuvenc. praef. 25f), kann sich aber auch auf Gott, Christus oder einen Heiligen beziehen (vgl. u. a. Paulin. Nol. carm. 6, 159; 15, 30f; Prud. perist. 10, 1/25; Paulin. Petric. Mart. 1, 298/306; 5, 14f; 6, 343f; Paul. Pell. 4f; *Gebet). A. folgt also mit diesem Motiv christlicher Konvention, auch mit der Nennung des Jordan, der die ‚Musenquelle‘ ersetzt u. mit der

Bescheidenheitsterminologie ad Parth. 65/8 (o. Sp. 563f) zusammengehört (vgl. Verg. Aen. 6, 699; Ovid. met. 11, 419; am. 3, 9, 26; Prop. 3, 3, 51f; Iuvenc. praef. 25; Paulin. Nol. carm. 6, 7f; Paulin. Petric. Mart. 4, 252f; Kroll 27/9; Curtius 235/43; vgl. auch Bruhn 43f [flumen] u. Waszink zu Carm. de resurr. 33/7). Aus der Selbstauslegung des antiken Dichters stammt auch die Anrede des Parthenius als *Biene (v. 46; vgl. Plat. Ion 533d; Vit. Sophocl. 13, 2; Lucr. 3, 11; Hor. ep. 1, 3, 21; carm. 4, 2, 27/9, vgl. Heinze im Komm. zSt.; Kroll 38_{35}). Er benutzt die Formel als Anruf an Christus mit der Bitte um rechte Allegorese (Arator act. 1, 771f), ferner als Bitte um Eloquenz u. dichterische Fähigkeit an den Geist (ebd. 2, 581f, mit theologischer Übertragung von ‚vocis iter', das bei Verg. Aen. 7, 534 Kehle bedeutet, u. literarischer Umdeutung des derart biblisch eingeformten Begriffs; vgl. ad Parth. 55f). An den Geist geht auch die Bitte um Einsicht: sine te non diceris umquam. Veni, ne quid inexpertum meditemur (act. 1, 225f; vgl. Ennod. vit. Epiph. praef. 1). Der Geist ist dabei Urheber u. Gegenstand der dichtenden Auslegung u. wird zwangsläufig, als Garant des ‚rite canere' (Arator act. 1, 149f), zur Inspiration, zumal ihm nicht nur Christus, sondern auch Petrus konkurrieren (ebd. 1, 896/8, wie Sedul. op. pasch. 1, 99; vgl. das Verbum movere [act. 1, 459. 837f] in panegyrischem bzw. allegorisierendem Zusammenhang). Unter dem Zwang literarischer Konvention bekommen Christus, der Hl. Geist u. Petrus parallele Funktion (zur kirchenpolitischen Umformung der Invocatio s. u. Sp. 558). Die Rezeption dieses Exordialtopos bedeutet also nicht nur eine Christianisierung antiker Gepflogenheit, sondern ebensosehr eine Umdeutung des NT. Rhetorische Tradition u. Allegorese haben bei A. den Unterschied zwischen Geschichte u. Mythos verwischt. Das NT hat für ihn nur noch historische, nicht mehr heilsgeschichtliche Bedeutung u. muß in biblizistischer Allegorese u. kirchlichem Panegyricus aktualisiert werden, d. h. mit vorchristlichen statt mit originär christlichen Methoden.

b. Junkturen u. Begriffe. 1. Allgemeines. Abgesehen von dieser rhetorisch gehaltenen Verbindung des exegetischen Elements mit poetischer Tradition handelt es sich bei A. um kontaminierende Übertragung von Junkturen ohne Spannung zum klassischen Epos. Die apologetische Orientierung der christl. Rezeption antiker Poesie mit ihrem Höhepunkt in Augustin u. Prudentius lag gut 100 Jahre zurück. Ein Jahrzehnt zuvor war die *Akademie in Athen geschlossen, das europäische Mönchtum gestiftet u. die christl. Zeitrechnung aufgestellt. Die spätantik-christl. Allegorese Vergils hatte längst ein literarisches Verstehen Vergils unmöglich u. unnötig gemacht. Die Art der Imitation u. die Mehrzahl der möglichen Vorbilder zeigt dabei dreierlei: Erstens handelt es sich bei den Übertragungen um poetische Konvention, so daß nicht allzuviel auf Rechnung des A. zu setzen ist. Zweitens ist das Gefühl für die Historizität von Gattung, Vers u. Wörtern endgültig erloschen (Kroll 150/4). Drittens behandelt er das antike Epos nicht mehr als Front, sondern als Material von Begriffen u. Junkturen für die Allegorese, die seit Sedulius u. A. den eigentlichen Unterschied zur Paraphrase (Juvencus) u. den christl. Centonen bildete. Da nun die philosophische Vergil-Allegorese als Konkurrenz wegfiel bzw. die christl. Allegorisierung gleichsam kodifiziert war (*Fulgentius), wurden Kontrastimitation u. Christianisierung gerade philosophisch geprägter Begriffe u. Partien des antiken Epos unaktuell.

2. Neutralisierung. Bezeichnend ist, daß eine bewußte Entschärfung nur bei ehedem erotisch bestimmten Wortverbindungen stattfindet. So ist das ursprüngliche Subjekt (*Danae) zu ‚apibus praebuit ipsa sinum' (Ovid. am. 3, 8, 34) durch ‚terra' ersetzt, also neutralisiert (Arator ad Flor. 14). Derart war auch Moralisierung möglich, zB. act. 1, 413 ~ Ovid. am. 3, 8, 12; act. 1, 247 (spes lusit avarum) ~ Verg. Aen. 1, 352 (spe lusit amantem). Als dritter Rezeptionstyp ergibt sich die spiritualisierende Einpassung, die ebenfalls in stillschweigendem Subjektswechsel vor sich geht (neues Subjekt ist Christus, vgl. act. 1, 314f ~ Ovid. ars 2, 389; 2, 73 ~ Claud. carm. min. 20, 5; 32, 8; vgl. act. 1, 173 ~ Ovid. met. 3, 310). Sie wird zweitens durch Adaptation an einen biblischen Ausdruck erreicht, zB. act. 1, 807 (divini + pignus amoris ~ Verg. Aen. 5, 538; Sil. Ital. 8, 149; Ven. Fort. Mart. 1, 67; vgl. Carm. de resurr. 65 u. Waszink zSt; zum Rezeptionstyp s. o. Sp. 565). Die Entschärfung des Geschlechtlichen scheint bewußt vorgenommen zu sein (act. 1, 59: nulla est iniuria sexus; ebd. 1, 706: libido pellitur). Sie hat ihren theologischen Rückhalt in der Typologie Eva/Maria (ebd. 1, 56/68: Hymnus auf die Dialektik der θεοτόκος ~ Act. 1, 14; Jüngernamen von Act. 1, 13 fehlen), die

bei A. die Typologie Adam-Christus ersetzt hat.

3. Spiritualisierung des Epos. a. Grundlagen. Eine weit größere Rolle spielt naturgemäß die Spiritualisierung der epischen Welt, in erster Linie ihres kriegerischen Grundzuges (vgl. Thraede 984f). Prudentius hatte das epische Schlachtfeld zum Gefilde der Seele vergeistigt. Solche Umdeutung ergab sich aber schon in der Bibelparaphrase allein aus der Übertragung von Junkturen, d. h. aus der bloßen Tatsache einer christl. Dichtung, die außer dem Urtext auch dem Gesetz der rezipierten Gattung zu folgen genötigt war. Die daraus resultierende Spannung war bei Commodian durch Verzicht auf Imitation der klassischen Poesie umgangen, bei Prudentius durch häufige Kontrastimitation aufgefangen; A. empfindet sie gar nicht mehr (o. Sp. 559). Das Verhältnis von Bibel u. Antike ist aus dem Stadium der Auseinandersetzung in das der ,christl.' Verschmelzung übergegangen. Die Imitation des Epos wird daher von A. weder als Problem empfunden noch theologisch bewußt geübt, sondern entspricht einer Konvention. Die bei A. also nicht programmatisch u. individuell zu verstehende Übertragung bestimmter epischer Junkturen im Rahmen der Paraphrase macht aus dem konkreten Schlachtfeld des Epos den spirituellen Kampf gegen Heidentum, Verfolger, Häresie u. Sünde.

β. Beispiele. So ersetzt in der Junktur ,iubet ocius omnes' (act. 1, 822) Petrus den Aeneas, das Gebet den Kampf (~ Verg. Aen. 5, 828; vgl. act. 2, 456 ~ Verg. Aen. 6, 9f). ,Tristia bella' (bei Hor. ars 73: Definition des Epos; Verg. Aen. 7, 325) meint bei A. die Verfolgung durch Herodes (act. 1, 348). An anderer Stelle bedeutet ,bella' bzw. ,proelia' oder ,arma' die Verfolgungen allgemein (ebd. 2, 943 ~ Ovid. met. 5, 219; Lucan. 7, 255; Sil. Ital. 2, 46 u. ö.; vgl. act. 2, 624: nova proelia temptant ~ Verg. Aen. 3, 240), aber auch den Glaubenskampf (act. 2, 489f ~ Verg. Aen. 1, 541; Stat. Theb. 11, 348f). Wie ,hostis' zur Paradiesesschlange (act. 2, 1199 ~ Ovid. met. 13, 504) oder zum Dämonengeist (2, 440; vgl. McKinlay aO. zSt.; *Gottesfeind), so werden die ,tela venenis imbuta' (Ovid. trist. 4, 1, 77; Lucan. 8, 304; 9, 829 u.ö.) zu Waffen des Teufels (act. 2, 361). Die Aufforderung zur Flucht (sed fugite, o miseri, Verg. Aen. 3, 639) richtet sich nunmehr an die Heiden (act. 1, 188). ,Ad litora vertere praedas' (Verg. Aen. 1, 528) wird zu Petri Fischzug (act. 1, 76). ,Pectus' in der Bedeutung ,Herz' geht auf Elegie u. Epigramm zurück (u. a. ebd. 2, 764 ~ Ovid. fast. 3, 864; 4, 454; Martial. 10, 50, 2; Prop. 2, 24b, 52); daß diese Spiritualisierung bei A. aber der Einpassung des Epos dient, zeigt erst die Umformung von Verg. Aen. 12, 950 (ferrum adverso sub pectore condit) in act. 1, 242f (Dominumque in pectore condat Fratris amor, vgl. ebd. 2, 985ff; condere bei A. = ,tun', vgl. ebd. 2, 35; Cassiod. inst. div. 1 [70, 1112 B]). Eine im Epos situationsbedingte Untergangsstimmung gibt verallgemeinert das Vokabular für die Lage des Heidentums ab (ultimus labor: act. 2, 706f ~ Verg. Aen. 11, 476; act. 2, 698 ~ Lucan. 5, 291f; zum entsprechenden Deutungstyp in der theologischen Literatur vgl. Thraede 1006). Wie A. die ursprünglich neutrale Junktur ,vestigia observata legere' (Verg. Aen. 2, 753f; 9, 392f) mit ,Mosi' versetzt (act. 2, 1139) u. ebd. 2, 161 ,mentes' für ,palmas' eintritt (vgl. u.a. Verg. Aen. 1, 93; Ovid. met. 9, 175; Stat. Theb. 1, 497; act. 2, 785: vocem vita secuta est~Ovid. met. 12, 82: vocem gravis hasta secuta est), so handelt es sich auch sonst zumeist um Übertragungen ehedem ganz konkreter, ihrem ursprünglichen Kontext in mehrfacher Imitation freilich bereits entfremdeter Wortverbindungen (vgl. superas auras: act. 1, 171f u. McKinlay aO. zSt., dagegen act. 1, 29). Lediglich die Verschmelzung mit biblischem Text ergibt hier so etwas wie einen Rezeptionstyp (vgl. noch ebd. 1, 114: fonte lavetur u. McKinlay aO. zSt.).

4. Übertragung äquivoker Wörter. Die spiritualisierende Einpassung ursprünglich neutraler Ausdrücke u. Junkturen aufgrund von Äquivokationen vollzieht sich dann vor allem im Zusammenhang mit ntl. u. dogmatischen Begriffen, wie ,*Erde' (de tellure creatos: act. 1, 376 ~ Ovid. met. 7, 30; act. 1, 373; 2, 102, vgl. 1, 985f), ,Welt' (1, 174), ,Geist' (spiritus oris: 1, 342 ~ Verg. georg. 4, 300; vgl. Prud. apoth. 3). Eine nur assoziative u. manipulierende Behandlung von Junkturen ist häufig (zB. act. 2, 52, 90; 2, 891. 1073). Für die ungeschichtliche Haltung zum vorchristl. Epos sind ferner die nicht seltenen Fehlübertragungen bezeichnend. So war ,fert animus' im Epos als psychologisch-mythoskritischer Ersatz der invocatio festgelegt (Ovid. met. 1, 1; Lucan. 1, 97). A. verwendet die Junktur frei wie Statius (silv. 4, 4, 49) in Übertragung auf Israel (act. 1, 302). Die nur formale Rezeption ergibt

nicht nur Bedeutungsverschiebungen (zB. ebd. 2, 51 ~ Ovid. met. 10, 716; vgl. Kroll 171), sondern auch Absurditäten (zB. act. 2, 25f ~ Ovid. ars 2, 5, 34; ep. 21, 168; Lucan. 4, 240) u. Fehler (act. 1, 9f ~ Lucan. 5, 266f: abl. abs. statt part. coni.; act. 2, 1969 ~ Verg. Aen. 3, 520: Plur. statt Sing.).

5. *Kontrastimitation.* Nach Kontrastimitation des historischen Epos sieht lediglich ein Abschnitt des ersten Buches aus, an dem sich A. zweimal auf ein u. dieselbe Stelle bei Lukan bezieht, den er ja überhaupt in erster Linie nachahmt (act. 1, 49 ~ Lucan. 1, 35; act. 1, 62f ~ Lucan. 1, 37f). Eine Kontrastimitation bedeutete die Aufhebung des Krieges, verallgemeinert zur Sünde, durch die Offenbarung in Maria (wie durch Petrus in act. 1, 1076). Übergeordnet ist der Gedanke der felix culpa (vgl. ebd. 1, 60/4; vgl. auch die Schlange von Gen. 3 als ,mortis amatrix' act. 2, 1162 ~ Lucan. 8, 364; Sedul. op. pasch. 4, 93f; ferner act. 2, 830 ~ Lucan. 8, 452f). – Daß die Auseinandersetzung zwischen christlichem u. paganem Epos ganz unanschaulich geworden ist, zeigt auch die Rezeption heidnischer Theologumena wie rector Olympi, Tonans, Tartara usw., die mit Juvencus begann u. mit dem Anschluß an klassische Muster gegeben war. Sie hatten schon in vorchristlicher Zeit als obligate Hexameterschlüsse nur noch ästhetische Bedeutung u. waren längst als licentia poetarum legitimiert (vgl. bes. Ennod. dict. 28 u. carm. 1, 13, 3). Eine ,mythische' Tageszeitbeschreibung hat A. nur einmal (act. 2, 1067f ~ Verg. Aen. 11, 4), während er im übrigen deren schon in vorchristlicher Poesie spiritualisierte Fassung (lux-tenebrae) als allegorisches Motiv ausgiebig verwendet (s. u. Sp. 570; vgl. H. Bardon: RevÉtLat 24 [1946] 82/115). Abgesehen davon dienen die biblischen Zeitangaben dem A. zur Allegorese, während Juvencus sie noch zur epischen exornatio benutzt hatte.

c. *Motive.* Im Rahmen historischer exornatio des Urtextes bleibt die Übernahme obligater Motive wie die Seesturmschilderung (act. 2, 1067/155, vgl. McKinlay aO. zSt.; Thraede 1038) u. die Darstellung des bethlehemitischen Kindermordes nach Lukan (1, 348/82). Ein zweiter Typ ist auch hier die Rezeption in die Allegorese. So fügt A. in die Ausdeutung des Namens Aquila die Phönixsage ein (act. 2, 511. 528/50; vgl. PsHieron. ep. 18). Das Vokabular der Unterweltsbeschreibung findet sich innerhalb der Allegorese des Fenstersturzes von Act. 20, 8/12 act. 2, 761/87; vgl. 1, 179. 349; ,inane chaos fenestrae', vgl. Ovid. fast. 4, 600; ars 2, 470; Stat. Theb. 8, 100; Arator act. 2, 779 ~ Verg. Aen. 6, 121; act. 2, 783 ~ Verg. Aen. 6, 429; vgl. act. 2, 815/25 u. McKinlay aO. zSt. Drittes Beispiel sei Act. 16, 14f in act. 2, 383, die Darstellung des besessenen Mädchens als ,bacchata puella sub stimulo Pythonis' (vgl. Verg. Aen. 6, 77. 100f; 7, 405; Ansorge 18/20; vgl. Act. 14, 11 in act. 2, 182/5 ~ Lucan. 1, 587f). Das ist, wie die Mehrzahl der möglichen Vorbilder zeigt, eine Übernahme durchaus traditioneller Motive, vollzieht sich aber als Einpassung in die Allegorese, also nicht spiritualisierend, sondern in Übertragung auf den schon vorher spiritualisierten NT-Text. Es ist offenbar gar nicht auf Umdeutung des antiken Epos abgesehen; denn Vorrang hat die Allegorese der Bibel mit Hilfe der epischen Tradition.

d. *Christliche Vorbilder. 1. Gemeinsamkeiten.* A. benutzt, soweit sich das nachprüfen läßt, verhältnismäßig selten die christl. Epostradition. In der Methode ist ein enger u. überbietender Anschluß an Sedulius vorauszusetzen, vor allem in der Zahlen- u. Namendeutung sowie in Typologie u. Allegorese allgemein (vgl. Index McKinlay aO. 239f). Auf die Sprache des Hymnus geht das Allegorese-Schema dies-nox bzw. lux-tenebrae zurück (ebd. 181). Die genannte Anspielung auf Sedulius im Vigiliusbrief (o. Sp. 559f) ist für dessen Vorrangstellung in der innerchristl. Imitation bezeichnend. Hier bedeutet Imitation auch die theologische Nachahmung, vor allem die trinitarische Allegorese. A. hat Sedul. op. pasch. 1, 55 in act. 2, 665 ohne die ursprüngliche etymologische Umdeutung übernommen. Darüber hinaus ist für die innerchristl. Imitation der genannte dogmatische u. methodische Anschluß wichtiger als loci similes (vgl. den vorläufigen Index McKinlay aO. 238f, in dem übrigens die Nachahmer die Vorbilder weit überwiegen). Namensdeutung, Literaturtheorie u. bestimmte Topoi sowie die rhetorisch-ästhetische Behandlung des antiken Epos gehen auf Hieronymus zurück. Strukturell stimmt die ep. ad Flor. mit Sedul. op. pasch. praef. überein. Die ep. ad Flor. vertritt bei A. die Vorrede an den Leser (o. Sp. 559). Das von A. befolgte Gesetz der Paraphrase, namentlich ihren selektiven Charakter, hat in der christl. Poesie zuerst Sedulius formuliert (op. pasch. 1, 96f mit Toposkombination). Prudentius ist, wie es der Traditionsgeschich-

te genau entspricht (o. Sp. 558), mit seiner Petrus-Praefatio zu c. Symm. 2 aufgenommen (1, 974/9; weiteres McKinlay aO. 70).

2. Literarsoziologische Veränderungen. Nächst den bisher genannten Tendenzen lassen sich an der Imitation nun auch bestimmte literarsoziologisch wichtige Änderungen feststellen, die für eine Dichtung am Übergang zum MA bezeichnend sind. Sie hängen unmittelbar mit dem Übergewicht des historisch-panegyrischen Elements über das episch-mythologische zusammen (vgl. H. Nissen: Hermes 75 [1940] 298/325). Das ist 1) die Rückbildung der mit Prudentius erreichten Christianisierung bestimmter Topoi u. Junkturen zu rhetorischer Funktion, 2) der Übergang höfischer Rede in einen kirchlichen Stil. Das Ende apologetischer Haltung u. der folgerichtige Verzicht auf Kontrastimitation (o. Sp. 566) ermöglichen nicht nur ein unbefangenes Umgehen mit Mythologie u. höfischem Stil innerhalb der Poesie (daher wohl die Gemeinsamkeiten der christl. Literatur des 6. Jh. gerade mit Symmachus, der als erster auch Lukan stärker benutzt hat), sondern auch die Rezeption des höfischen Stils im Leben der Kirche (vgl. zu diesem Vorgang A. Dihle: StudItalFilClass 26 [1952] 169/90). Auch in der christl. Poesie wiederholt sich der Übergang vom Hymnus in den Panegyricus. Dafür ist ein beredtes Beispiel die Form der Dedikation (o. Sp. 559). So stammt die Junktur ,te duce' ursprünglich aus dem Musenanruf (zB. Lucr. 6, 95; Kroll 31_{19}). Bei Paulinus bezieht sie sich auf Gott (carm. 15, 50), Christus (12, 29) u. den gepriesenen Märtyrer (13, 14; 15, 50; 17, 91. 207, vgl. 17, 247 te magistro). A. meint damit den Papst (ep. ad Vigil. 29: te duce, te magistro), wie sich die ep. ad Vigil. denn überhaupt in einem Vokabular bewegt (caula, pastor bonus, te duce), das bei Sedulius im Gebet seinen Sitz hatte (op. pasch. 1, 80/5). Was bei Prudentius Schuld u. Glauben meint (c. Symm. 2 praef. 44/8), betrifft bei A. das höfische Leben (ad Vigil. 9/10; vgl. ad Parth. 51; o. Sp. 559). Die Gebetssprache verschmilzt mit der höfischen Peroratio (vgl. u. a. Ovid. trist. 3, 1, 77/8; Stat. Theb. 12, 814; Iuvenc. 4, 805/11; Claudian. paneg. III cons. Honor. praef. 18; Laud. Dom. 143/8). So wird auch das auf Mt. 14, 31 bezogene ,porrige manum' (Prudent. aO. 61f) bei A. zur ,Bitte um Korrektur' (ad Flor. 5f). Daß die Kirche die Rolle des Hofes übernimmt, zeigen nächst der Rezitation des Werkes die schon aufgeführten epistolographischen Topoi, zB. das Lob von Heimat u. Abkunft (o. Sp. 556; vgl. u. a. Hor. ars 24); a proavis atavisque potens: ad Parth. 3 ∼ Verg. Aen. 7, 56, vgl. 12, 225; Hor. carm. 1, 1, 1). Der Vorgang läßt sich auch bedeutungsgeschichtlich belegen: ,aula' meint bei A. gleichermaßen Königshof (ad Vigil. 9; ad Parth. 14), Kirche (2, 409) u. Himmel (1, 119. 1055; vgl. dagegen Carm. de resurr. 9. 207 u. Waszink zSt.; für A. vgl. ferner den Index bei McKinlay s. v. aetherea aula bzw. aura, arx, pius usw.). Bedeutete ,lumina mundi' bei Prudentius noch die röm. Senatoren (c. Symm. 1, 544f ∼ Verg. georg. 1, 5f), sind das bei A. Petrus u. Paulus (vgl. die Apostel- u. Märtyrermosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna; o. Sp. 558). Die Beispiele für diesen Prozeß der Verschmelzung ließen sich leicht u. reichlich vermehren. Im Verlauf der Rezeption schließt A. ein Stadium ab, das mit Sedulius beginnt u. über Avitus, Dracontius, Ennodius, Sidonius Apollinaris weiterläuft. Es ist die Epoche christlicher Literatur, die im MA am meisten weitergewirkt hat, während die Dichter der Kontrastimitation (Prud., Claud., Mar. Victor., Orient.) der reichskirchlichen, allegorese-freundlichen u. theologisch ambivalenten Literatur weichen mußten.

R. Anastasi, Dati biografici su Aratore in Ennodio: Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica 1 (Catania 1947) 145/52. – A. Ansorge, De Aratore veterum poetarum latinorum imitatore, Diss. Breslau (1914). – P. Boyancé, La fin de la culture antique: RevÉtAnc 47 (1945) 142/52. – H. Bruhn, Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens, Diss. Marburg (1911). – E. R. Curtius, Europäische Liter. u. lateinisches MA² (1954). – L. Duchesne, L'église au 6e s. (Paris 1925). – J. Fontaine, Art. Ennodius: o. Bd. 5, 398/421. – A. Th. Heerklotz, Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle (1926). – W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Literatur (1924). – G. Leimbach, Über den Dichter A.: TheolStudKrit 46, 1 (1873) 25/70. – E. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Diss. Greifswald (1909). – W. Schmid, Art. Elegie: o. Bd. 4, 1054/61. – J. Schrödinger, Das Epos des A. De Acta Apostolorum in seinem Verhältnis zu Vergil (1911). – C. E. Stevens, Sidonius Apollinaris and his age (Oxford 1933). – J. Sundwall, Abhandlungen z. Gesch. d. ausgehenden Römertums (Helsingfors 1919). – K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042. – A. van de Vyver,

Cassiodore et son temps: Speculum 6 (1931) 244/92.

(1961) *Klaus Thraede.*

Aristeasbrief.

A. Nichtchristlich. I. Das Werk. a. Literarisches Genus u. Verfasser. Der A. (Aristeas: SC 89; dt. Übers. N. Meisner: Jüd. Schr. aus hellenist.-röm. Zeit, 2, 1 [1973] 45/85) ist eigentlich kein Brief, sondern eine διήγησις (§ 1. 8. 322), ein literarischer Bericht, in dem eine Reihe von Ereignissen beschrieben sind. Vielleicht überliefert Eusebius seinen Titel mit ‚Über die Übersetzung des jüd. Gesetzes' richtig (praep. ev. 9, 38, 1). Der Text enthält die Angabe, er sei von Aristeas, einem Griechen in nicht benannter, aber bedeutender Position (§ 40) am Hof des Ptolemaios II Philadelphos, geschrieben, u. zwar für seinen vor kurzem in Alexandria angekommenen Bruder Philokrates (§ 5). Seit J. L. de Vives (1522), Erasmus, J. J. Scaliger u. H. Hody (1685) gilt der A. als Werk eines alex. Juden, dem eine Anzahl historischer Irrtümer unterlaufen u. der an zwei Stellen verrät, daß er einer späteren Generation angehört (§ 28. 182). Sein Hauptthema, der Bericht über die Übersetzung der Torah ins Griechische (also nicht über die Entstehung der gesamten LXX), ist mit langen Exkursen ausgeschmückt, deren allgemeines Ziel es ist, eine positive Reaktion von Griechen auf verschiedene Aspekte des Judentums wiederzugeben. Der Autor behauptet weiterhin, er habe nach Aufzeichnungen ägyptischer Priester ein Werk über das jüd. Volk verfaßt (§ 6); dies könnte die Schrift ‚Über die Juden' des Aristeas sein, die Eusebius nach Alexander Polyhistor zitiert (praep. ev. 9, 25 = Aristeas: FGrHist 725 F 1 [Übers. N. Walter: Jüd. Schr. aus hellenist.-röm. Zeit 3, 2 (1975) 295 f]; das Frg. verrät Vertrautheit mit der LXX-Fassung des Buches Job). Träfe dies zu, so würde es den Eindruck verstärken, daß der Autor seine literarische persona nach dem Vorbild des Hekataios v. Abdera (FGrHist 264; vgl. u. Sp. 580 f) gestaltet hat, den er unmittelbar oder durch den jüd. PsHekataios kannte. Die Popularität des Hekataios im ägypt. Judentum erklärt sich daraus, daß dieser erste ptolemäische Historiker Ägyptens gleichzeitig der erste griech. Geschichtsschreiber war, der die Juden erwähnte. Ein mit seinem Namen bezeichnetes Terrakottaporträt wurde in der jüd. Siedlung von Leontopolis gefunden (W. M. Flinders Petrie, Hyksos and Israelite cities [London 1906] Taf. XIXD), u. später wurden ihm zwei Arbeiten über jüd. Themen zugeschrieben. Der Vf. einer dieser Schriften, eines Geschichtswerkes ‚Über die Juden' (FGrHist 264 F 21 f), gab sich als ptolemäischer Beamter aus u. wurde von Josephus als ‚Philosoph mit Erfahrungen in praktischen Angelegenheiten' bezeichnet (c. Ap. 1, 183). Seine Kenntnisse über das Judentum sollten angeblich von jüd. Gewährsmännern stammen, insbesondere vom Hohenpriester Ezechias (vgl. Jacoby im Komm. zSt.; Denis 262/7). Der Vf. des A. entspricht offensichtlich demselben Schema. So gehört der A. zu einer Gruppe jüdischer religiöser Fälschungen hellenistischer Zeit, die entweder einem allgemein bekannten heidn. Autor oder (wie im Falle des A.) einer erfundenen Person hoher sozialer Stellung zugeschrieben wurden (vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 150/68).

b. Datierung. Anhaltspunkte im Text selbst legen eine Datierung gegen Ende des 2. Jh. vC. nahe. Die fingierten Urkunden enthalten Formulierungen aus der Zeit um 145/100 vC. (Bickerman, Datierung 116/32). Die Beamtentitel u. der angegebene Umfang der Staatsarchive spiegeln die Verhältnisse um 163/130 vC. wider (Van't Dack); die Namen vieler Personen, bes. die der jüd. Ältesten, lassen auf die späte Makkabäerzeit schließen (Wendland, Epistula XXVI): Ananias u. Chelkias (§ 48) waren jüd. Generäle in ptolemäischem Dienst um 107/102 vC. Der Text enthält eine versteckte u. anachronistische Anspielung auf judenfeindliche Ausschreitungen (§ 37), Vor-

gänge, wie sie erst seit der Regierungszeit des Ptolemaios VIII Euergetes II bekannt sind (Iord. Rom. 81). Allgemeinere Überlegungen stützen diese Datierung. Die Sprache des A. ist spätptolemäisch (Meecham); er gehört in eine Zeit, in der die Dynastie der Ptolemäer voll gesichert ist u. die jüd. Gemeinde Alexandrias in Blüte steht u. stark hellenisiert ist; Rom wird noch nicht erwähnt. Zu verschiedenen literarischen u. kulturellen Erscheinungen des Judentums dieser Zeit gibt es im A. Entsprechungen (s. u. Sp. 581). In dieser Darstellung bleibt u. a. die Frage nach dem Verhältnis des A. zu Aristobulos zweifelhaft (s. u. Sp. 578f).

c. Abfassungszweck. 1. Förderung einer Übersetzung. Die Tatsache, daß das Hauptthema des A. die Übersetzung der Torah ist, hat die Ansicht begünstigt, der Text habe die Aufgabe, sich für eine solche Übersetzung einzusetzen oder sie zu verteidigen, sei es eine neue Übersetzung im Gegensatz zu einer alten (P. E. Kahle, The Cairo Geniza[2] [Oxford 1959] 209/15) oder eine alte Übersetzung gegenüber einer neuen oder revidierten (A. F. J. Klijn: NTStudies 11 [1965] 154/8; S. Jellicoe: JournTheolStud NS 12 [1961] 261/71; S. P. Brock: OTStudiën 17 [1972] 23f) oder überhaupt jegliche Übersetzung gegenüber dem hebr. Text. Aus diesen widersprüchlichen Ansichten werden zwei grundsätzliche Probleme erkennbar: 1) Die Übersetzungsthematik nimmt nur einen kleinen Teil des Textes ein, u. die eigentliche Tätigkeit der Übersetzer wird nur in einem einzigen Satz beschrieben (§ 302). 2) Der Autor äußert sich auffallend unklar zur Notwendigkeit einer Übersetzung; die griech. Übertragung will er anscheinend mit der Verderbtheit des hebr. Originals begründen (§ 30). Diese seltsame Unklarheit legt die Annahme nahe, daß der Autor keine klare Vorstellung von dem Übersetzungsvorgang hat u. daher nicht in erster Linie am Verhältnis von Originaltext u. Übersetzung interessiert sein kann; vgl. im Gegensatz hierzu die Klarheit des Prologs zum griech. Buch Sirach (prol. 15/26 LXX) u. des Kolophons der LXX-Übersetzung des Buches Esther (10,3*l* LXX = 11,1 Vulg.).

2. Jüdische Apologetik. Aus den genannten Gründen ist es einleuchtend, dem A. eine allgemeinere Zielsetzung zuzuschreiben; so ist er in der Tat gewöhnlich als das beste erhaltene Beispiel einer Literaturgattung angesehen worden, die seit M. Friedländer (Geschichte der jüd. Apologetik [1903]) ,jüd. Apologetik' genannt wird. In dieser Literatur wird eine Rechtfertigung des Judentums entweder einem Griechen in den Mund gelegt oder mit griechischen Texten u. griechischer Geisteshaltung in Verbindung gebracht. Als wesentlich für solche Schriften gilt, daß sie auf einen griech. Leserkreis abzielen; beim A. ist dieser in der Gestalt des Empfängers personifiziert: Philokrates der Grieche, der ,geistigen Angelegenheiten zugewandt' ist u. ,den größten Teil seiner Zeit' auf sie verwendet (§ 322; vgl. § 1/8). Alle anderen handelnden Gestalten gehören in dieselbe Gruppe: Ptolemaios II Philadelphos, der die Übersetzung in Auftrag gibt, sein Bibliothekar Demetrios v. Phaleron u. der Berichterstatter selbst. In ähnlicher Weise beschreibt Aristobulos seinen Ptolemaios als stark an der allegorischen Deutung des Gesetzes interessiert u. schreibt ihm sogar die Bereitschaft zu, der Behauptung jüdischer Einflüsse auf griechische Literatur zuzustimmen.

3. Gründungslegende. Solche apologetischen Darstellungen enthalten einen Anteil an Wunschdenken, wie im A. daran erkennbar, daß sie in eine Vergangenheit zurückverlegt werden, in der sie gar nicht möglich waren. Sie lassen nicht mit Notwendigkeit auf das Vorhandensein griechischer Adressaten schließen; Tcherikover (Literature) vertritt mit Recht die Ansicht, daß die alex.-jüd. Literatur im wesentlichen für alexandrinische Juden geschrieben wurde, um den Zwiespalt zwischen ihrem jüd. Glauben u. ihrer hellenist. Bildung zu überbrücken. Daraus ergibt sich, daß solche Werke Spannungen u. Probleme ihrer Zeit reflektieren können; es wird Spaltungen gegeben haben in bezug auf das Wiederaufleben eines paläst. Nationalismus unter den Hasmonäern u. auf die neue Bedeutung, die die jüd. Kolonie in Leontopolis mit ihrer vom Hohenpriester Onias III abstammenden Führung u. ihrem eigenen Tempel für die militärischen Angelegenheiten der Ptolemäer gewonnen hatte. In solchem Zusammenhang könnte der Rang der LXX-Übersetzung diskutiert worden sein. In diesem Fall ist der A. ein typisches Beispiel für die Hauptströmung alexandrinischen Judentums, die auf die ptolemäische Monarchie u. die Vereinbarkeit jüdischer u. griechischer Kultur vertraute. Doch finden Versuche, den A. mit bestimmten Kontroversen innerhalb des Judentums in Verbindung zu bringen, keine eindeutige Stütze

im Text (vgl. Murray, Kingship; Parente), u. die idealisierte Fassung der Geschichte läßt auf eine viel allgemeinere Zielsetzung schließen. Es hat den Anschein, daß der Autor nicht den Plan hatte, eine Verteidigung irgendeiner bestimmten jüd. Einrichtung oder Gruppe zu liefern, sondern vielmehr eine legendäre Gründungsurkunde für das alex. Judentum in all seinen Aspekten, für seine Gebräuche, seine hl. Schrift u. sein Verhältnis sowohl zu Judäa wie zu den Ptolemäern. In diesem Sinne war seine Leserschaft mit Sicherheit jüdisch, eine griechisch-heidnische nur erhofft. Wichtig ist, daß für den A. die Bestätigung dieser Einrichtungen das Zusammenwirken beider erforderte, des Ptolemaios u. des Hohenpriesters, worin ein treffendes Bild für die im alex. Judentum vorliegende Kulturverschmelzung zu sehen ist.

II. Quellen u. Glaubwürdigkeit. a. Tradition. Falls es eine vom A. unabhängige Tradition in bezug auf die Gesetzesübersetzung gegeben haben sollte, so blieb sie nicht erhalten. Philon erwähnt vit. Moys. 2, 41 ein jährliches Fest auf der Insel Pharos zum Dank für die Übersetzung; doch das Schweigen des A. über seine Einrichtung (vgl. § 310 mit der ausdrücklichen Einsetzung eines anderen Festes in § 180) zeigt, daß es später ist als der A., wenn es auch recht wahrscheinlich ist, daß der A. die Einrichtung des Festes beeinflußt hat u. später als ein mit ihm in Zusammenhang stehender Festbrief angesehen wurde. Die Erwähnung von fünf anstelle von 72 Übersetzern in Massækæt Sôf^{e}rîm 1, 8 ist wahrscheinlich ein Schreibfehler (S. Zeitlin: Hadas 81_{109}). Abgesehen von einer möglichen Ausnahme (s. u. Sp. 578) scheinen alle anderen Zeugnisse vom A. abhängig zu sein. In diesem ist der Anteil von Erfindungen der Phantasie überwiegend; die grundlegenden Behauptungen sind ganz unwahrscheinlich: die Übersetzung sei mit offizieller ptolemäischer Förderung durchgeführt worden, um sie in die alex. Bibliothek aufzunehmen, u. zwar auf persönliche Anordnung des Ptolemaios II Philadelphos u. mit Unterstützung seines Bibliothekars Demetrios. Letzterer stand unter Philadelphos nicht in dessen Gunst; Hekataios v. Abdera, Berossos u. Manethon lassen zwar ein Interesse von Griechen an literarischer Neuinterpretation von Aufzeichnungen anderer Völker erkennen, nicht aber an deren Übersetzung. POxy. 3285 erweist das Vorhandensein einer griech. Übersetzung eines demotischen Gesetzbuches, die in ptolemäischen Papyri möglicherweise als der νόμος τῆς χώρας erwähnt wird u. vielleicht eine offizielle Übersetzung darstellt (J. R. Rea, The Oxyrhynchus papyri 46 [London 1978] 30/8). Das Bestehen einer ähnlichen offiziellen Übersetzung des jüd. Gesetzes ist jedoch unwahrscheinlich vor der Existenz einer gewissen Selbstverwaltung der Juden, die nicht älter sein kann als die jüd. Niederlassung in Leontopolis (um 170/160 vC.); außerdem läßt der A. nicht erkennen, daß der Anlaß für die Übersetzung etwas mit der Verwaltung zu tun hatte. In Wirklichkeit erweist die unliterarische Ausführung der Übersetzung eindeutig deren Ursprung in den gottesdienstlichen Bedürfnissen der Synagoge. Natürlich machen weder dieser Tatbestand noch die von der heutigen Forschung erkannte stilistische Einheitlichkeit des LXX-Pentateuchs die jüd. Züge der Erzählung unmöglich, also den Umstand der Autorisierung aus Jerusalem u. die Übersetzung durch einen Ausschuß. Die durch den A. nahegelegte frühe Datierung bleibt dagegen unwahrscheinlich.

b. Aristobulos. Christliche Autoren kannten die Schrift eines gewissen Aristobulos, die an einen König Ptolemaios gerichtet war, den sie als Ptolemaios VI Philometor (181/145 vC.) identifizierten (vielleicht durch Kombination mit 2 Macc. 1, 10). Das Buch enthielt eine allegorische Interpretation des Gesetzes u. versuchte durch (oft veränderte oder gefälschte) Zitate nachzuweisen, daß griechische Autoren von diesem beeinflußt seien (Übers. Walter aO. [o. Sp. 574] 269/79). Aristob. frg. 3 (= Eus. praep. ev. 13, 12, 1f) behauptet das Vorhandensein zweier griech. Übersetzungen der Torah, einer, ‚vor der Zeit Alexanders u. der Perser' entstanden, die Platon u. Pythagoras benutzt, u. einer anderen, die Demetrios v. Phaleron unter Ptolemaios II Philadelphos veranlaßt habe. Der A. verneint eindeutig das Vorhandensein früher griech. Erwähnungen des Judentums (§ 312/6) u. hat keine Kenntnis von einer älteren Übersetzung; andererseits ist seine Erzählung über die in ihm erwähnte Übersetzung ebenso eindeutig dieselbe wie die des Aristobulos. Das Urteil über das Verhältnis beider Autoren zueinander hängt davon ab, wieviel von der Überlieferung über Aristobulos u. die Datierung seines Werkes zu halten ist; es ist zumindest wahrscheinlich, daß sein Buch zu der Zeit gut bekannt war, als der Festbrief in 2 Macc. 1, 10/2, 18 gefälscht wurde (bald nach 60 vC.; E. Bickermann:

ZNW 32 [1933] 233/54). Beide Autoren sind daher weniger als ein Jh. voneinander getrennt; falls Aristobulos früher ist, scheint der A. bewußt die eher lächerlichen Züge einer bereits vorhandenen, stark ausgemalten Überlieferung bezüglich der Übersetzung beiseite gelassen zu haben; ist Aristobulos später als der A., dann handelt es sich um einen Hochstapler, dessen Bericht eine Ausschmückung der im A. erzählten Geschichte wiedergibt u. dessen literarische Persönlichkeit teilweise die des Aristeas imitiert. Trotz der Argumente, die Walter (88/103) anführt, sind die erhaltenen Frg. des Aristobulos nicht vertrauenerweckend; die Stellen, an denen beide Vf. übereinstimmen, sind ausgerechnet diejenigen, bei denen es besonders wahrscheinlich ist, daß sie für den A. erdacht wurden, in dessen Erzählungsablauf sie fest verankert u. durch sorgfältig erdachte Urkunden belegt sind. Eine solche Erfindungsgabe u. der freie Umgang mit den Quellen sind mit Sicherheit kennzeichnende Charakteristika der literarischen Technik des A., während ihr eine kritische Überprüfung vorhandener Überlieferungen fremd ist (Murray, Sources). Weitere Ähnlichkeiten zwischen beiden Autoren (Walter 100/3) verlangen zu ihrer Erklärung nicht notwendig eine unmittelbare Abhängigkeit, sondern lassen auf das Vorhandensein einer gemeinsamen Überlieferung allegorischer Apologetik u. ein gemeinsames Vokabular schließen.

c. LXX. Der allgemeine Rahmen des Berichtes des A. stammt nicht aus irgendeiner Überlieferung bzgl. der Übersetzung, sondern aus der LXX selbst. Die Erzähltechnik ahmt den Bericht über die Erneuerung des Tempels nach (Esr.; Neh.); in diesem ist die Betonung von königlicher Mitwirkung, von Gesandtschaften u. Hofpolitik ebenso zu finden wie die Verwendung offizieller Urkunden u. eine Anzahl unbedeutenderer Parallelen (Février 31/40; Hadas 38/40). Jedoch scheint bisher nicht beachtet worden zu sein, daß der dem Autor des A. bekannte Text nicht die kanonische LXX-Fassung war, sondern die frühere freie Übersetzung im sog. 3. Buch Esra (nach 165 vC. ?; W. Schneemelcher, Art. Esra: o. Bd. 6, 598f); die dort vorgenommene Angleichung von Urkunden, Personen- u. Ortsnamen u. archivalischen Quellen an zeitgenössische griech. Gewohnheiten regt zur Erfindung einer neuen Geschichte nach demselben Schema an. Nur 3 Esr. enthält eine Festmahlszene (3, 1/4, 63); noch bezeichnender ist, daß diese Version mit der feierlichen Übergabe des Gesetzes an das Volk schließt, ebenso wie eine der Schlußszenen im A. die Präsentation der Übersetzung vor dem Volk darstellt (§ 308/11). Es ergibt sich die eindeutige Folgerung, daß der Vf. des A. in griech. Sprache mehr als nur den Pentateuch kannte. Noch weitere Anklänge an die LXX sind festgestellt worden, besonders deutlich in der Beschreibung der Gewänder des Hohenpriesters (§ 96/9; vgl. Ex. 28f) u. des Tisches, den Ptolemaios als Geschenk sandte (§ 52/72; vgl. Ex. 25). Doch selbst in so außergewöhnlichen Fällen wörtlicher Abhängigkeit hat der A. das Original verändert, damit es zum Charakter der Erzählung paßt. In gleicher Weise scheint auch die topographische u. geographische Beschreibung Jerusalems u. Judäas (§ 83/120) nicht das Ergebnis eigener Beobachtung zu sein, sondern ein aus der Bibel übernommenes Idealbild wiederzugeben: das reine u. wundervolle hl. Land, wie es in den hl. Schriften erscheint (Tcherikover, Ideology 77/9).

d. Hellenistische Literatur. 1. Jüdische Literatur. Eine solche idealisierte Beschreibung Jerusalems u. Judäas findet sich auch in der Schrift Περὶ Ἰουδαίων des jüd. PsHekataios (FGrHist 264 F 21, 195/9), dessen Existenz der Autor des A. zumindest kannte (§ 31) u. dessen Schrift er möglicherweise auch an anderen Stellen benutzt hat (§ 12/4; vgl. PsHecat.: FGrHist 264 F 21, 186. 194; vgl. außerdem die Parallelität der Gestalten der beiden Hohenpriester Ezechias u. Eleazar). Die Unterschiede der beiden Beschreibungen dürften lediglich zeigen, daß der Vf. des A. selbständig zu erscheinen wünschte. A. u. Aristobulos teilen mit Hekataios v. Abdera (ebd. F 25 = Diod. Sic. 1, 12) die etymologische Herleitung des Namens Zeus von ζῆν (Aristeas § 16; vgl. Aristob. frg. 4 = Eus. praep. ev. 13, 12, 7). Der A. erinnert § 37 an 1 Macc. 10, 37; viele seiner Themen u. Ansichten, vor allem sein Interesse an Übersetzungen u. Angleichungsproblemen u. am Entstehen einer jüd. Hofliteratur, sind auch in anderen jüd. Schriften seiner Zeit zu finden, in 3 Esr., Dan., der LXX-Fassung von Esth., Sir. u. 3 Macc.

2. Griechische Literatur. Der Vf. des A. zeigt nur geringes Interesse an klassischer griech. Literatur, aber eine beträchtliche Kenntnis literarischer Gattungen des Hellenismus u. einzelner Schriften dieser Zeit. Für seine Beschreibung der Geschenke des Philadelphos

für den Tempel verwendet er die Methoden der hellenist. *Ekphrasis; vielleicht läßt er sogar eine unmittelbare Abhängigkeit von der Beschreibung der Pompé des Ptolemaios II Philadelphos (280/70 vC.) durch Kallixenos v. Rhodos erkennen (FGrHist 627 = Athen. dipnos. 5, 196/203; vgl. bes. ebd. 199 C mit Aristeas § 79). Die allegorische Interpretationsweise des A. bezieht sich nicht auf Texte u. sollte daher nicht in erster Linie mit Aristobulos verglichen werden oder mit griech. allegorischer Exegese literarischer Texte, bes. des Homer; sie ist vielmehr mit den allegorischen Erklärungen fremder religiöser Gebräuche verwandt, die sich zB. bei Hekataios v. Abdera finden (FGrHist 264 F 25 = Diod. Sic. 1, 86/9; vgl. Heinemann 135f). Doch sollte die Abhängigkeit von griech. literarischen Vorbildern nicht überbewertet werden; es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß der A. sklavisch einer Reihe verschiedener Quellen folgte, u. die διήγησις ist kein gebräuchliches literarisches Genus. Sowohl im Detail wie in der Gesamtkonzeption muß man dem A. eine beträchtliche Selbständigkeit zuschreiben.

e. Ptolemäische Urkunden. Die Verwendung angeblicher Urkunden ist ein auffälliges Merkmal der Darstellungsweise des A. Es wird auf Dekrete (προστάγματα), Abschriften (ἀντίγραφα), Berichte (εἰσδόσεις), Briefe (ἐπιστολαί) u. offizielle Gesprächsniederschriften (ἀναγραφαί) verwiesen. Offensichtlich hatte der Vf. Zugang zu Urkunden, die er als Vorbilder verwenden konnte, u. besaß eine gute Kenntnis der ptolemäischen Verwaltungspraxis des späten 1. Jh. vC. (Bickerman, Datierung; Van't Dack). Eine Urkunde ist früher: Die Episode der Befreiung der jüd. Sklaven (Aristeas § 12/27) ist fast sicher auf der Grundlage eines echten, auf 262/61 vC. datierten Dekrets des Ptolemaios II Philadelphos angelegt, das eine allgemeine Registrierung von Sklaven zum Inhalt hat u. im PVindob. inv. 24552 erhalten ist (Preisigke, Sammelb. nr. 8008). Die Umarbeitung im A. veränderte Stil u. Zielsetzung des Originals völlig, aber Formulierungen des 3. Jh. sind erhalten geblieben (W. L. Westermann: AmJournPhilol 59 [1938] 19/30).

f. Festmahlszene. Ein Drittel der Schrift (§ 187/300) besteht aus einer langen Beschreibung einer Reihe von Gastmählern, zu denen der König die 72 Übersetzer einlädt u. bei denen er jedem einzelnen nacheinander eine auf seine Stellung als König anwendbare Frage ethischen Inhalts stellt (vgl. P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 587/9). Einige Forscher haben hierin eine mehr oder weniger mechanische Neubearbeitung einer griech. Abhandlung ‚Über das Königtum' gesehen (am extremsten Zuntz 110/25). Doch ergibt sich tatsächlich keine systematische Lehre über das Königtum aus diesem Text, u. die ganze Episode besitzt eine stark jüd. Färbung, die auf eine freie Erfindung durch den Autor des A. schließen läßt. Trotzdem zeigt der Abschnitt eine eingehende Kenntnis der hellenist. Herrscherideologie, für die er tatsächlich unsere Hauptquelle ist (Murray, Kingship). Für die merkwürdig künstliche Frage- u. Antwort-Form sind verschiedene literarische Vorbilder vorgeschlagen worden: die einleuchtendsten sind die Legende von Alexander u. den zehn Gymnosophisten (Strab. 15, 63/5) u. die Erzählung vom Wettstreit der drei Pagen des Darius (3 Esr. 3, 1/4, 63). Doch lassen zahlreiche Anekdoten erkennen, daß solche Wortkämpfe jedenfalls ein echter Bestandteil hellenistischer Hofbelustigung bei Symposien waren. Die Aufgabe dieses Abschnitts ist dieselbe wie die der ganzen Schrift: griechische u. ptolemäische Anerkennung der Verdienste des Judentums vorzuführen, vor allem die Nützlichkeit von Juden für die Ptolemäer zu erweisen u. ihre Überlegenheit gegenüber den Griechen (oder mindestens ihre Ebenbürtigkeit) in der traditionellen Rolle philosophischer Berater von Königen.

g. Übersetzungsvorgang. Der Übersetzungsvorgang ist in Begriffen aus den Verfahrensweisen alexandrinischer Textkritik beschrieben (Zuntz 126/43). Der Kontext (bes. Aristeas § 29/32) betont die Sorge des Bibliothekars für seine Bibliothek, besonders den Erwerb von Büchern durch Kauf oder Abschrift u. die Wiederherstellung beschädigter Bücher (ebd. 29). Bislang entbehrte das jüd. Gesetz dieser ‚königlichen Fürsorge' (ebd. 30). Der König soll den besten Text von einer bestimmten Autorität, dem Hohenpriester, kommen lassen (ebd. 11), ganz so, wie Ptolemaios III Euergetes das Athener Staatsexemplar der attischen Tragiker ‚auslieh' (Galen. in Hippocr. comm. 2, 4 [CMG 5, 10, 2, 1, 79, 8/80, 6], die ganze Stelle ist für den A. wichtig). Fachleute geben an, der Text sei nachlässig u. nicht genau ‚geschrieben' (σεσήμανται; das Wort bezieht sich auf das Schreiben eines edierten Textes; vgl. Aristob. frg. 4 = Eus. praep. ev. 13, 12, 7); der König solle einen verbesserten Text besitzen (διηκριβωμένα: § 31; διακριβοῦν = die

technische Durchführung des διορθοῦν). Diese Auffassung von der Aufgabe wird durch die Zweideutigkeit des Begriffs μεταγράφειν unterstützt: ‚übersetzen‘ oder ‚abschreiben‘. Nur an einer Stelle sind die beiden Tätigkeiten deutlich geschieden: ‚das Gesetz, das wir nicht nur abschreiben (μεταγράψαι), sondern auch übersetzen (διερμηνεῦσαι) wollen‘ (§ 15; vgl. § 10f). In der Tat wenden die 72 Ältesten bei ihrer Tätigkeit die ἀντιβολή an (§ 302; dies ist terminus technicus für die Kollationierung von Manuskripten), als ob die Ältesten selbst oder ihre Übersetzungen Manuskripte wären. Doch an dieser Stelle versagt die Interpretatio Graeca. Alexandrinische Textkritik war die Tätigkeit eines einzelnen Wissenschaftlers, der den vermutlich richtigen Text durch Vergleich u. kritische διόρθωσις der besten verfügbaren Texte herzustellen suchte. Die Tätigkeit der 72 Ältesten ist ganz anders: Sie sind weder 72 alex. Gelehrte, noch repräsentieren sie tatsächlich 72 Manuskripte, die sich selbst kollationieren. Sie bilden eine Kommission von Ältesten der zwölf Stämme Israels, u. an der entscheidenden Textstelle macht die ἀντιβολή rätselhafterweise dem Lesen u. der Exegese Platz (ἀνάγνωσις καὶ διασάφησις: § 305). Diese Tätigkeit steht in derselben Tradition, die später die Targume entstehen ließ, nämlich in der Tradition exegetischer Übersetzung der Torah in eine andere Sprache im Zusammenhang mit dem Synagogenritual durch religiöse Experten, deren Übereinstimmung eine bestimmte Deutung des Textes (u. daher eine bestimmte Übersetzung) für gültig erklären mußte, nicht aber eine bestimmte Lesart. Weiterhin ist diese Auffassung durch eine zweite Mehrdeutigkeit begünstigt: die Bedeutung von ἑρμηνεία u. verwandten Wörtern schwankt zwischen Übersetzung u. Interpretation. Wiederum ist die Verschmelzung griechischer u. jüdischer Ideen vollständig; eine Verwechslung stellt dies nur insofern dar, als sich die Beschreibung auf eine tatsächlich durchgeführte Tätigkeit beziehen soll. Folglich hilft die Erzählung des A. nicht, wenn man in Erfahrung bringen will, wie die LXX-Übersetzung tatsächlich entstand; trotzdem ist sie von beachtlichem technischem Interesse als unsere einzige zeitgenössische Beschreibung alexandrinischer Textkritik.

III. Nachleben im Judentum. Der A. war der unter den alex. Juden anerkannte Bericht über die Übersetzung der Torah; er gab Veranlassung zum Entstehen eines Festes (s. o. Sp. 577). Die Tatsachen im Bericht Philons über die Übersetzung (vit. Moys. 2, 25/44) stammen eindeutig aus dem A., seine Interpretation ist jedoch grundlegend anders. Während im A. das menschliche Tun des Hohenpriesters u. des ptolemäischen Herrschers die Gültigkeit der Übersetzung garantieren, ist die Übersetzung für Philon das unmittelbare Ergebnis göttlicher Inspiration: Gott veranlaßte auf wunderbare Weise jeden der getrennt arbeitenden Übersetzer, eine selbständige, aber identische Fassung herzustellen. Diese Deutung ist platonisch u. mystisch u. entspricht einer Änderung in der religiösen Grundlage des alex. Judentums; sie verleiht darüber hinaus der LXX den gleichen Rang wie dem hebr. Text. In Palästina war der A. bekannt u. anerkannt. Flavius Josephus gibt eine Paraphrase davon (ant. Iud. 12, 12/118; A. Pelletier, Flavius Josèphe adapteur de la Lettre d'Aristée [Paris 1962]). Bezeichnenderweise bewahrt Josephus die dokumentarische u. menschliche Grundlage des Berichtes u. schließt göttliche Einwirkung aus. Seit dem 1. Jh. scheint der A. aus der unabhängigen jüd. Tradition zu verschwinden, da die Juden zur hebr. Bibel zurückkehrten u. die LXX immer stärker als einen christl. Text ansahen. Die beiden hauptsächlichen talmudischen Anspielungen auf die Legende (bMegillah 9a; Massækæt Sôf^erîm 1, 7/10) lassen eher eine Kenntnis christlicher Behauptungen erkennen als eine unabhängige Überlieferung oder einen unmittelbaren Zugang zum A.; sie verraten auch wachsende Feindseligkeit gegenüber dem Gedanken der Übersetzung überhaupt. Von Überlegungen zu diesen Stellen abgesehen, blieb die Erzählung des A. dem späteren Judentum unbekannt, bis iJ. 1570 A. dei Rossi durch einen christl. Freund mit einer lat. Übersetzung des A. bekanntgemacht wurde, die er ins Hebräische übersetzte (Me'or Enayim [1573]). Dies Ereignis bezeichnet den Anfang einer neuzeitlichen historischen Wissenschaft im Judentum.

B. Christlich. I. NT u. Väter. Der früheste christl. Autor, der eine Kenntnis des A. verrät, ist Lukas, der den ersten Satz seiner διήγησις nach dem Vorbild des ersten Satzes des A. gestaltet (Lc. 1, 1/4). Die christl. Überlieferung kann im allgemeinen auf die beiden bereits im Judentum herausgestellten Vorstellungen von der Übersetzung der Bibel zurückgeführt werden: einerseits die menschliche oder philologische, andererseits die inspirierte Bibelüber-

setzung. Die Vorstellung von Übersetzung als göttlicher Inspiration nimmt ihren Ausgangspunkt von Philon u. entwickelt sich durch Ausschmückung weiter: die Übersetzer arbeiteten in getrennten Zellen (zuerst PsIustin. coh. Graec. 13), sie übersetzten nicht nur das Gesetz, sondern auch die Propheten (Clem. Alex. strom. 1, 148), u. sie waren natürlich unter göttlicher Inspiration tätig. Der Höhepunkt der Legende findet sich bei Epiphanios (mens. 3/12), der diese Zufügungen in einen detaillierten Bericht über die Übersetzung der 27 Bücher des AT u. der 22 Bücher der Apokryphen zusammenfaßt, in dem sogar die Zufügungen u. Änderungen der Übersetzer einmütig u. von Gott inspiriert sind. Diese Überlieferung ist zT. deutlich als Antwort auf die Notwendigkeit entwickelt worden, die LXX gegen die jüd. Wissenschaft zu verteidigen; dasselbe kann von den im übrigen vernünftigen Forderungen des Hilarius v. Poitiers (in Ps. tract. 2, 3) u. Joh. Chrysostomos (in Mt. hom. 5, 2 [PG 57, 57]) gelten, daß die LXX besondere Achtung verdiene, weil sie das Werk jüdischer Gelehrter vorchristlicher Zeit u. daher vom Tagesdisput unabhängig sei. Im Gegensatz dazu folgt eine Richtung unter den Kommentatoren der menschlichen Interpretation des A. u. des Josephus; sie reicht von Justin bis Tertullian (der als erster den A. eigens erwähnt: apol. 18) u. Eusebius. Mit Hieronymus bricht der Streit zwischen den beiden Interpretationsweisen aus, u. zwar als Teil der Kontroverse über den Wert der alten lat. Übersetzungen u. die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung auf der Grundlage des hebr. Textes statt der LXX. Hieronymus verwirft alle Zufügungen zu dem Bericht des A. u. betont einerseits, daß die Erzählung sich nur auf den Pentateuch bezieht, andererseits, daß die Übersetzer aufgrund von Beratung arbeiteten, nicht aufgrund von Inspiration: contulisse ... non prophetasse (Hieron. praef. Vulg. pentat.: 1, 3, 28f Weber). Diese Einstellung steht in engem Zusammenhang mit seiner eigenen realistischen Vorstellung über die richtigen philologischen Methoden u. praktischen Übersetzungsprobleme, außerdem mit der Verteidigung seiner eigenen Fassung gegenüber der LXX. Augustinus erkannte in seiner Auseinandersetzung mit Hieronymus die Kraft von dessen Angriff auf die Legende an, machte jedoch wiederum die göttliche Inspiration der LXX geltend (civ. D. 18, 42).

II. Seit dem Mittelalter. Obwohl sich Joh. Zonaras (chron. 4, 16 [PG 134, 357/64]) ausdrücklich auf die Existenz dieser beiden Einstellungen gegenüber der LXX-Legende bezog, wurde während des MA nicht mehr weiter auf den A. hingewiesen, trotz seiner potentiellen Relevanz für die Auseinandersetzungen zwischen Ost- u. Westkirche. Es blieb dem Humanismus der Renaissance überlassen, den von Hieronymus begonnenen Angriff auf die LXX zu erneuern u. zu vertiefen, u. zwar in seinem Versuch, philologische Methoden auf die hl. Texte anzuwenden. Dieser Ansatz führte in Verbindung mit reformatorischer Haltung gegenüber der Bibel unvermeidlich zur Ablehnung der Erzählung des A. aus historischen Gründen. – Das Nachleben des A. entspricht aufeinanderfolgenden Vorstellungen über die Probleme biblischer Übersetzung u. unterschiedlichen Wertungen des hebr. Textes, der LXX u. der Vulgata.

E. Bickerman, Zur Datierung des Pseudo-Aristeas: ders., Studies in Jewish and Christian history 1 = ArbGeschAntJudUrchr 9 (Leiden 1976) 123/36; The Septuagint as a translation: ebd. 167/200. – S. Brock, Aspects of translation technique in antiquity: GreekRomByzStud 20 (1979) 69/87. – A. M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'ancien testament = Studia in Vet. Test. Pseudepigr. 1 (Leiden 1970) 105/10. – J. G. Février, La date, la composition et les sources de la lettre d'Aristée à Philocrate = BiblÉcHautÉt 242 (Paris 1925). – M. Hadas, Aristeas to Philocrates (New York 1951). – R. Hanhart, Fragen um die Entstehung der LXX: VetTest 12 (1962) 139/63. – I. Heinemann, Die Allegoristik der hellenist. Juden außer Philon: Mnemos 4e Sér. 5 (1952) 130/8. – H. G. Meecham, The letter of Aristeas (Manchester 1935). – N. Meisner, Untersuchungen zum A., Diss. Berlin (1973). – O. Murray, Aristeas and Ptolemaic kingship: JournTheolStud NS 18 (1967) 337/71; Aristeas and his sources: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 123/8. – F. Parente, La lettera di Aristea come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del 1 sec. a. C.: AnnScNormPisa 2 (1972) 177/237. 517/67. – A. Pelletier, Introduction: Lettre d'Aristée à Philocrate = SC 89 (Paris 1962) 7/98. – W. Schwarz, Principles and problems of biblical translation (Cambridge 1955) 17/44. – B. H. Stricker, De brief van Aristeas. De hellenistische codificaties der praehelleense godsdiensten = VerhAmsterdam 62, 4 (1956). – V. Tcherikover, Jewish apologetic literature reconsidered: Eos 48, 3 (1957) 169/93; The ideology of the letter of Aristeas: HarvTheolRev 51 (1958) 59/85. – R. Tramontano,

La lettera di Aristea a Filocrate (Napoli 1931). – E. Van't Dack, La date de la lettre d'Aristée: Antidotum W. Peremans = StudHell 16 (Louvain 1968) 263/78. – N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 (1964) 88/103. – P. Wendland, Aristeae ad Philocratem epistula (1890); Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche: ZNW 1 (1900) 267/90. – G. Zuntz, Aristeas studies 1/2: ders., Opuscula selecta (Manchester 1972) 110/43.

(1981) *Oswyn Murray (Übers. Josef Engemann).*

Aristophanes.

A. Nichtchristlich. I. Leben u. Werk. A. ist in Athen geboren, wir wissen nicht genau wann; wenn man Apollodor folgen will, in der 84. Olympiade, d.h. 444/41 vC. (Schmid/Stählin 1, 4, 177). Auch seine Lehrer kennen wir nicht. Daß er eine solide Bildung genossen hat, merken wir allenthalben in seinen Werken. Als erste Komödie führte er iJ. 427 die ‚Daitales' auf, die ‚Schmausdorfer'. Den ersten Sieg errang er mit den ‚Acharnern' iJ. 425. Wie die ‚Acharner', so sind die meisten seiner erhaltenen Werke von der Tagespolitik beherrscht; die Wechselfälle des Peloponnesischen Kriegs liefern die Themen. Doch erschöpft sich seine Komödie nicht in einem einseitigen u. bisweilen reaktionären Pazifismus; auch Literar- u. Bildungskritik, Sozialfragen u. Erziehungsprobleme kommen zur Sprache; man kann geradezu sagen, daß in der Dichtung des A. die Fülle des attischen Lebens aufgegriffen ist. Sie ist die beste Quelle für unsere Kenntnisse der politischen Zielsetzungen, literarischen Neigungen u. des künstlerischen Wollens des A. – Erhalten sind von den Komödien nur 11: die ‚Acharner' vJ. 425; die ‚Ritter' vJ. 424; die ‚Wolken' vJ. 423; die ‚Wespen' vJ. 422; der ‚Friede' vJ. 421; die ‚Vögel' vJ. 414; die 1. Fassung der ‚Thesmophoriazusen' u. die ‚Lysistrata' vJ. 411 (zu den Aufführungsdaten vgl. Schmid/Stählin 1, 4, 204); die ‚Frösche' vJ. 405; die ‚Ekklesiazusen' vJ. 391; die 2. Fassung des ‚Plutos' vJ. 388. – Das Todesjahr des Dichters ist unbekannt; vermutlich war er bereits tot, als Platon ihm im Symposion in der bekannten Rede über den Eros ein Denkmal setzte (conv. 189c/193d). Der ‚Kokalos', der nur in Fragmenten erhalten ist, war das letzte Werk.

II. Nachleben. Nach A.s Tod wurden seine Werke nur noch selten aufgeführt. Die Mittlere u. Neue Komödie mit ihren neuen Kunstmitteln verdrängten ihn bald ganz. Aristoteles ließ sich von A. u.a. noch die Kategorien zur Beurteilung der Komödie liefern, aber er schätzt A. nicht sonderlich hoch ein (poet. 3, 1448a; Süss 7/12). Von den Alexandrinern beschäftigten sich mit A. Lykophron, Eratosthenes u. Aristarch. Eine kritische Ausgabe seiner Komödien veranstaltete Aristophanes v. Byz. (Schmid/Stählin 1, 4, 453). Seit der Tätigkeit der alex. Philologie gilt A. zusammen mit Eupolis u. Kratinos als typischer Vertreter der Alten Komödie. In diesem Sinne beschäftigten sich auch die Römer mit ihm, so Naevius, Lucilius u. Horaz; dieser faßt die Trias der griech. Komödiendichter ja auch in seinem bekannten Verse zusammen: Eupolis atque Cratinus, Aristophanesque poetae ... (sat. 1, 4, 1). Früh begann im Hellenismus die Reaktion gegen die Derbheit des A. Wir fassen sie zB. bei Plutarch (compar. Aristoph. et Men. epit. 1, 853A/854D) u. Dion v. Prusa, der A. zugunsten von Menander ganz zurücktreten läßt (or. 18, 6). Zu neuen Ehren brachten A. die Attizisten. Der Umschwung beginnt mit dem Verfasser der Schrift ‚Über das Erhabene' (PsLongin. sublim. 3, 3). Quintilian lobt ihn (inst. 10, 1, 65). Lukian u. Alkiphron schreiben in aristophanischer Sprache. Um das J. 150 nC. entsteht der A.-Kommentar des Symmachus, der den Grundstock unserer Scholien liefert (Schmid/Stählin 1, 4, 457; Süss 15). Nach dieser Periode neuen Ruhms schwindet der Einfluß des A.; nur selten zitieren ihn die belesenen Schriftsteller des 4. Jh. wie Kaiser Julian u. Libanios; nur Choirikios v. Gaza hat eine Vorliebe für ihn (Schmid/Stählin 1, 4, 457). Eunapios v. Sardes behauptet, A. habe durch seine Angriffe gegen Sokrates in den ‚Wolken' (144f) die Anklage gegen diesen verschuldet (Eunap. vit. soph. 6, 2, 4f Giangrande).

III. Kunst. Das Porträt des A. liegt vor in

einer hervorragenden claudischen Kopie einer um 200 vC. geschaffenen Bronzestatue (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Redner u. Denker [Basel 1943] 134/7 u. Abb. 135; Profil ebd. 137). Fraglich ist, ob eine in Bonn befindliche Doppelherme, eine rohe Arbeit hadrianischer Zeit, Homer u. Menander oder A. u. Menander abbilden soll (ebd. 215 u. Abb. 158, 4).

B. Christlich. I. Allgemein. Die christl. Welt gewann zur aristophanischen Komödie aus mehreren Gründen kein engeres Verhältnis: die aktuell-politische Zielsetzung des Dichters mußte den gebildeten Christen trotz aller Wertschätzung Athens u. seiner Geschichte fremd bleiben; der Sinn für Komik war noch nicht wieder geweckt; die oft derb-zotige Art des A. aber verstieß gegen das christl. Schamgefühl. Verbot sich so den Kirchenvätern die historische Würdigung u. der ästhetische Genuß der Schöpfungen des A. oder gar das Vergnügen an der Komödie überhaupt, so kam ihnen doch einer der Charakterzüge der Dichtungen des A. entgegen: ihre Kritik an den Schwächen der menschlichen Gesellschaft, ihre Funktion als Sittenspiegel. Diesen allgemeinen Voraussetzungen entsprechend, schweigen die christl. Autoren A. zwar nicht tot, aber sie versuchen nie, zu einem Gesamtverständnis seiner Komödien vorzudringen. Vielmehr lösen sie Einzelpartien oder gar Einzelverse aus ihrem szenischen Zusammenhang u. benützen sie als Testimonien, die sie in ihr christl. Gedankengefüge einpassen. Sie zitieren Verse aus uns erhaltenen, sowie Fragmente aus uns verlorenen Werken. – Was bei den großen Tragikern zu beobachten ist (vgl. I. Opelt, Art. Aischylos: o. Sp. 251), bewahrheitet sich auch bei A.: der lat. Westen hat an den griech. Szenikern kein Interesse. Aber auch für die griech. Kirchenväter ist A. kein zentraler Autor; weder bemühen sie ihn allzu oft als unverächtliche Autorität (etwa so häufig wie Homer oder Platon), noch bekämpfen sie ihn unentwegt als besonders gefährlichen Autor. Immerhin operieren schon die Apologeten mit Zitaten aus A.; auch Origenes beruft sich auf ihn. Die Hauptmasse unserer christl. A.-Zitate aber stammt aus Klemens v. Alex., der ein gewisses Gefallen an A. anscheinend doch nicht ganz unterdrücken konnte. Synesios v. Kyrene hat vor allem die ‚Wolken' gut gelesen. Daß A. für die christl. Bildung nicht völlig unterging, beweist auch die Polemik des Isidor v. Pelusium, der freilich über ein bemerkenswertes Maß an klassischer Bildung verfügte (vgl. V. Buchheit, Art. Demosthenes: o. Bd. 3, 730f). Die innerchristl. A.-Tradition, auf der Isidor fußt, läßt sich leider nicht zurückverfolgen, da genauere Quellenstudien zu den Werken Isidors noch fehlen (Ansätze bei U. Riedinger: ZNW 51 [1960] 159, dessen Schlußfolgerung aber uE. zu weit geht); außerdem ist die christl. Literatur des 4. u. 5. Jh. durch Indices bekanntlich nur dürftig erschlossen. Doch zeigt gerade Isidor v. Pelusium, daß als Früchte ausgedehnter Väterlektüre weitere Funde zum christl. A.-Verständnis noch zu erwarten sind.

II. Aristophanes-Zitate. Die Haltung der Kirchenväter zu A. spiegelt sich in ihrer Handhabung von A.-Zitaten. Im Widerspruch zu dem, was o. Sp. 589 über die grundsätzlichen Schwierigkeiten der christl. Rezeption der Komödie als solcher ausgeführt worden ist, ist die Mehrheit der A.-Zitationen durchaus positiv. Die Polemik der Väter richtet sich nicht gegen die Wesensmitte, sondern lediglich gegen einzelne Textstellen der Komödie, die als Gnomen behandelt werden. Eine weitere Gruppe von A.-Zitaten ähnelt den Zitaten der antiken Grammatiker; es handelt sich hier um A.-Glossen: besonders geglückte Prägungen der aristophanischen Sprache werden in christliche Texte eingepaßt, d.h. in neuem Zusammenhang verwendet. Dabei ergibt sich eine, wenn man so sagen will, sekundäre Christianisierung.

a. Polemische. In seiner heftigen Bestreitung der Originalität der Griechen führt Klemens v. Alex. reiches Beweismaterial dafür auf, daß die berühmtesten Schriftsteller einander gegenseitig plagiiert hätten. In der Kette von Zitaten aus illustren Autoren, welche die κλοπή bezeugen, erscheinen drei A.-Stellen. Die Vorlage für eine nach Edmonds' Ansicht aus den 2. Thesmophoriazusen stammende Gnome: ‚Für eine junge Frau ist ein alter Mann schimpflich' (frg. 600 Edmonds = Eur. Phoen. frg. 807), war nach Klemens (strom. 6, 14, 5f) Theognis: ‚Nicht nützlich ist eine junge Frau für einen alten Mann' (Theogn. 457f). In dem frg. 691 E.: ‚Das Denken vermag dasselbe wie das Handeln', habe A. Herodot nachgeahmt (strom. 6, 86), nach dem Versuch u. Handlung dasselbe sind, u. auch Parmenides (VS 28 B 3) sei A. vorausgegangen (strom. 6, 23, 1). Das dritte Zitat (frg. 783 dub. E.; vielleicht nicht von A., sondern von Antiphanes): ‚Ein ruhiges Leben wirst du führen, wenn du gerecht bist',

ist nach Klemens ein Zeugnis dafür, daß auch A. seinerseits ausgeplündert wurde, diesmal von Epikur (frg. 519 Usener; strom. 6, 24, 8f). In demselben Zusammenhang behauptet Klemens, A. habe in der ersten Fassung der Thesmophoriazusen den Kratinos, im Daidalos den Komiker Platon bestohlen u. dieser habe ihm das heimgezahlt (frg. 624aE.; strom. 6, 26, 4f). Schließlich sei die von A.s Sohn Araros stammende Komödie Kokalos von Philemon im ‚Untergeschobenen Sohn' parodiert worden (ebd. 6, 26, 6). – Origenes wendet sich auch gegen einen dichterischen Einfall des A. als solchen. A. erwähnt eccl. 792, daß die Stimme des Wiesels als schlechtes Vorzeichen galt; nach Ansicht der Editoren hatte Origenes diese Stelle vor Augen, wenn er c. Cels. 4, 93 die Lehre des Kelsos bekämpft, die Tiere hätten eine göttliche Seele. Ähnlich verspottet Schenute v. Atripe den A. deshalb, weil er (av. 377f; ran. 209f) Vogelstimmen u. Froschgequake ertönen lasse (G. Zoëga, Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur [Romae 1810] 459 mit U. Treu, Aristophanes bei Schenute: Philol 101 [1957] 325/8); diese Kritik kann natürlich aus zweiter Hand stammen.

b. Positive. Positiv bewertete Zitate aus A. begegnen schon bei den Apologeten. Tatian beginnt seine Rede gegen die ‚Griechen' mit energischer Polemik: die Griechen seien nicht originell; wegen ihrer vielen Dialekte lasse sich nicht einmal feststellen, wer eigentlich Grieche sei; daher sage er ihrer Weisheit ab trotz ihrer σεμνότης, dem feierlich gehobenen Ausdruck; A. habe dieses Pathos zu Recht verurteilt (or. 1; vgl. Aristoph. ran. 92f von den Tragikern, den Epigonen des Euripides u. Aischylos). Bei der Erörterung der heidn. Weltschöpfungslehren, den Parallelen zur christl. Lehre von der Erschaffenheit (Nichtewigkeit) der Welt, erinnert Theophilos v. Ant. daran, daß auch A. in den ‚Vögeln' (696) die Welt aus einem Ei entstehen lasse (ad Autol. 2, 7); der besondere Witz einer Weltenschau aus der ‚Vogel'-Perspektive ist dem Kirchenvater dabei natürlich entgangen. PsJustin führt ein Zeugnis der Sibylle für den Monotheismus mit der Bemerkung ein, auch Platon u. A. hätten an die sibyllinischen Prophezeiungen geglaubt (coh. Graec. 16). – Klemens v. Alex. bekämpft den Glauben der Heiden, der Tod sei das größte Übel; das Gegenteil sei richtig: die Todespforte sei der Beginn des wahren Lebens. Solches habe schon Platon im Phaidon gelehrt. Diejenigen aber, die nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, habe A. verspottet. Klemens schreibt dann strom. 4, 45, 1f den Vogelchor (av. 684/6) über die Nichtigkeit der Menschen aus. Eine Stelle aus den Acharnern (662/4), eine der häufigen Parodien von Tragödien des Euripides, wo ein Tapferer, gestützt auf die Gerechtigkeit, allen Widerwärtigkeiten u. Gefahren Trotz bieten will, beurteilt Klemens als Prahlerei einer großsprecherischen Seele; erlaubt sei dieser Ausspruch nur, wenn der Sprecher fromm gegen Gott sei u. seine Zuversicht auf ihn stütze (strom. 6, 113, 1). Zwei Kapitel im Pädagogen des Klemens wenden sich gegen die Putzsucht der Frauen. Mit Freude greift Klemens dort auf A. zurück, dessen Satire gegen die weibliche Eitelkeit ihm aus der Seele gesprochen ist, wie das lange Zitat (ebd. 2, 124, 2) aus der verlorenen Fassung der Thesmophoriazusen (frg. 321 E.) zeigt. A. habe deutlich die Sinnlosigkeit all dieser Kleider u. Schmuckstücke angeprangert. Zweimal führt Klemens denselben Vers aus der Lysistrata an (42/4): ‚Was werden die (geschmückten) Frauen wohl (politisch) Vernünftiges u. Ruhmvolles ausrichten können!' Nach Klemens zeugt dieser Vers dafür, daß A. den Kleiderluxus bekämpfe, ähnlich wie Jesus Sirach (paed. 2, 109, 2; vgl. Sir. 11, 4), bzw. daß die Putzsucht Haus, Ehe u. Familie zerstöre (paed. 3, 6, 4). Noch einmal zieht Klemens im Pädagogen (3, 5, 3) A. heran, um die Putzsüchtige zu entlarven als einen ‚Affen, der mit Schminkpuder eingerieben ist' (eccl. 1072).

c. Neutrale. Drei weitere Kirchenväter-Zitate aus A. werden ohne jede Bewertung eingeführt; es sind Zeugnisse antiquarischer Gelehrsamkeit, die der Benutzung des A. durch die Grammatiker nahe kommen. In der lebhaften Auseinandersetzung mit Kelsos erklärt Origenes, daß sein Diskussionspartner, wenn er Christen redend einführe, gerne gegen die Gesetze der Prosopopoiie verstoße; dabei erinnert Origenes daran, daß doch A. den Euripides in den ‚Acharnern' (398f) darob verspotte, daß er ‚Barbarenweibern' die Lehren des Anaxagoras oder anderer Weltweiser in den Mund lege. In diesem Fall wird also aus A. ein rein gelehrtes Beispiel für ungeschickte Prosopopoiie entnommen (Orig. c. Cels. 7, 36). Von der gleichen Art sind zwei A.-Glossen bei Klemens v. Alex. Dieser zeigt im Pädagogen, wie man sich beim Mahle verhalten solle, u. verbietet an dieser Stelle mit einem A.-

Zitat aus den ‚Wolken' (983), ‚die Beine kreuzweise übereinander zu schlagen' (paed. 2, 54, 3). In den ‚Acharnern' (112) droht Dikaiopolis dem pers. Gesandten, er werde ihn ‚mit sardischer Farbe färben', d.h. blutig prügeln; Klemens greift den Ausdruck βάμμα Σαρδιανικόν in seiner Kritik an gefärbter Kleidung auf (paed. 2, 108, 5). Synesios v. Kyrene verwendet A.-Zitate u. A.-Glossen in seinem Dion. Er zitiert als Beispiel der Kunst des A. nub. 149/52 die Verse über das Flohmessen des Sokrates (Dion 242 Terzaghi). An Glossen erscheinen im Dion folgende: ἀπεριμερίμνως, sorglos (nub. 136; Dion 238, 13 T. = PG 66, 1117D); καταμελιτοῦντι (av. 224; Dion 239, 11 T. = PG 66, 1120A); καταγλώττισμα (nub. 51; Dion 263, 17 T. = PG 66, 1145A); μειαγωγήσῃ (ran. 798; Dion 267, 5 T. = PG 66, 1149A; vgl. Treu 46. 117. 135f).

III. Urteil über Aristophanes. Das Urteil der Kirchenväter über die Kunst des A. ist meist negativ. Daß er ein Plagiator gewesen sei wie viele andere große Griechen, behauptete Klemens v. Alex. (strom. 6, 14, 6. 23, 1. 26, 4). Er sei ein großer Demagoge gewesen, in dieser Kunst nur von Demokrit übertroffen, bemerkt Gregor v. Naz. im Brief an den jungen Rhetor Eudoxios, den er für die vita philosophica zu gewinnen sucht (ep. 178 [PG 37, 292A]; vgl. M. M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Naz. [1960] 66/9). Isidor v. Pelusium tadelt den Dichter Alexander; indem er der Bildrede des Sokrates, es sei Pflicht des Philosophen, die Grazien nackt u. jungfräulich zu meißeln, eine gehässige Auslegung gegeben habe, habe er sich in die Gesellschaft des Verleumders A. begeben (ep. 5, 331 [PG 78, 1528]; vgl. Zenob. 1, 3 [Paroem. Gr. 1, 13 N./Sch.]; Joh. Stob. 3, 15, 8 W./H.). Die Polemik des Eusebius gegen die Rede des A. über den Eros im Symposion Platons (praep. ev. 12, 11, 1f [GCS Eus. 8, 2, 100f]; conv. 189de) gilt genau genommen Platon, nicht dem Komiker. – Dennoch gibt es auch einige positivere Äußerungen der christl. Autoren. Anzuführen ist zunächst die Bezeichnung des A. als ὁ κωμικός, der Komiker schlechthin, u. zwar verfahren so Autoren, die ihn sonst auch namentlich einführen. Diese Verabsolutierung ist eine ähnliche Anerkennung, wie wenn Paulus als Apostel schlechthin bezeichnet wird (vgl. Tat. or. 1; Clem. Alex. paed. 3, 6, 4; Isid. Pel. ep. 4, 205 [PG 78, 1297B]). PsJustin stellt A. als Gewährsmann mit Platon zusammen (coh. Graec. 16), ähnlich wie es auch Klemens v. Alex. tut (strom. 4, 45, 2). A. erhielt ferner einen festen Platz in der von der christl. Chronographie bewahrten Traditionsmasse; auch darin liegt eine Anerkennung seiner Bedeutung (vgl. Hieron. chron. a. Abr. 1580. 1589; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. 1 [PG 76, 521]; Chron. Pasch. a. u. c. 414 [PG 92, 417]). Nach Isid. Pel. ep. 2, 168 (PG 78, 620D) kann man von A. lernen, daß die Armut die Mutter der Philosophie u. jeglicher Episteme u. Technik ist; dabei denkt Isidor wohl an den Plutos.

IV. Joh. Chrysostomus. Hatte Hieronymus unter dem Gewissensvorwurf gelitten ‚Ciceronianus es, non Christianus' u. schalt sich Augustinus wegen seiner Vorliebe für Vergils Aeneis, so soll Joh. Chrysostomus eine sündige Vorliebe für A. gehabt haben. A. war angeblich seine Kissenlektüre; er habe noch 28 Komödien gekannt. Nach Süss 22 u. Cataudella 237, den letzten, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, handelt es sich um ein Autoschediasma des Humanisten Aldus; Cataudella vollends, der glaubt, Joh. Chrysostomus von dieser Lektüresünde reinwaschen zu müssen, will in der Anekdote nichts als Polemik der Gegner des Kirchenvaters sehen. Sie soll, u. hierin wird man Cataudellas Argumentation sicher nicht mehr folgen können (der überhaupt der Logik nicht den nötigen Tribut zollt), auf das 8. Buch des Romans des Achilles Tatius nachgewirkt haben. Cataudella leugnet jegliche A.-Nachwirkung u. A.-Kenntnis bei Joh. Chrysostomus. Seine ungenaue Zitierweise (zB.: ‚Ioh. Chrys. hom. 12' [sic] mit aves 721) erlaubt keine Nachprüfung der literarischen Imitatio. In den Testimonien bei Cantarella u. in der Fragmentensammlung bei Edmonds fehlt Joh. Chrysostomus völlig. Dieser Sachverhalt ist nicht als Argumentum e silentio zu bewerten, obwohl Coulon/Daele entgegen der Angabe Cataudellas keine Belege aus Joh. Chrysostomus anführen. Jedenfalls setzt die Polemik Isidors v. Pelusium A.-Lektüre einer noch etwas späteren Epoche voraus. Im Dialog gegen die Anhänger des Lucifer führt Hieronymus aus, daß die Bischöfe, die sich aus den Gebildeten rekrutieren, aus ‚dem Schoß des Platon u. A.' zum Episkopat überwechselten, u. mißbilligt dieses Übermaß an weltlicher Bildung (c. Lucif. 11 [PL 23, 174 BC]). Es ist daher zu hoffen, daß genauere Lektüre des Joh. Chrysostomus den noch ausstehenden Nachweis erbringt, daß er A. zitiert oder nachahmt.

V. Kunst. Porträts des A. u. Illustrationen zu seinen Komödien aus der christl. Spätantike sind bisher nicht nachgewiesen worden (K. Weitzmann, Ancient book illumination [Cambridge, Mass. 1959]).

Qu. Cataudella, Giovanni Crisostomo, ,imitatore di Aristofane': Athenaeum 18 (1940) 236/43. – E. Diehl, Art. A.: ThesLL 2, 2, 585f. – K. J. Dover, A.: Lustrum 2 (1957) 52/106. – J. M. Edmonds, The fragments of Attic comedy 1 (Leiden 1957). – Th. Gelzer, Der epirrhematische Agon bei A. = Zetemata 23 (1960). – H. J. Newiger, Metapher u. Allegorie = ebd. 16 (1957). – O. Seel, A. Versuch über die Komödie (1960). – W. Süss, A. u. die Nachwelt = Erbe der Alten 2/3 (1911). – K. Treu, Synesios v. Kyrene = TU 71 (1958).

(1962) *Ilona Opelt.*

Arles.

A. Von den Anfängen bis zum 3. Jh. nC. I. Lage. Die Stadt A. liegt sehr günstig am Anfang des Rhônedeltas; an einer großen Verbindungs- u. Handelsstraße bot sie während des ganzen Altertums die erste mögliche Schiffsanlegestelle (Strab. 4, 1, 6). Weniger günstig ist das Gelände: Auf dem linken Ufer der Grand-Rhône befindet sich ein nicht sehr großer Kalksteinhügel (Auture), der auf allen Seiten von Sümpfen umgeben ist. Die Landverbindung war dadurch erschwert, u. die Ortschaft hat sich wie andernorts (zB. Vienne) auf die einzig mögliche Ausweichstelle ausgedehnt, das Schwemmland des rechten Ufers zwischen Grand- u. Petit-Rhône (Stadtteil Trinquetaille).

II. Geschichte. Bei früheren Sondagen auf dem Hügel Auture wurde eine Besiedelung seit dem 6. Jh. vC. festgestellt. Die Ausgrabungen im Jardin d'Hiver (Abb. 1: G) u. möglicherweise auch diejenigen der Esplanade (ebd.: H) haben weiter südlich eine Ortschaft aus archaischer Zeit erkennen lassen; dies könnte der Platz von Theline sein, den Avienus erwähnt (ora 689f; Salviat 514/7). Ob griechische Handelsniederlassung (?) u./oder einheimische Ortschaft, A. war auf jeden Fall bereits vor der röm. Niederlassung eine bedeutende Stadt. Im J. 49 vC. ergriff sie für Caesar Partei u. leistete einen entscheidenden Beitrag zur Unterwerfung Marseilles (12 Schiffe wurden in den Werften von A. gebaut; Caes. b. civ. 1, 36, 4). Tiberius Nero gründete iJ. 47 eine Kolonie (Suet. vit. Tib. 4; colonia Arelate Sextanorum [Plin. n.h. 3, 36]; colonia Iulia paterna Arelate [CIL 12, 594]), die zur Provinz Narbonne gehörte. Das Territorium wuchs durch Gebietsabtretung von Marseille an, u. die Stadt selbst bekam eine monumentale Ausstattung, die ihrer Bedeutung in Wirtschaft u. Handel entsprach, wie auch der Rolle, die A. in der kaiserlichen Politik von Kolonisation u. Romanisierung spielen sollte.

III. Topographie. Schon seit der frühen Kaiserzeit war A. die ,Doppelstadt' (duplex Arelas), die später Ausonius rühmte (ordo urb. nob. 10, 1 [148 Peiper]); allerdings ist nur die Topographie auf dem linken Rhôneufer gut bekannt. Bei Gründung der Kolonie wurde zweifellos eine Stadtmauer errichtet, deren Verlauf nur zum Teil festliegt: im Osten, Südosten (wo auch aufgehendes Mauerwerk erhalten ist) u. vielleicht im Süden, bei der Esplanade (Abb. 1: H; Salviat 515). Aus der Stadt hinaus führte im Nordosten der ,Arc admirable' (Abb. 1: J) u. im Südosten möglicherweise der ,Arc municipal' (ebd.: K; vgl. Constans 236f), außerdem am Flußufer, im Nordosten, der ,Arc du Rhône' (Abb. 1: L; A. v. Gladiss, Der ,Arc du Rhône' von A.: RömMitt 79 [1972] 17/87). Im Inneren der Wälle bewahrt das moderne Straßennetz im Zentrum, zwischen den Kryptoportikeln (Abb. 1: F) u. dem Theater (ebd.: B), die Erinnerung an ein regelmäßiges Quadratsystem (F. Benoit, Essai de quadrillage d'un plan d'A.: CRAcInscr 1941, 92/9), das möglicherweise auf diesen Teil der Unterstadt beschränkt war. Auf dem Felsgelände im Osten zeigt die ,voie de Fos' einen zum Quadratsystem schrägen Verlauf, u. vielleicht hat es ganz ähnlich

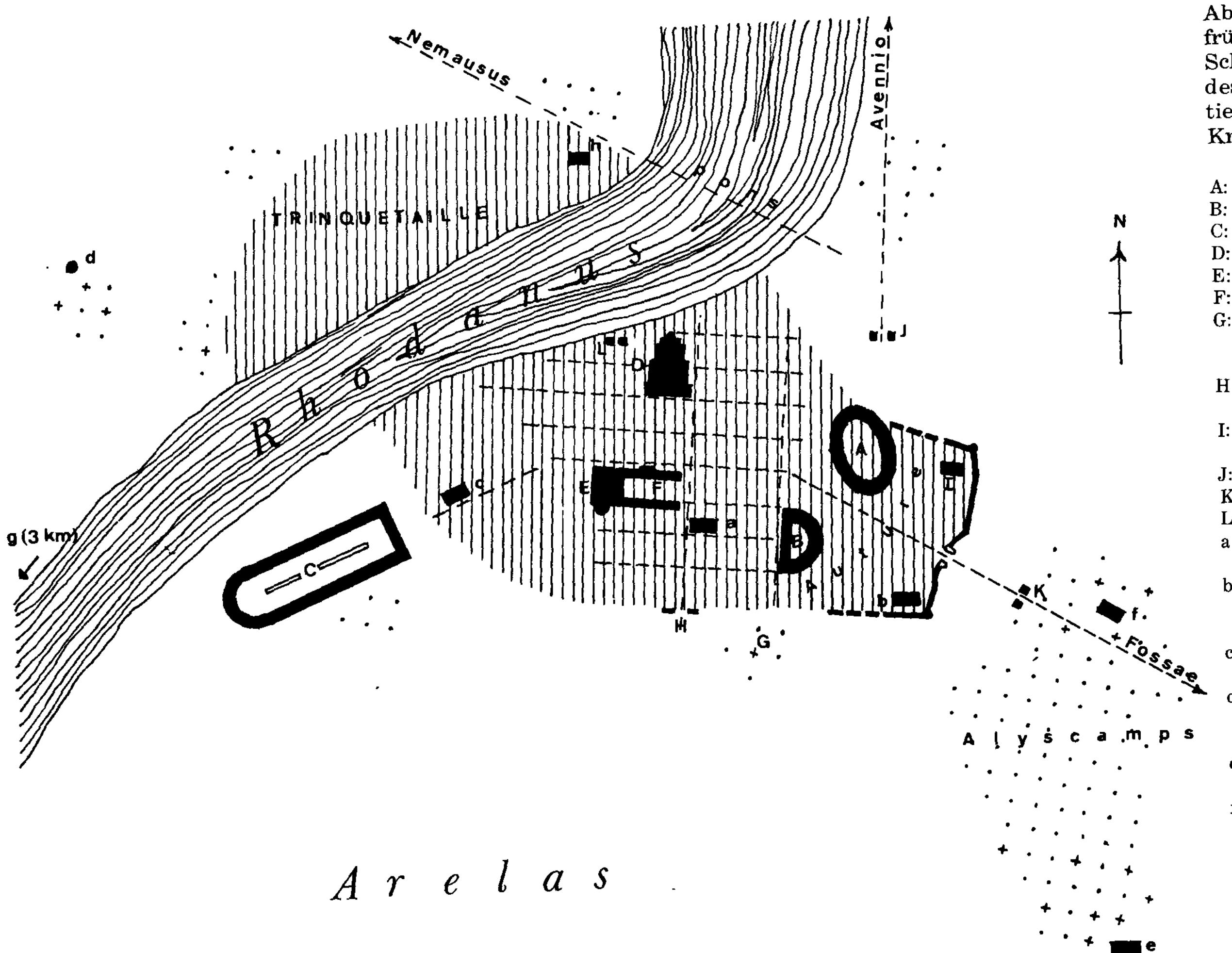


Abb. 1: Arles in Antike u. frühem MA. Schraffiert: Mindestausmaße des Stadtumfangs; punktiert: heidn. Nekropolen; Kreuze: christl. Nekropolen.

A: Amphitheater.
B: Theater.
C: Zirkus.
D: Thermen.
E: Exedrabau am Hôtel de Laval.
F: Kryptoportiken.
G: Jardin d'Hiver: archaisches Wohngebiet, spatantike Nekropole.
H: Esplanade: archaische Besiedlung(?), spätantike ,Villa'.
I: Notre-Dame-la-Major: Ort eines Dianatempels?
J: Arc admirable.
K: Arc municipal?
L: Arc du Rhône.
a: Saint-Étienne: Kathedrale seit dem 5. oder 6. Jh.
b: Saint-Césaire: von Caesarius gegrundetes Nonnenkloster anstelle der ursprünglichen Kathedrale.
c: Sainte-Croix: von Aurelianus gegrundetes Monchskloster.
d: Saule des hl. Genesius, die bis 1806 den Ort des Martyriums kennzeichnete.
e: Basilika des hl. Genesius mit dem Grab des Heiligen.
f: Saint-Pierre du Mouleyrès, an der Stelle einer fruhchristl. Kirche der Apostel Petrus u. Paulus?
g: Kloster der ,insula suburbana' de la Cappe (in 3 km Entfernung).
h: Mittelalterliche Kirche Saint-Pierre-de-Gallègue.

im Westen in der Achse des Zirkus (Abb. 1: C) eine weitere schräg verlaufende Straße gegeben. Die öffentlichen Gebäude nahmen im Innern der Stadt eine beträchtliche Fläche ein. Aus augusteischer Zeit stammen das Theater (ebd.: B) u. die Kryptoportiken (ebd.: F; möglicherweise Substruktionen eines Forums mit danebenstehendem Exedrabau [ebd.: E]; R. Amy, Les cryptoportiques d'A.: Les cryptoportiques dans l'architecture romaine [Rome 1973] 275/93; anders Benoit, Quadrillage aO. 94). Am E. des 1. Jh. nC. wurde das Amphitheater (Abb. 1: A) errichtet, wozu der Stadtmauerverlauf verändert werden mußte (ders.: Gallia 6 [1948] 209f). Weiter außerhalb liegt der 1974 wieder ergrabene, aber noch nicht sicher datierte Circus (Salviat 513f; ders.: Gallia 32 [1974] 509). Auf dem rechten Rhôneufer sind die Reste eines Hafens (Benoit 183; ders.: Gallia 6 [1948] 209) u. eines öffentlichen Gebäudes mit Portiken entdeckt worden (M. Euzennat: ebd. 25 [1967] 398/402; ders.: ebd. 27 [1969] 419/21). In diesem Stadtteil befanden sich außerdem reiche Privathäuser; die meisten Mosaiken des Musée d'art païen (bes. aus dem 3. u. 4. Jh. nC.) stammen von hier (Benoit 179/84). Ebenfalls in Trinquetaille lagen wahrscheinlich die reicheren paganen Nekropolen, zum einen zu seiten der Straße nach Nîmes, die das ,Quartier de la Pointe' (d.h. des Deltas) durchquert, zum anderen im Südwesten; es fanden sich Brandgräber, Cippi u. vor allem Sarkophage, die in A. früh u. in großer Zahl vorkommen (ebd. 184/9). Auf dem linken Ufer sind die Reste paganer Nekropolen (ebd. 156) durch die Entwicklung des großen Friedhofs der Spätantike u. des MA, die Alyscamps (,Elysische Gefilde'), ausgelöscht worden (ebd. 157/69). Dieser breitet sich im Südosten entlang der Straße nach Fos aus u. ist so ausgedehnt, daß schwer zu sagen ist, ob man ihn mit den übrigen Friedhofskernen zusammenfassen kann, die im Norden (Straße nach Avignon), Süden (Jardin d'Hiver) u. Südwesten (beim Circus) gefunden wurden.

IV. Religiöses Leben. Über das pagane religiöse Leben in A. ist so wenig bekannt, daß nur eine einfache Aufzählung der belegten oder vermuteten Kulte gegeben werden kann. Die Entdeckung eines der *Bona Dea geweihten Altars unweit der heutigen Kirche Notre-Dame-la-Major (CIL 12, 654) erlaubt lediglich die Vermutung, daß der Tempel der Göttin in der Nähe oder am Platz des christl. Baus stand (Abb. 1: I). Sidonius erwähnt ein Kapitol (ep. 1, 11, 3 [37 Loyen]); doch ist sehr unsicher, ob ein Monument in A. gemeint ist (so aber Constans 254f). Schließlich wurde wenigstens eine Widmung an die Fortuna Arelatensis bekannt (CIL 12, 656). Diesen möglicherweise mit öffentlichen Kulten verbundenen Zeugnissen ist anzufügen, daß Apollo zweifellos einen Altar im Theater hatte, in dem es im übrigen auch eine Venusstatue gab (Constans 131), u. daß zwei silberne Neptunstatuen die Basilika schmückten (CIL 12, 697; bloßer Dekor oder Kultbilder?). Einheimische Götter sind durch eine Widmung an Caiiarus (ebd. 655) u. durch Statuetten der Matres u. des Gottes mit dem Hammer bezeugt (Constans 115). Auch orientalische Kulte waren vertreten: Kybele, wenn die Formulierung antista Deae in der Grabinschrift der Satria Firma (CIL 12, 703) sich tatsächlich auf die Große Mutter bezieht, an die möglicherweise auch bestimmte Schmuckformen erinnern (Constans 126); Isis, deren Pastophoren reservierte Sitze im Amphitheater gehabt haben sollen (CIL 12, 714, 10f); schließlich könnte Mithras einen Kultraum nördlich des Zirkus (Abb. 1: C) besessen haben, da in dieser Gegend ein (beschädigter) Aion entdeckt wurde (R. Turcan, Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône [Leiden 1972] 1/29).

B. Christliche Zeit bis zum Früh-MA. I. Geschichte. Die Stadt spielte in der Spätantike im wirtschaftlichen u. religiösen Leben u. in der Verwaltung eine wichtige Rolle innerhalb des Imperiums. Sie ist bezeichnenderweise neben Trier die einzige Stadt Galliens, die in der Expositio totius mundi (58) erwähnt wird (um 359?), u. die berühmte Formulierung des Ausonius ,Gallula Roma Arelas' (ord. urb. nob. 10, 2 [148 Peiper]) ist vielleicht mehr als rhetorische Übertreibung. Im 4. u. in der Mitte des 5. Jh. hielten sich gelegentlich Kaiser in A. auf, u. im 4. Jh. wurde eine Münzstätte eingerichtet, die laufend Gold u. vor allem Bronze prägte. Seit 328 erscheint auf ihren Prägungen der Hinweis ,Const', der als Constantina urbs aufzulösen ist (RomImpCoin 7 [1966] 232. 268); allerdings ersetzt diese Bezeichnung nicht den ursprünglichen Namen der Stadt. Not. dign. occ. 11 Seeck sind außer dem Leiter der Münzstätte ein praepositus thesaurorum, ein procurator gynaecei u. ein praepositus branbaricariorum sive argentariorum erwähnt,

die nur im 5. Jh. hier residiert haben können. Trotzdem ist A. im 4. Jh. lediglich eine Stadt unter anderen in der Provinz, die in tetrarchischer Zeit durch Aufgliederung der alten Narbonnensis entstand (Not. Gall. 11, 15 [269 Seeck]). Jedoch wurde am Ende des Jh. (um 395: J.-R. Palanque, Du nouveau sur la date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à A.?: ProvenceHistor 23 [1973] 29/38; É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 874) oder am Anfang des folgenden Jh. (iJ. 407: A. Chastagnol: RevHist 97 [1973] 23f) die Präfektur Galliens von Trier nach A. verlegt, u. diese Aufwertung beeinflußte ihrerseits die Verwaltungseinteilung der gallischen Kirche (s. u. Sp. 602f). Die Delegierten des Rates der Sieben Provinzen trafen sich regelmäßig in A., zumindest seit 418; zu diesem Zeitpunkt enthält das kaiserliche Einberufungsschreiben zusätzlich ein Loblied auf die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt (Honor./Theodos. II ep.: Coll. Arel. 8 [MG Ep. 3, 14]). Diese Voraussetzungen machen verständlich, warum der ,gallische' Kaiser Constantinus III A. als Hauptstadt wählte. Im J. 411 wurde er hier getötet (É. Demougeot, Constantin III, l'empereur d'A.: Hommage à A. Dupont [Montpellier 1974] 83/125). So werden auch die unaufhörlichen Angriffe der Barbaren auf die Stadt erklärlich; im 5. Jh. wurde A. fast alle 10 Jahre belagert. Im J. 476 gelangte die Stadt in die Hände des Westgoten Eurich, 508 in die Gewalt des Ostgoten Theoderich; seit 536 war sie schließlich im Besitz der Frankenkönige, die von katholischer Seite als Befreier empfangen wurden (vgl. Vit. Caes. Arel. 2, 43 [MG Scr. rer. Mer. 3, 499]), auch wenn die Stadt bald wieder zum Spielball der Mächte wurde. Für die Zeitgenossen waren diese politischen Wechselfälle zumindest anfänglich ohne Konsequenzen. Die barbarische Verwaltung bemühte sich, die röm. Vorbilder zu bewahren u. die Stadt zu restaurieren, die nicht weiter unter den Wirren gelitten zu haben scheint (s. u. Sp. 604f).

II. Kirchengeschichte. Cyprian erwähnt ep. 68, 1 einen Bischof in A. für das J. 254, Marcianus, der im übrigen beschuldigt wird, Anhänger des Novatianus zu sein. Zweifellos war dies nicht der erste Bischof in A. Papst Zosimus schreibt iJ. 417 Trophimus die Predigt des Evangeliums in A. zu, von wo aus sich der Glaube ausgebreitet habe: ex cuius fonte tote (l. totae) Galliae fidei rivolos acceperunt (ep.: Coll. Arel. 1 [MG Ep. 3, 6, 17]). Doch wann ist der Episkopat des Trophimus anzusetzen? Sicher nicht in apostolischer Zeit, wie die Bischöfe Galliens iJ. 450, auf dem Höhepunkt des Streits um die Vorrangstellung innerhalb der gallischen Kirche, behaupteten (Coll. Arel. 12 [ebd. 18]); ob sub Decio vero imperatore, wie Gregor v. Tours schreibt (hist. Franc. 1, 30), können wir auch nicht entscheiden. Jedenfalls muß die Kirche von A. am Ende des 3. Jh. u. im frühen 4. Jh. bedeutend gewesen sein. Andernfalls wäre kaum erklärlich, daß Konstantin A. wählte, um dort iJ. 314 eine Synode abzuhalten, die vergebens damit beauftragt wurde, die Donatistenfrage zu klären, u. deren Leitung Bischof Marinus v. A. innehatte (CCL 148, 4; W. H. C. Frend, Art. Donatismus: o. Bd. 4, 130). Im übrigen bezeugen die zahlreichen Sarkophage des 4. Jh. (s. u. Sp. 611f) zur Genüge die Bedeutung u. den Reichtum der Gemeinde dieser Zeit. Vor allem durch die Inschrift auf seinem Sarkophag ist Bischof Concordius (iJ. 374) bekannt (Heinzelmann 66/73), während einer seiner Vorgänger, Saturninus (erwähnt iJ. 346. 360), den seine Verleumder als vir sane pessimus et ingenio malo pravoque bezeichnen (Sulp. Sev. chron. 2, 45), durch seine Parteinahme für den Arianismus auffällt. Die Bischöfe des 5. u. 6. Jh. sind besser bekannt, vor allem durch ihre Rolle im Streit um die Vorrangstellung. Die Bedeutung der von ihnen geleiteten Gemeinde erklärt in Verbindung mit dem Ansehen, das A. aus seiner Rolle in Wirtschaft u. Verwaltung zog, den Anspruch dieser Bischöfe, den provenzalischen, d.h. gallischen, Episkopat anzuführen. Um diese Frage wurde ein langer Kampf geführt, in dem der Widerstand lokaler Kirchen sich häufig gegenüber römischen Entscheidungen durchsetzen konnte. Am Ende des 4. Jh. (iJ. 398: Palanque, Transfert aO. 29/38) oder am Anfang des 5. Jh. (iJ. 417: Chastagnol aO. 40) wurden die Fragen des Vorrangs in der Provinz Vienne u. der Beziehungen zu Marseille auf der Synode von Turin diskutiert, die aber eine Entscheidung ablehnte u. eine freundschaftliche Regelung empfahl, die für die päpstlichen Entscheidungen iJ. 450 (s. u. Sp. 603) als Vorbild gelten kann (cn. 1f [CCL 148, 54/6]). Im J. 417 wurde die Gründung zweier Bistümer, Gargarius u. Citharista, im Gebiet der Stadt A. durch den Bischof von Marseille zum Anlaß genommen, Rom anzurufen. Papst Zosimus entschied, dem Recht entsprechend, zugunsten

des Bischofs Patroclus v. A. u. verlieh ihm zugleich Autorität über das ganze Gebiet der alten Provinz Narbonnensis, sowie das Privileg, litterae formatae für alle gallischen Geistlichen auszustellen (ep.: Coll. Arel. 1 [MG Ep. 3, 5f]). Trotzdem gab Papst Bonifaz dem Metropolitanbischof der Narbonnensis I seit 422 seine Vorrechte zurück (Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum² 1 [1885] nr. 362), u. iJ. 445 machte sich Papst Leo die Unklugheiten des übereifrigen Hilarius v. A. zunutze, um daran zu erinnern, daß die einst Patroclus erteilten Privilegien an dessen Person gebunden gewesen seien (ebd. nr. 407). Nach dem Tod des Hilarius iJ. 450 machten die Bischöfe des Südens eine Eingabe zugunsten der Kirche von A. (Coll. Arel. 12 [MG Ep. 3, 17/20]); in seiner Antwort (ebd. 13 [20f]) stellte der Papst die Bischöfe der südl. Provinz Vienne unter die Autorität von A. u. überließ Vienne nur Valence, die Tarentaise, Grenoble u. Genf. In den J. 462 (Hilar. papa ep.: Coll. Arel. 15 [22f]) u. 500 (Symm. papa ep.: ebd. 23f [33/5]) setzten sich Päpste für die Anerkennung dieser Entscheidung ein, für die Caesarius v. A. iJ. 513 eine erneute Bestätigung erhielt (ders. ep.: ebd. 25 [35f]), zur selben Zeit, in der er das Vikariat u. das Pallium empfing (ders. ep.: ebd. 26f [37/40]), Ehren, die auch seinen Nachfolgern bis ins 6. Jh. zugestanden wurden: Auxanius iJ. 545 (Vigil. papa ep.: ebd. 42 [62f]), Aurelianus iJ. 546 (ders. ep.: ebd. 43 [63f]), Sapaudus iJ. 557 (Pelag. papa ep.: ebd. 50 [73f]) u. Virgilius iJ. 595 (Jaffé aO. nr. 1374). Doch die Umstände begrenzten die Auswirkungen dieser Entscheidungen. Von 480 bis 523 erhielt der Bischof von Vienne wegen der Burgunderherrschaft nördlich der Durance faktisch viele seiner Suffragane zurück, u. bei der Ankunft der Franken blieben die Bischöfe von Die u. Viviers im Einflußbereich von Vienne, während der Bischof von A. zwar an den Nationalsynoden des Königreichs teilnahm, aber anscheinend keine besonderen Vorrechte genoß (L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1² [Paris 1907] 139/42). Die Anstrengungen der Arleser Bischöfe haben ihnen also nicht mehr eingebracht als die Jurisdiktion über etwa zehn Bischöfe der Provence, u. der Einfluß erweiterte sich höchstens dann, wenn der Bischofsstuhl von einer sehr starken Persönlichkeit eingenommen wurde. Mit Ausnahme von Patroclus, eines ‚Hofprälaten', der auch mehr oder weniger der Simonie verdächtigt wurde (Chron. Gall. zJ. 452 [MG AA 9, 654]), waren solche außergewöhnlichen Männer Mönche. Die Besetzung des Bistums A. durch Mönche erfolgte relativ früh: Heros, der 411 abgesetzt wurde, war Anhänger Martins (Prosp. chron. 1376 zJ. 412 [ebd. 466]), u. nach Patroclus setzt die Reihe sich fast bis zur Mitte des 6. Jh. fort, mit den Pontifikaten von Honoratus (426/29), des Gründers von Lérins, u. seines Nachfolgers Hilarius (429/49), dann mit Caesarius (502/42) u. Aurelianus (546/51). Diese Mönche prägten durch ihren Einfluß das religiöse Leben der Diözese stark, u. ihre Ausstrahlung ging weit über ihren eigentlichen kirchlichen Bereich u. ihre eigene Zeit hinaus (s. u. Sp. 610f).

III. Profane Topographie. Das 4. Jh. war für A. unleugbar eine Blütezeit. Das bewohnte Gebiet dehnte sich im Süden außerhalb der Mauer aus (Abb. 1: H; Salviat 515/7), u. vielleicht veränderte sich auch das Stadtbild: Wiederherstellung des Bauwerks auf dem Nordgang der Kryptoportiken (gegen 340?: F. Benoit: MémSocAntFr 82 [1951] 233) u. Errichtung (?) der großen Thermen am Rhôneufer (Abb. 1: D), die 1972/74 Gegenstand von Ausgrabungen waren (F. Salviat: Gallia 32 [1974] Plan S. 508). Die Lokalhistoriker nehmen eine Kaiserresidenz in deren Nähe an, doch regt das Zeugnis des Sidonius (ep. 1, 11, 7 [37 Loyen]) eher dazu an, diese im Südosten, auf dem Auture-Hügel, zu vermuten, falls man Aussagen des 5. Jh. in das 4. Jh. übertragen kann (P.-A. Février, A. aux 4ᵉ et 5ᵉ s.: CorsiRavenna 25 [1978] 132 gegen C.-R. Bruhl, Palatium u. civitas 1 [1975] 242/4). Trotz der Kriege, Belagerungen u. Unruhen scheint sich die bauliche Situation im 5. u. 6. Jh. kaum geändert zu haben. Die Predigt De miraculo s. Genesii (BHL 3307) zeigt, daß die Schiffsbrücke weiterhin die Wohngebiete an beiden Ufern verband (PL 50, 1273). Sidonius (ep. 1, 11, 7 [37 Loyen]) beschreibt das Forum u. die Käufer dort; das Theater, wenn auch auf Anordnung des Hilarius (Vit. Hilar. 20 [97 Cavallin]) eines Teils seines Schmucks beraubt, zieht die Bewohner von A. noch zur Zeit des Caesarius an, ebenso der Zirkus (zB. Caes. Arel. serm. 61, 3 [CCL 103, 269]), in dem die Frankenkönige Spiele veranstalteten (Procop. b. Goth. 7, 33, 5), wie vordem die Kaiser (Constantius iJ. 353: Amm. Marc. 14, 5, 1; Maiorianus iJ. 461: Sidon. Apoll. ep. 1, 11, 10). Auf Kontinuität wurde Wert gelegt: Als Theoderich iJ. 508 die Wälle erneuerte,

wollte er ‚den alten Mauern ihre Schönheit wiedergeben' (ad cultum reducere antiqua moenia: Cassiod. var. 3, 44), u. es hat ganz den Anschein, daß der Mauerverlauf unverändert geblieben ist (Constans 226; Février, A. aO. 135). Im übrigen lagen die von Aurelianus in der Mitte des 6. Jh. gegründeten Klöster (s. u. Sp. 607f) intra muros; eins davon befand sich mit Sicherheit bei Sainte-Croix (Abb. 1: c). Der verkleinerte Mauerring, den man festzustellen suchte (R.-E.-M. Wheeler, The roman town-walls of A.: JournRomStud 16 [1926] 174/93; ihm folgend Benoit, Carte 128 u. Plan), ist der des 11./12. Jh., u. auch er war noch relativ ausgedehnt. Im Vergleich zu anderen Städten der Provence, wie Aix oder Fréjus, blieb A. noch zu Beginn des MA eine bedeutende Stadt. Dafür liefern die späten Nekropolen einen letzten Beweis. Sie gehen überall über die Ausdehnung der antiken Friedhöfe hinaus, sowohl auf dem rechten Flußufer, wo noch in jüngster Zeit christliche Sarkophage ausgegraben wurden (J.-M. Rouquette, Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille [A.]: CRAcInscr 1974, 254/73; H.-I. Marrou: ebd. 274/7), als auch auf dem linken Ufer. Hier wurde im Südwesten, beim Zirkus, ein großes Mausoleum (2. H. 4. Jh. / Anfang 5. Jh.) ausgegraben, das wohl eher einer vornehmen Familie als einem Kaiser gehörte (M. Euzennat, Le monument à rotonde de la nécropole du cirque à A.: ebd. 1972, 404/21; H.-I. Marrou: ebd. 422f); im Süden (Abb. 1: G) wurden Sarkophage am Ort des Wohngebiets archaischer Zeit gefunden (Salviat 515); vor allem aber im Südosten, auf den Alyscamps, drängen sich dekorierte Sarkophage u. unbeschriftete Wannen aus lokalem Kalkstein, manchmal in verschiedenen Höhen übereinander, neben einfacheren, bescheideneren Gräbern, besonders um das Grab des Genesius, des großen Ortsheiligen, dessen Geschichte im Dunkel liegt (PsPaulin. Nol. pass. Genes.: CSEL 29, 425/8; Neuausgabe von S. Cavallin: Eranos 43 [1945] 160/4; F. Benoit, Fouilles aux Aliscamps: Provence-Histor 2 [1952] 115/32). Sein Grab bildet den Kern einer das ganze MA hindurch sehr ‚gefragten' Nekropole, die später durch ‚chansons de gestes' popularisiert wurde. Diese Einrichtungen trugen nicht wenig dazu bei, das Aussehen der Stadtumgebung zu verändern; während dieser christiana tempora tritt eine kirchliche Topographie neben die weltliche.

IV. Kirchliche Topographie. a. Intra muros. Innerhalb der Stadtmauern wurden vor der Mitte des 6. Jh. mit Sicherheit mindestens zwei Bischofskirchen mit Nebengebäuden, drei Basiliken u. drei Klöster erbaut. Das läßt die Bedeutung des christl. Einflusses in diesem sehr begrenzten Raum erkennen, der schon weitgehend von Zivilgebäuden belegt war. Wahrscheinlich ist diese Aufzählung aber unvollständig. Die Vita Hilarii (11 [90 Cavallin]) schreibt nämlich Hilarius die Errichtung von Klöstern u. Kirchen zu, die nicht mit Sicherheit zu identifizieren sind: 1) Die ursprüngliche Kathedrale. Sie befand sich in der Südostecke der Stadtmauer (Abb. 1: b), also abseits des Zentrums, aber am höchsten Punkt der Stadt, wie auch aus einem Text des Caesarius hervorgeht (reg. virg. 19 [PL 67, 1120 D]), der angibt, daß die Umfassungsmauer seines Frauenklosters, das sich in diesem Bereich befand (vgl. u. nr. 6), das alte Baptisterium einschloß. – 2) Die Kathedrale des 5. u. 6. Jh. Im J. 449 wurde der Leichnam des Hilarius in der Stephanus-Basilika aufgebahrt (Vit. Hilar. 28 [105 Cav.]), die zumindest zZt. des Caesarius mit Sicherheit als Kathedrale diente (Vit. Caes. Arel. 1, 15; 2, 16. 29 [MG Scr. rer. Mer. 3, 462. 490. 495]). Dieser Bau war vor Hilarius errichtet worden (seine Vita schreibt ihm die Errichtung nicht zu) u. lag an der Stelle der heutigen Abteikirche Saint-Trophime (Abb. 1: a), die noch im 9. Jh. Stephanus geweiht war (dagegen J. Hubert: CahArch 2 [1947] 19/23); der Bau befand sich also am cardo, in der Nähe der Kryptoportiken (des Forums?; Abb. 1: F). Neben ihm lagen ein Baptisterium (Vit. Caes. Arel. 2, 17 [490]), ein großes Haus, in dem der Bischof in Gemeinschaft mit den Klerikern lebte (ebd. 2, 6 [485f]), u. ein Pflegeheim, das so eingerichtet war, daß die Kranken dem Gottesdienst folgen konnten (ebd. 1, 20 [464]). – 3) Die Basilica Constantia. Sie ist in der Vita Hilarii erwähnt (13, 5 [92 Cav.]), die hervorhebt, daß der Bischof dort zelebriert. Unklar ist, ob die Kirche eine Gründung des Patrizius Constantius, des Siegers über Constantinus III (F. Benoit, Le premier baptistère d'A. et l'abbaye Saint-Césaire: CahArch 5 [1951] 31/59, bes. 54f), oder ein zu kaiserlichen Anlagen gehöriger Bau war. Jedenfalls wird diese Basilika nach dem Tod des Hilarius nicht mehr erwähnt. – 4) Die Marienkirche. Die Synode von A. iJ. 524 (CCL 148 A, 43) war Anlaß zur Weihung die-

ses Baus, dessen genaue Lage unbekannt ist; die Identifikation mit der Kirche des Caesariusklosters (s. u. nr. 6) (zB. Benoit, Baptistère aO. 41f) scheint unbegründet. – 5) Die Apostelkirche. Sie wird in der Vita des hl. Caesarius erwähnt (2, 24 [493]), die von der Existenz eines Baus (metatum) spricht. Es bleibt fraglich, ob sie ganz in der Nähe des Männerklosters des Aurelianus (s. u. nr. 7; Abb. 1: c) gestanden hat, mit der Peter u. Paul-Kirche in der Südost-Nekropole zu identifizieren (Abb. 1: f) oder andernorts zu lokalisieren ist. – 6) Das von Caesarius gegründete Nonnenkloster. Es wurde an der Stelle der ersten Kathedrale errichtet (Abb. 1: b), nahe der Stadtmauer (Vit. Caes. Arel. 2, 26 [494]), wo auch eine Apsis gefunden worden ist (Benoit, Baptistère aO. 48f). Innerhalb der Umfassungsmauern fand sich außer den Klosteranlagen mit Werkstätten u. Schule eine dreischiffige Basilika, deren Mittelschiff Maria, die Seitenschiffe Johannes u. Martin geweiht waren (Vit. Caes. Arel. 1, 57 [480]), außerdem Gräber für die Nonnen (ebd. 1, 35 [470]) u. Caesarius (ebd. 2, 50 [501]), der 542 starb u. dessen Grab iJ. 883 renoviert wurde (F. Benoit, La tombe de S. Césaire d'A. et sa restauration en 883: BullMonum 94 [1935] 137/43). Es handelt sich hierbei um eines der ältesten bekannten Beispiele für Bestattungen intra muros. Im 6. Jh. vermehrten sich die Bauten innerhalb der Klostermauern (eine Petruskirche u. eine Heilig-Kreuz-Kirche mit sieben Altären, wie die Vita der Äbtissin Rusticula [gest. 632] bezeugt; Florent. Tricast. vit. Rusticul. 8f [MG Scr. rer. Mer. 4, 343]). Es entstand eine richtige hl. Stadt in der Stadt. – 7) Das von Aurelianus am 17. XI. 547 gegründete Mönchskloster (A. Atsma: Francia 4 [1976] 25); es entstand gleichzeitig mit einer Apostelkirche, wie eine der Regula ad monachos des Aurelianus' beigegebene Anmerkung angibt (PL 68, 395D). Das Kloster muß innerhalb der Mauern lokalisiert werden (Greg. M. ep. 9, 216 [MG Ep. 2, 203]), ohne Zweifel an der Stelle der mittelalterlichen Kirche Sainte-Croix (Abb. 1: c). Eine Inschrift vom Ende des 6. Jh., die in dieser Anlage erhalten blieb, ist Florentinus gewidmet (CIL 12, 944), der sicher der erste Abt des Klosters war (primus ... abbas monasterio nostro); er starb nach fünfeinhalbjähriger Amtszeit iJ. 553, was gut mit dem Gründungsdatum des Aurelianusklosters übereinstimmt. Die Inschrift bezeugt tatsächlich in der fraglichen Zeit für die Klosterkirche das Nebeneinander von Apostel- (v. 25: effulsere Petri tandem de sede beati) u. Kreuzpatrozinium (v. 20: intra beata Crucis ... fastigia sacrae), wobei sich letzteres später durchsetzte. F. Benoit (L'Hilarianum d'A. et les missions de Bretagne: S. Germain d'Auxerre et son temps, 19[e] Congr. de l'Assoc. Bourguignonne des Soc. Sav. [Auxerre 1950] 184f) vermutete in einem im v. 37 dieser Inschrift erwähnten ‚Hilarianum' einen Hinweis auf ein weiteres Kloster in A., das Hilarius gegründet habe, aber es handelt sich zweifellos um einen Personennamen, vielleicht den eines Nachfolgers des Florentinus (P.-A. Février, Le développement urbain en Provence de l'époque romaine à la fin du 14[e] s. [Paris 1964] 72). – 8) Das von Aurelianus gegründete Nonnenkloster. Wie der Konvent des Caesarius befand es sich intra muros u. war der Gottesmutter geweiht. Der Prolog zu Aurelianus' Regula ad virgines, der diese Einzelheiten nennt (PL 68, 399 A), hindert uns, die beiden Gründungen als eine einzige anzusehen: es handelt sich wohl um eine Neuschöpfung (fecimus: ebd.), wie der Brief des Bischofs Johannes (erwähnt iJ. 651 u. 668) an die Nonnen bestätigt (PL 72, 859). Im Klosterbereich, dessen Lokalisierung unsicher ist, gab es eine Marienkirche (Aurelian. reg. virg. 14 [PL 68, 401D]) u. ein Oratorium (ebd. 17 [402A]).

b. Extra muros. Die christl. Topographie wird außerhalb der Stadtmauern durch ein weiteres Kloster, besonders aber durch die dem Genesius geweihten Kultstätten u. mindestens eine Kirche in der Nekropole ergänzt. – 1) Das Kloster auf der suburbana insula. Es ist sicher vor der Zeit des Caesarius gegründet, der sein Abt war, bevor er zum Bischof geweiht wurde (Vit. Caes. Arel. 1, 12 [461]); allerdings läßt sich durch nichts beweisen, daß es sich um eine Gründung des Hilarius handelte (anders Benoit, L'Hilarianum aO. 86f). Die Kenntnis mittelalterlicher Ortsnamen erlaubt, die suburbana insula auf dem rechten Flußufer zu lokalisieren u. in der ‚Île de la Cappe' zu erkennen (Février, Développement aO. 71f), in etwa 3 km Entfernung vom Stadtzentrum (Abb. 1: g). – 2) Die Kultbauten für Genesius. Die mit Prudentius (cath. 4, 35f) einsetzende Literatur über den Heiligen pflegt zu betonen, er habe gleichermaßen beide Rhôneufer geheiligt, das eine durch sein Blut u. das andere durch seinen

Leichnam (zB. in einer späten Passio: ut utrobique praesens S. Genesius illic sanguine haberetur, hic corpore: PsPaul. Nol. pass. Genes. 5 [CSEL 29, 428]). Wir dürfen hierin eine unmittelbare Anspielung auf die zeitgenössische christl. Topographie erkennen. – Rechtes Ufer (Abb. 1: d). Hier stand der später durch eine Säule ersetzte Maulbeerbaum, bei dem der Heilige enthauptet wurde (Greg. Tur. glor. mart. 67 [MG Scr. rer. Mer. 1^2, 2, 83]); zweifellos gab es damals an dieser Stelle, an der im 12. Jh. eine romanische Kirche errichtet wurde, kein Bauwerk; allerdings erstreckte sich ringsum eine Nekropole (F. Benoit: CahArch 2 [1941] 8f). – Linkes Ufer, in den Alyscamps (Abb. 1: e). Hier gab es eine (nach dem Martyrologium Hieronymianum [ASS Nov. 2, 2, 650] an einem 16. XII. geweihte) Kirche, die sicher vor der Mitte des 5. Jh. errichtet wurde, da man Hilarius hier iJ. 449 beisetzte (Vit. Hilar. 29 [105f Cav.]); sie stand am Ort der romanischen Kirche Saint-Honorat (die erste Weihung dieses Baus nennt die hll. Genesius u. Honoratus). Ein Zeugnis des 12. Jh. (J.-H. Albanès/U. Chevalier, Gallia Christiana novissima = Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France 3 [Valence 1900] 311 nr. 773) erwähnt an dieser Stelle Bestattungen anderer Bischöfe (Concordius, Honoratus, Aeonius [Vorgänger des Caesarius], Virgilius u. Roland [gest. 869]); Beleg für eine bischöfliche Grablege in diesem Bereich (Caesarius aber ist intra muros bestattet; s. o. Sp. 607 nr. 6) oder für mittelalterliche Neuanlagen? Jedenfalls entwickelte sich die Nekropole bevorzugt in dieser Umgebung, wie außer den eben erwähnten Grabungen von F. Benoit auch die Inschriften bezeugen (Silvina ist bestattet ‚ad sanctum marture[m]': CIL 12, 961). – 3) Die Peter- u. Paul-Kirche. Sie ist seit 530 durch die Grabinschrift eines Petrus bezeugt (CIL 12, 936), der ihr Gründer war (oder der Sohn des Gründers?). Der Fundort der Inschrift legt nahe, den Bau mit der mittelalterlichen Kapelle Saint-Pierre-de-Mouleyrès gleichzusetzen (Abb. 1: f). Dies ist das einzige Baudenkmal, das mit einiger Sicherheit das Andenken einer älteren Gründung bewahrt hat; doch ist es möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß in antiker Zeit in den Alyscamps wie auch in anderen Nekropolen derartige Bauten errichtet worden waren, etwa auf dem rechten Ufer, wo eine weitere mittelalterliche Peterskirche (de Gallègue; Abb. 1: h) einem Gräberbezirk benachbart ist.

V. Religiöses Leben. Inschriften, Heiligenviten, Synodalakten u. vor allem die 238 Sermones des Caesarius vermitteln eine gute Kenntnis des religiösen Lebens in A. in der Spätantike (vgl. dazu D. von der Nahmer/G. Langgärtner, Art. Caesarius nr. 1: LexMA 2 [1983] 1360/2). Hier sei hervorgehoben, daß die Bischöfe von A. dieses Leben mit dem Vorzeichen einer gewissen Askese versahen, die in der Grabinschrift des Hilarius (CIL 12, 949) programmatisch dargestellt ist (Heinzelmann 84/94), u. die sie mit Hilfe regelmäßig einberufener Regionalsynoden zu verwirklichen suchten (so zB. unter Caesarius: Agde [iJ. 506], A. [524], Carpentras [527], Vaison u. Orange [529]). Da sie selbst Mönche waren, begünstigten sie das monastische Leben durch zahlreiche Klostergründungen (s. o. Sp. 607f), verpflichteten ihre Kleriker zu gemeinsamem Leben (Vit. Caes. Arel. 2, 6 [485f]) u. regten die Gläubigen an, dem klösterlichen Offizium in der Kathedrale beizuwohnen (ebd. 1, 15 [462]). Auch wenn Arleser Bischöfe auf einigen Synoden nicht fehlten (A. iJ. 475 [CCL 148, 159], Orange iJ. 529 [CCL 148 A, 64f]), waren ihre theologischen Bemühungen gering u. ihre Anstrengungen in erster Linie auf die Glaubensverkündigung gerichtet (H.-G. Beck, The pastoral care of souls in S.-E. France during the 6th cent. [Rome 1960]). Um die Seelsorge zu erleichtern, wurde die zu große Diözese durch Einrichtung eines Bischofssitzes in Toulon verkleinert; dies geschah vor 441, denn in diesem Jahr unterzeichnete ein Bischof Augustalis auf der Synode in Orange (CCL 148, 87/90). Außerdem wurde in der Diözese A. ein Netz von Pfarreien errichtet, das in Anfängen schon unter Hilarius bestand (der eine Art Wanderseelsorge betrieben zu haben scheint: Vil. Hilar. 15 [94 Cav.]) u. unter Caesarius dichter wurde (seine Vita nennt mindestens fünf gleichmäßig auf das Stadtgebiet verteilte Pfarreien: Vit. Caes. Arel. 1, 47. 50; 2, 18. 20f [475f. 491f]). Schließlich wurde in den ländlichen Vikariaten ein praktisches Predigthandbuch verbreitet, das katechetisch u. vor allem moralisch ausgerichtet war (ebd. 1, 55 [479f]) u. das Caesarius allen Besuchern gab (Caes. Arel. serm. 2 [CCL 103, 18f]). So entwickelte sich in gewissem Maß ein intellektuelles Leben, das klassische Einflüsse ablehnte (Vit. Caes. Arel. 1, 9 [460]) u. das monastische

Vorbild verbreitete. Im von Caesarius gegründeten Nonnenkloster (s. o. Sp. 607 nr. 6) wurde ein Skriptorium eingerichtet (Vit. Caes. Arel. 1, 58 [481]) u. in jeder Pfarrei eine ländliche Schule geschaffen, damit die Seelsorger ihre Nachfolger ausbilden konnten (Conc. Vasens. vJ. 529 cn. 1 [CCL 148 A, 78]). Diese Bemühungen waren nicht ohne Erfolg. Die Archive der Kirche von A. haben eine wesentliche Rolle bei der Einführung eines kanonischen Rechts in Gallien gespielt (Duchesne aO. [o. Sp. 603] 142/6), u. die Verbreitung der Sermones des Caesarius (unter Aneignung des Namens Augustins) über die Bibliotheken des MA bezeugt eine Weiterwirkung, die seine eigene Zeit weit überschreitet (zum literarischen Leben in A. s. W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 947).

VI. Sarkophage. Die Zahl erhaltener Sarkophage der Spätantike in A. ist beträchtlich. Der Katalog von F. Benoit (Sarcophages paléochrétiens d'A. et de Marseille [Paris 1954]) nennt 101 Stücke, zu denen noch die neueren Funde kommen, darunter die bereits erwähnten aus Trinquetaille (o. Sp. 605), außerdem solche, die zwar keinen christl. Schmuck tragen, aber von Christen benutzt wurden (zB. würde der Jagdsarkophag aus Trinquetaille nicht einbezogen, wenn er in anderem Zusammenhang gefunden worden wäre). Zwei Zusammenfassungen neuerer Zeit wurden diesem Material gewidmet (P.-A. Février, Sarcophages d'A.: Congrès archéologique de France, 124e session [Paris 1979] 317/59; ders., La sculpture funéraire à A. au 4e et au début du 5e s.: CorsiRavenna 25 [1978] 159/81), in dem fast die gesamte Typologie (Sarkophage mit Architekturgliederung, Baum-, Zweizonen-, Fries- u. Riefelsarkophage) u. Ikonographie der christl. Plastik vertreten sind, von den frühen Sarkophagen mit Oranten u. Hirten bis hin zur ,Traditio legis' aE. des 4. Jh. Allerdings finden sich auch einige Szenen, deren Deutung Schwierigkeiten bereitet, zB. auf dem Sarkophag mit Abschiedsszenen (Benoit, Sarcophages aO. nr. 50; Th. Klauser, Frühchristliche Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] 26/8. 54/6) oder auf dem ,Dogmatischen Sarkophag' aus Trinquetaille (Y. Christe, À propos du sarcophage à double registre récemment découvert à A.: JournSav 1975, 76/80; J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 157/72; I. Rilliet-Maillard, Analyse typologique et stylistique des portraits en médaillon d'un sarcophage récemment découvert en A.: CahArch 28 [1979] 17/28 [Datierung zwischen 315 u. 325]). Diese Sarkophage bezeugen sehr gut die starke u. rasche Bekehrung der örtlichen Oberschicht, die zunächst die Frauen erfaßte, wie Ikonographie u. Inschriften erkennen lassen (Février, Sarcophages aO. 352). Wenn die Auftraggeber auch häufig Importstücke erwarben (Marmor aus der Prokonnes u. aus Carrara), so haben sie doch auch in lokalen Werkstätten arbeiten lassen, die zB. den Marmor aus Saint-Béat in den Pyrenäen verwendeten (Benoit, Sarcophages aO. nr. 9. 47. 73. 82 usw.); diese Werkstätten stellten auch schmucklose Stücke aus Molasse her, deren Serie weiterläuft, nachdem (gegen Anfang des 5. Jh.) figürliche Darstellungen zu Ende gehen. Wir wissen nicht, ob damals eine Verlagerung der besseren Werkstätten stattfand oder der Geschmack der Kunden wechselte oder der von den Arleser Bischöfen begünstigte Hang zur Askese Grund für das Ende luxuriöser Beisetzungen war (Février, Sculpture aO. 180).

VII. Inschriften. Von unbedeutenden Fragmenten abgesehen, nennen die Inschriftsammlungen etwa 80 christl. Inschriften, zu denen vor allem noch 4 unpublizierte Texte kommen, die auf schmucklosen Sarkophagen (Anfang 4. Jh.?) aus der Nekropole des Jardin d'Hiver (Abb. 1: G) stehen. Wenn auch das Dutzend sicher datierter Inschriften sich lediglich auf die Zeit von 493 (CIL 12, 931) bis 553 (ebd. 944) verteilt, so ist ein nicht unbedeutender Teil des Materials sicher älter, wie schon die häufige Verwendung der duo/tria nomina bezeugt, die seit dem 4. Jh. nur noch ausnahmsweise erscheinen (H. Zilliacus, Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani 2 [Helsinki 1963] 40/3): Es gibt etwa 10 Belege im publizierten Material, 8 weitere in 3 der Inschriften des Jardin d'Hiver; daß sie häufig auf (zT. kostbaren) Sarkophagen begegnen, gibt einen weiteren Hinweis auf die rasche Konversion der Oberschicht in A. Obwohl in der Stadt das Griechische im 6. Jh. noch so gebräuchlich war, daß Caesarius die Gläubigen auch in dieser Sprache singen lassen konnte (Vit. Caes. Arel. 1, 19 [463]), gibt es nur eine griech. Inschrift (Le Blant, Inscriptions nr. 521); doch sind mehr als ein Fünftel aller Namen griechischen Ursprungs. Die restlichen Namen entstammen dem allgemeinen Repertoire der

Spätantike, mit einigen als besonders christlich angesehenen Namen, wie etwa Optatina, Reticia oder Pascasia (CIL 12, 956). Das Formular steht dem der Inschriften aus dem Gebiet von Vienne naher als dem der Mittelmeerküste (so auch bei den 5 Versinschriften). Auffällig ist die Verwendung der Formel pax tecum (oder vobiscum), die so häufig ist, daß sie manchmal auch als p.t. abgekürzt erscheint (7 publizierte Beispiele, 4 weitere auf den Sarkophagen des Jardin d'Hiver). Vom Bildschmuck seien vor allem die 5 Grabplatten erwähnt, auf denen ein oder eine Orans in der Mitte des auf zwei Kolumnen verteilten Textes graviert ist, außerdem das Vorkommen von Ankern zu seiten von Inschriften (CIL 12, 964 u. ein unpublizierter Text aus dem Jardin d'Hiver). An die drei erwähnten Grabinschriften von Bischöfen u. einem Abt sind noch zwei Inschriften für Presbyter (CIL 12, 943. 974) u. eine für eine Nonne anzuschließen (CIL 12, 963: sacra D(e)o puel[la ...]), schließlich eine Versinschrift, in der die Errichtung eines Kultbaus erwähnt ist (CIL 12, 972: extructor templi).

VIII. Caesariusreliquien. Die Kirche von A. bewahrt Reliquien, die Caesarius zugeschrieben werden (zB. Pallium, Sandalen, Stab); lediglich sein Ledergürtel (*Gürtel) ist wirklich von Interesse. Er trägt ein Christogramm in Seidenstickerei, die Schnalle besteht aus Elfenbein. Sie ist bis auf den Dorn vollständig erhalten, mißt 10×5 cm u. besteht aus einem um eine Achse drehbaren Ring, den eine Weinranke schmückt, u. einer Platte, deren figürlicher Schmuck in einem von jonischem Kyma gerahmten Feld zwei schlafende, auf Lanzen gestützte Soldaten vor dem Heiligen Grab zeigt (zweistöckiger Bau, Unterteil mit quadratischem Grundriß, oben Rundbau mit Kuppel, seitlich zwei Portiken; F. Benoit, Les reliques de S. Césaire, archevêque d'A.: CahArch 1 [1945] 51/62; J. Werner, Zu den Knochenschnallen u. den Reliquiarschnallen des 6. Jh.: J. Werner [Hrsg.], Die Ausgrabungen in St. Ulrich u. Afra in Augsburg 1961/68 [1977] 275/85 Taf. 85, 2).

F. BENOIT, Carte (partie occidentale) et texte complet du département des Bouches-du-Rhône = A. Blanchet (Hrsg.), Forma orbis romani. Carte archéologique de la Gaule romaine 5 (Paris 1936) 123/96. – L.-A. CONSTANS, A. antique (ebd. 1921). – P.-A. FÉVRIER, Notice A.: ders., Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du 8e s. Viennensis (im Druck); Aux origines de quelques villes médiévales du Midi de la Gaule: Atti del congresso ,I Liguri dall'Arno all'Ebro' = RivStudLiguri 49 (1983 [1985]) 316/35. – M. HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien = Francia Beih. 5 (1976). – R. KAISER/R.-H. BAUTIER, Art. A.: LexMA 1 (1980) 953/8. – G. LANGGARTNER, Die Gallienpolitik der Päpste = Theophaneia 16 (1964). – E. LE BLANT, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au 8e s. 2 (Paris 1865) nr. 508/42; Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au 8e s. (ebd. 1891) nr. 162/205B; Les sarcophages chrétiens de la Gaule (ebd. 1886). – A. MALNORY, S. Césaire, évêque d'A. (ebd. 1894). – J.-R. PALANQUE, Les évêchés provençaux à l'époque romaine: ProvenceHistor 1 (1951) 105/43. – CH. PIETRI, Roma Christiana = BiblEcFranç 224 (Roma 1976) 1014/33. – J.-M. ROUX, Les évêchés provençaux de la fin de l'époque romaine à l'avènement des Carolingiens: ProvenceHistor 21 (1973) 373/420. – F. SALVIAT, Circonscription de Provence: Gallia 35 (1977) 513/7.

(1985) *Jean Guyon*
(Übers. Josef Engemann).

Ascia.

A. Ascia als Werkzeug. I. Beschreibung. Isidor v. Sevilla bietet folgende Beschreibung der A. oder asciola (orig. 19, 19, 12): Ascia ab astulis dicta quas a ligno eximit; cuius diminutivum est asciola. Est autem manubrio brevi ex adversa parte referens vel simplicem malleum, aut cavatum, vel bicorne rastrum. Die Asciola unterscheidet sich also von der A. durch die Kürze des Schaftes u. durch einen zusätzlichen einfachen oder mit einer Vorrichtung zum Einhaken versehenen Hammer oder ein zweizinkiges Eisen, bicorne rastrum, das in der Landwirtschaft verwendet wird

(Duval, À propos 71/9). J. Rougé (651) wollte rastrum in rostrum ändern (gegen diese Änderung spricht jedoch Pallad. op. agr. 1, 42, 3: ascias in aversa parte referentes rastros), u. meinte, bicorne rastrum charakterisiere ein Eisen von der Form eines Halbmondes oder eines Hohlmeißels. Der erstere Typ der Asciola, der mit Hammer, entspricht genau dem in der Glosse asciamallia = ascia et malleus beschriebenen Werkzeug (Corp. Gloss. 568, 25 Götz). Er war im ganzen Römerreich äußerst verbreitet u. Beispiele dafür finden sich in den meisten europäischen Museen. Das Eisen, das am Schaft sitzt, besteht aus einem Hammer, auf dessen Rückseite eine Schaufel mit einer Schneide steht, die zum Schaft quer gestellt ist; die Schaufel ist nach unten zu knieförmig gebogen. Eine genaue Beschreibung römischer A. gibt P. Lebel (Asciae gallo-romaines: RevArchEstCentrEst 6 [1955] 255/8). Der Winkel der Schaufel unterscheidet die A. deutlich von dem modernen Maurerhammer. Obwohl sie die Widerstandskraft des Werkzeugs mindert, steigert sie seine Verwendungsmöglichkeiten (Hatt 89).

II. Praktische Verwendung. Die Ansichten über die praktische Verwendung der A. sind weitgehend verschieden. Nach Carcopino (Mystère 17/22), dem Rougé (649/53) folgt, wurde die A. nur zur Holzbearbeitung verwendet. Carcopino folgert daraus, die auf Grabmälern abgebildeten oder erwähnten A. könnten nicht zu deren Errichtung verwendet worden sein. Dieser Ansicht widerspricht Vitruv (7, 2, 2), nach dem die A. zum Anrühren von Kalk dient, u. Hieronymus (ep. 106), nach dem Steine mit der A. abgekratzt werden; sie widerspricht auch dem Gebrauch der Verben deasciare, exasciare, die soviel heißen wie ‚einen Titulus tilgen' (dazu u. Sp. 623). Aus diesen Erörterungen kann man wohl schließen, daß die A. ursprünglich für Holzarbeiten bestimmt war (Lex XII tab. 10, 2: rogum ascia ne poleito), jedoch auch zur Bearbeitung anderen Materials diente, so daß sie schließlich als das typische Werkzeug des Bauarbeiters erschien. Parallel entwickelt hat sich die Bedeutung von materies (vgl. Ernout/Meillet, Dict. étym.[4] s. v.) u. tignum (vgl. Dig. 50, 16, 62), die schließlich jede Art Material bezeichnen konnten (De Visscher, Droit 214). Wenn Rougé (649/53) die Verwendung der A. in der Landwirtschaft völlig ausschließt, so muß man feststellen, daß lediglich Duval eine solche für möglich gehalten hat (À propos 75), u. zwar für den Typus der A., den Isidor als bicorne rastrum bezeichnet.

B. Sepulkrale Asciae. I. Heiden u. Christen gemeinsam. Die Bedeutung der A. für die Gräberwelt ergibt sich einerseits daraus, daß das Gerät oft auf Grabmälern nachgebildet wird, andererseits daraus, daß Grabinschriften häufig an eine Weihe des Grabes ‚sub ascia' erinnern. Die Verwendung dieser Weiheformel scheint Gallien u. insbesondere dem Rhônegebiet eigentümlich zu sein. Häufig ist der Formel aber die Abbildung der A. beigegeben (vgl. P. Wuilleumier, Inscriptions latines des trois Gaules [Paris 1963] nr. 237. 250. 256); dadurch ist jeder Zweifel an der absoluten Gleichwertigkeit von Nachbildung u. Formel ausgeschlossen. Den besten Überblick bieten zur Zeit Keune u. für das Material aus Gallien vor allem H. Wuilleumier (75/83) u. Hatt (296/311). – Ohne jetzt die Probleme der Verbreitung der A. auf den Grabmälern behandeln zu wollen, können wir es heute für eine endgültig gesicherte Tatsache erklären, daß Christen wie Heiden das A.zeichen verwendet haben. Die christl. Verwendung der A. ist einst bestritten worden (vgl. W. Seston/Ch. Perrat, Une basilique funéraire païenne à Lyon: RevÉtAnc 46 [1947] 143), u. zweifellos bestehen bei einigen Inschriften aus dem Rhônegebiet, die Carcopino (Mystère 79/93) zu ihren Gunsten anführt, ernstliche Bedenken (vgl. Thévenot, Symbole 141 f). Der Prozentsatz christlicher Gräber mit A. ist allerdings in der Gegend von Lyon minimal (6 von 104 in der Nekropole des hl. Irenäus; vgl. Audin/Couchoud, Considérations), aber er bezeugt nichtsdestoweniger, daß dieses Zeichen mit der neuen Religion keineswegs unvereinbar war. Den entscheidenden Beweis liefern Abbildungen von A. in den Katakomben, zB. das schöne Hohlbild, das in den Katakomben von S. Croce gefunden worden ist (vgl. A. Ferrua, La catacumba di S. Croce: RivAC 29 [1953] 38 f). Nach P. A. Février (À propos de l'ascia figurée sur les monuments chrétiens: RivAC 33 [1957] 127/37) gibt es weder in Rom noch in Gallien sicher christliche Grabmäler mit der A. vor dem 4. Jh., ja sogar nicht vor den fünfziger Jahren des 4. Jh. Angesichts der unsicheren Datierung der Inschriften dürfte auch dieser Zeitpunkt nur als hypothetisch gelten. Jedenfalls ist die Gemeinsamkeit des Symbols eine grundlegende Gegebenheit, mit der heute jede Untersuchung arbeiten muß. Eine gültige Deutung muß von jeglicher kon-

fessionellen Besonderheit absehen u. statt dessen bei einem Gefühl, Glauben oder Interesse ansetzen, das Menschen der verschiedensten Religionen gemeinsam ist.

II. Verschiedene Deutungsversuche. Seit der Renaissance (vgl. Lettere di A. Colotio, 21 apr. 1548, hrsg. v. V. Fanelli: Rinascimento 10 [1959] 115 mit Anm. 22) hat sich zu dem Thema A. eine gewaltige Literatur angesammelt: es läßt sich denken, daß sie viele Hypothesen hervorgebracht hat. Diese lassen sich grosso modo folgendermaßen gruppieren.

a. Berufsabzeichen. Angesichts der verschiedenen Berufe u. des verschiedenen sozialen Ranges der Toten, deren Gräber mit dem A.bild oder der A.formel geziert sind, ist diese Deutung heute im allgemeinen aufgegeben (vgl. H. Wuilleumier 48f). Die A. erscheint in der Tat auf Grabmälern der verschiedensten Handwerker, Beamten, Funktionäre u. Priester; sie fehlt andererseits auf Gräbern von Maurern oder Zimmerleuten. Sie erscheint an der Stirn der prunkvollen Fassade des Grabes der Caetennii Minores unter der Basilika des Vatikan (Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro 1 [Città del Vat. 1951] 29). Man kann in der A. also kaum einen Hinweis auf den Beruf des Verstorbenen erblicken, außer in den Fällen, wo der Tote selbst mit der A. in der Hand abgebildet ist (E. Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine 3 [Paris 1910] 187 nr. 2111. 236 nr. 2221; 9 [ebd. 1925] 249f nr. 7012) oder wo noch andere Bauwerkzeuge wie die norma oder regula hinzukommen. Freilich haben einige Gelehrte solche Abbildungen rein mystisch gedeutet (vgl. W. Deonna, Exvotos déliens: BullCorrHell 1932, 410/90).

b. Mystisches Zeichen. Neuere Untersuchungen haben einer bereits alten Auslegung frischen Antrieb verliehen, wonach das A.zeichen mystische Bedeutung hatte u. mit persönlichen Überzeugungen des Toten zusammenhing. Nach Deonna sollte das Bild der A. in Verbindung mit anderen Geräten an die Wechselfälle des Lebens u. die unfehlbare Sicherheit der Urteile der göttlichen Gerechtigkeit erinnern. Für H. Wuilleumier u. Carcopino (Mystère 35/68) soll die A. den Glauben des Verstorbenen u. seiner Angehörigen an die Unsterblichkeit u. an das selige Leben im Jenseits symbolisieren. Die Ursprünge der heidn. Verwendung u. Bedeutung der A. sucht Carcopino bei den Pythagoreern, ja sogar bei den Essenern. Die Einführung dieses Emblems als crux dissimulata in Gallien soll auf den hl. Irenäus zurückgehen; gegen die Hypothese, daß die A. ein kreuzförmiges Zeichen ist, vgl. Leclercq (2957. 2959). Zu dieser mystischen Deutung der A. kann man auch die von Ch. Picard stellen; er erkennt in der A. das Werkzeug, das die Grabespforte aufbricht u. den Zugang zum Leben im Jenseits öffnet (L'ascia et la porta degli inferi: RevArch 1959, 102/5). Trotz aller Gelehrsamkeit, mit der diese Hypothesen auftreten, erinnern sie doch zu sehr an die Methoden mystischer Auslegung, in der die Neuplatoniker sich gefielen, als daß sie nicht heftigen Widerspruch erregt hätten (vgl. Audin/Couchoud, Considérations); ein positives Echo haben sie kaum gefunden. Jedoch haben sie das unbestreitbare Verdienst, daß sie die Heimat der Symbolik der A. nicht in besonderen Glaubensüberzeugungen, sondern in allgemeinmenschlichen Bedürfnissen gesucht haben. – Die beiden bis jetzt untersuchten Deutungen haben gemeinsam, daß sie eine gewisse Beziehung zwischen der A. u. der Person des Verstorbenen herstellen. Die folgenden Deutungen suchen zwischen der A. u. der Bestattung selbst eine Beziehung herzustellen.

c. Symbol der Erdbestattung. Nach Audin u. Couchoud wäre die A. das Gerät des Totengräbers; die Nennung oder Abbildung der A. auf dem Grabe solle die Wahl gerade dieser Bestattungsform im Gegensatz zu der bis zum 2. Jh. nC. fast ausschließlich geübten Leichenverbrennung hervorheben. Diese Deutung hat für sich eine gewisse zeitliche Übereinstimmung zwischen der Verbreitung der A. einerseits u. der allgemeinen Rückkehr zur Erdbestattung im 2. u. 3. Jh. nC. andererseits. Sie stößt aber auf offensichtlich unlösbare Einwände. Die A. der fossores entspricht nicht der auf Grabmälern abgebildeten; sie unterscheidet sich von dieser durch die Länge des Schaftes u. den Kopf, der aus einem einfachen schaufelförmigen Eisen besteht, der nur gekrümmt und nicht knieförmig gebogen ist; auch fehlt der entsprechende Hammer (G. B. De Rossi, Roma Sotterranea cristiana [Roma 1877] 534; Carcopino, Mystère 81). Entscheidend spricht aber gegen diese Deutung das Vorkommen der A. auch auf Brandgrabdenkmälern, wie dem Mausoleum der Caetennii Minores der Basilica Vaticana (Esplorazioni aO. 29) oder auf den Cupae Kataloniens, einer Denkmälergruppe, die ausschließlich der Lei-

chenverbrennung vorbehalten ist (vgl. A. Balil Illana, Asciae en España: ArchEspArqueol 28 [1955] 123/8). – Im Unterschied zu dieser Hypothese setzen die folgenden keine Beziehung der A. zur Bestattungsform voraus, sondern vielmehr eine solche zur Errichtung des Grabmals. In dieser Hinsicht widersprechen sie auch völlig jeder mystischen Deutung der A. u. vor allem der Interpretation Carcopinos, der jede Beziehung zwischen der A. u. der Errichtung der Grabmäler bestreitet (Mystère 23).

d. Zeichen des neuen Grabes. Nach einer schon alten Deutung (vgl. L. Renier: J. Spon, Recherches sur les antiquités et curiosités de la ville de Lyon [Lyon 1857] 69_1), an der Leclercq (2947 f) festhält, sollte das A.zeichen lediglich anzeigen, daß es sich bei dem betreffenden Grab um ein neues handelt. Das ist eine uE. exakte u. zwingend logische Beobachtung, wenn man zugibt, daß die A. ein Bauwerkzeug ist. Es ist nicht überflüssig hinzuzufügen, daß die Sorge um die Neuheit des Grabes zutiefst menschlich u. in der Antike weithin bezeugt ist (Lc. 13, 53; H. Thylander, Inscriptions du port d'Ostie [Rom 1951] A 16: aedicula pura; A 47: pavimentum purum virgi⟨neum⟩ ... sarcophaga nova). Jedoch reicht diese Erklärung offensichtlich nicht weit genug. Jedes Denkmal befindet sich notwendigerweise einmal im Stadium der Neuheit, die ausdrücklich zu erwähnen zu diesem Zeitpunkt völlig sinnlos erscheint. Das ganze Problem liegt also darin, für die Anbringung des A.zeichens auf gewissen Gräbern einen einleuchtenden Grund zu finden.

III. Deutung aus der Formel sub ascia dedicavit. a. Allgemeines. Hatt (90) hat gegen die Mehrzahl der A.theorien mit Recht eingewendet, daß sie die epigraphischen Formeln ignorieren oder nur wenig beachten. Diesem Vorwurf entgeht weder die Theorie, die in der A. das Werkzeug des fossor sieht (III), noch die Gruppe der mystischen Erklärungen von Deonna, H. Wuilleumier u. Carcopino (II). In der Tat aber bietet die so häufig wiederholte Formel sub ascia dedicavit, die im Repertorium Wuilleumiers 350mal vorkommt, den vermutlich am wenigsten gewagten Ansatz für weitere Überlegungen. Zweifellos scheint die Verwendung dieser Formel mit wenigen Ausnahmen auf Gallien beschränkt zu sein. Das gleichzeitige Vorkommen des Bildes auf gewissen Gräbern (s. o. Sp. 616) beweist, daß zwischen A.bild u. A.formel im Grunde kein Unterschied besteht. Die Verwendung der Formel könnte höchstens auf die Tendenz hinweisen, die Unterstellung des Grabes unter die A. mit einer gewissen Feierlichkeit zu umgeben, könnte also zugunsten des Vollzugs eines förmlichen Ritus sprechen. – Die epigraphische Formel fügt der durch das A.bild symbolisierten Vorstellung der Errichtung des Denkmals die seiner Weihe hinzu. Sie weist darauf hin, daß wir uns vor einem in besonderer Absicht errichteten, folglich neuen Denkmal befinden, das Gegenstand einer Weihe sein soll. Die Bedeutung dieser Weihe muß nun noch bestimmt werden. Nach Hatt (93. 105) sollte sie das Grab unter den Schutz einer Gottheit stellen, der Schirmherrin der Toten; die Kelten hätten diesen ursprünglich oriental. Brauch übernommen. Diese Deutung stützt Hatt durch den Hinweis auf Altäre, die sub ascia dediziert sind, wie den von Uxellodunum in Großbritannien (CIL 7, 370), den von Stein am Anger, der der Venus Victrix (3, 4163) oder den von Prevani, der der Diana geweiht ist (5, 7645). Jedoch scheint es mehr als zweifelhaft, ob diese Deutung sich von der Altarweihe auf die Weihe eines Grabes übertragen läßt. – Derjenige, dem ein Grab geweiht ist, wird deutlich genannt; sein Name erscheint im Dativ oder es werden seine Manen angerufen. Ebenso wie der Altar durch die Dedicatio in das Eigentum der Gottheit übergeht, so überträgt die Grabweihe das Grab auf den Toten. Kurz, die Weihe sub ascia soll uE. ihrem Stifter oder Destinatär die ausschließliche Herrschaft über das Grab zusichern (vgl. De Visscher, Monumentum 72/6; ders., Droit 283/5; ders., Ascia 216). Bei Familiengräbern (Gaius: Dig. 11, 7, 5: sepulchra quae quis sibi familiaeque suae constituit) möchte die Weihe denselben Status herbeiführen, den die ausdrücklichen Verbote des Verkaufs oder der Schenkung verursachen: ne de nomine familiae exeat (vgl. De Visscher, Droit 106/12). Zu eben denselben Ergebnissen kam völlig unabhängig Br. Gabricevic (Znacenje ascije na antickim nagrobnim spomenicimo: Arkeoloski radovi i rasprave 1 [1959] 299/310; frz. Zusammenfassung 309; vgl. ferner Thévenot, Symbolisme 144 f).

b. Wirkungen der Weihe. Die meisten Gelehrten verbinden mit der Unterstellung eines Grabes unter die A., also der dedicatio sub ascia, die Vorstellung, daß damit dem Grab ein besonderer Schutz zuteil werde, sei es der einer Schirmgottheit (Hatt), sei es der, der in

einer ziemlich vagen Garantie besteht, die sich aus der Unberührbarkeit, der Unverletzlichkeit oder aus dem religiösen Charakter des Grabes herleiten ließ. Hier sind klare Begriffe nötig. Wir haben gesehen, wie schwach die Hypothese Hatts ist, die einen Appell an eine bestimmte Gottheit voraussetzt. Andererseits kann es sich offensichtlich nicht darum handeln, die Unverletzlichkeit oder den religiösen Charakter des Grabes erst zu garantieren. Jedes sepulchrum, jedes Grab, das den Körper oder die Asche eines Toten birgt, ist ex definitione res religiosa u. folglich unverletzlich. Als solche wird das Grab gegen jeden materiellen Angriff geschützt wie auch gegen jede Handlung, die seinen streng sepulkralen Charakter abändern soll. Es ist nicht einzusehen, wieso eine Weihe sub ascia solche Garantien verstärken könnte, die doch aus dem allgemeinen Recht fließen. Der sicherste Beweis, daß die Unterstellung des Grabes unter die A. nichts mit dem religiösen Charakter des Grabes zu tun hat, ist, daß sie häufig sogar zu Lebzeiten des Stifters stattfindet, bevor überhaupt die Grablegung dem Grab den Charakter einer res religiosa verleihen konnte. Wir haben dafür in der Zusammenstellung H. Wuilleumiers 144 Beispiele. Wenn der religiöse Charakter jedoch die Unversehrtheit u. die Sepulkralbestimmung des Grabes schützt (actio de sepulcro violato: Dig. 47, 12), so schließt er weitere Bestattungen im selben Grabe allerdings nicht aus (De Visscher, Droit 130. 190). In dieser Hinsicht führt die Weihe sub ascia, die die Ausschließlichkeit des Grabes verschaffen soll, eine wesentliche Abänderung ein, indem sie die absolute Unverfügbarkeit des Grabes für jede andere Person als die ersten Destinatäre schafft. In einer richtigen Intuition hat Leclercq (2956) in diesem Zusammenhang an den modernen Begriff der ‚dauernden Konzession‘ erinnert. Diese dauernde Sicherheit, securitas perpetua, des ausschließlichen Besitzes am Grabe, erwähnt ausdrücklich ein Grabmal aus Ravenna, das mit einer A. gekennzeichnet ist (CIL 11, 168), worin R. Egger (Zwei ital. Mystensarkophage: RömMitt 58 [1951] 50) uE. zu Unrecht ein apotropäisches Zeichen erkannt hat. Im übrigen hat diese Unverfügbarkeit des Grabes im Unterschied zu seinem religiösen Charakter keine andere Grundlage als den Willen des Stifters u. keine andere Sanktion als die Androhung von Grabbußen (De Visscher, Droit 115) oder den Ausschluß von gewissen Benefizien, die denjenigen zugesichert sind, die die Fortdauer des Grabkultes gewährleisten sollen. – Wir glauben, daß alle mit einer A. gekennzeichneten Gräber diesen Ausschließlichkeitscharakter besitzen. Das scheint unbestreitbar für die sepulchra familiae, die ex definitione für die Nachfahren desselben Namens bestimmt sind. Dieselbe Interpretation muß für Einzel- oder persönliche Gräber gelten. Denn die einfache Bezeichnung der Grabbesitzer kann dem Erben des Grabes nicht das Recht nehmen, darüber zugunsten der Bestattung anderer Personen zu verfügen. Die Weihe sub ascia kennzeichnet den Willen des Stifters, eine solche Möglichkeit auszuschließen.

c. *Ritus der Weihe.* Gehörte zur Weihe sub ascia ein Ritus? Durch Hatt (90/3) ist diese Hypothese uE. wenigstens für das galloröm. Gebiet höchst wahrscheinlich gemacht worden, obwohl dieser Ritus sich sonst auf die bloße materielle Anbringung des Zeichens auf dem Denkmal beschränken mochte. Selbst in dieser reduzierten Form setzt er ein rituelles Element voraus, das um so sicherer ist, als es sich noch in der Terminologie ausdrückt. Die dedicatio sub ascia scheint die Realpräsenz einer A. vorauszusetzen ebenso wie die venditio sub hasta die einer Lanze (Gaius inst. 4, 16). Wie diese das quiritische Eigentum symbolisierte, konnte die A. die Errichtung eines Denkmals zu bestimmten vom Stifter ausdrücklich gewünschten Zwecken symbolisieren. Was war dabei die Rolle der A.? Eine interessante Stele aus Dijon (Mus. Arch. 146) bezeugt vielleicht eine Phase dieses Ritus. Sie zeigt oberhalb des Porträts des Verstorbenen eine A. in recht hohem Relief, deren Schaft quer an einem Riemen oder Band hängt, das am Scheitel der Stele befestigt ist (Espérandieu aO. [Sp. 617] 3 nr. 3518; Thévenot, Symbolisme 147). Vielleicht erinnert diese Darstellung an einen alten Brauch, der darin bestand, eine A. über das fertige Grab zu hängen, ähnlich wie heutzutage beim Richtfest eine Fahne oder das Richtbäumchen gesetzt wird. Sie kann auch die Anbringung u. das endgültige Liegenlassen der A. auf dem Grabe bedeuten. Dagegen hat mit der Grab-A. im eigentlichen Sinn nichts zu tun eine Weihe-Inschrift aus Carnuntum (A. Betz: ÖsterrJahresh 1953, Beibl. 207; RevArch 44 [1954] 192f nr. 119). Hier wird dem Verstorbenen nicht das Denkmal selbst geweiht, sondern eine Anzahl von zugleich genannten wie abgebildeten Gerätschaften, structoria; darunter befindet sich

auch eine A., aber nicht von dem auf Gräbern üblichen Typus (De Visscher, Droit 287).

d. Deasciare, exasciare, exacisclare. Eine Anzahl Inschriften enthalten Strafandrohungen gegen denjenigen, der Handlungen verübt, die mit den folgenden Verben bezeichnet werden (zB. CIL 6, 24799 [Dessau nr. 8220]): quisquis hoc monumentum violaverit aut titulum deasciaverit aliove quo nomine inscripserit, dabit in aerarium p. R. HS XX m. n. (vgl. CIL 5, 592. 979. 1102; 14, 1153). In welchem Maß gibt diese Terminologie uns Aufschluß über die Rolle der Grab-A.? Die Bedeutung dieser Wörter geht aus ihrem Zusammenhang hervor u. wird durch einen Altar aus Aquileia gewissermaßen archäologisch bestätigt. Dort folgt auf einen Titulus, der auf einer vorher mit dem Hammer bearbeiteten Oberfläche eingetragen ist, deutlich: exacisclatum restituit (S. Panciera, Deasciare, Exacisclare, Exasciare: Latomus 19 [1960] 703/7). Deasciare u. seine Äquivalente bedeuten also: ‚zerstören', ‚mit der A. einen Titulus abkratzen', d.h. ihn also tilgen u. der Bestimmung des Grabes Abbruch tun. (P. M. Duval: RevÉtAnc 55 [1953] 399f verbindet exacisclare mit der Verwendung eines kleinen Spitzhammers, des acisculum; diese Besonderheit scheint aber in der Praxis kaum beobachtet worden zu sein.) Zur Bedeutung von asciare, ‚mit der A. bearbeiten', fügen die Präfixe de- u. ex- die Vorstellung der Zerstörung des bearbeiteten Gegenstandes hinzu. Deasciare ist also nicht das Gegenteil von asciare, sondern verstärkt im Gegenteil seine Bedeutung. Daher wäre es ungenau, deasciare mit Carcopino in der Bedeutung, ‚das A.zeichen zerstören', oder mit Gabricevic in der Bedeutung, ‚die Weihe sub ascia auslöschen', zu verstehen. Wenn man sich jedoch die äußerste Seltenheit dieser Terminologie vor Augen hält, die fast ausschließlich der Zweckentfremdung von Grabtituli vorbehalten ist, ist es schwer, zu glauben, sie sei nicht im Hinblick auf den Symbolcharakter der A. bei der Grabweihe gewählt worden. Gedankenassoziation mag eher als strenge Logik diese Wortprägung bestimmt haben. Es läßt sich beobachten, daß das Verb deasciare auch außerhalb des Grabbereiches regelmäßig die Vorstellung der Verfälschung oder des Betruges hervorruft. So zB. bei Plautus (mil. 884: tibi dixi, miles quem ad modum potuisset deasciari) u. bei Apuleius (met. 2, 15, 4: lagoena iuxta orificio caesim deasceato patescens facilis hauritu); dort handelt es sich um eine Flasche, deren (engen) Hals ein A.hieb weit geöffnet hat, so daß ihr Inhalt nun leichter gewonnen werden kann.

IV. Verbreitung der Asciae. Das archäologische u. inschriftliche Material reicht heute aus, um einen Deutungsversuch zu rechtfertigen. Aber das Problem der Ursprünge des Zeichens u. das Problem seiner Verbreitung haben eine ganz verschiedene Tragweite. Die beträchtlichen Lücken unserer Repertorien, vor allem was Spanien betrifft, erlauben nur völlig vorläufige Ausblicke. Obwohl Hatt eine Hypothese über den eigentümlich religiösen Charakter der Weihe sub ascia vorgetragen hat, die mit Vorsicht aufgenommen werden muß, gibt er doch den am meisten befriedigenden Gesamtüberblick. Wenn man die Frage des Ursprungs beiseite läßt, der nach der Theorie vom religiösen Charakter der Weihe sub ascia im Orient zu suchen wäre, so ist das wesentliche Zentrum der Verbreitung des A.zeichens schon vor der Mitte des 1. Jh. nC. in Illyrien u. hier vor allem in den Häfen der dalmatinischen Küste, wie Salona, zu suchen (Carcopino, Mystère 28/30). Von dort verbreitet sich das A.zeichen dann dank der Kaufleute u. der Legionen ins Landesinnere, nach Pannonien, Dacien u. Rhaetien. Das Zeichen erscheint noch im Laufe desselben Jh. auch an der Westküste der Adria, in der Cisalpina, von wo es dann ins Innere eindringt. Das Phänomen wiederholt sich anscheinend kaum viel später in Gallien (man zählt 8 A. im 1. Jh.), aber mit einer Intensität, die in der Gegend von Lyon zum allgemeinen Brauch führt. Von hier verbreitet sich das A.zeichen mehr oder weniger dicht längs des röm. Straßennetzes. Die für Gallien praktisch vollständigen Statistiken ergeben folgende Zahlen: Belgien u. Germanien 63, Narbonensis 214, Aquitanien 94, Gegend von Lyon 354. Die drei genannten Zonen Illyrien, Cisalpina u. Gallien umfassen aber keineswegs den ganzen Ausdehnungsbereich der A. Sie ist überdies in Italien sowohl auf christlichen wie auf heidnischen Gräbern häufiger, als man einst behauptet hat; Rom bietet 64 Beispiele, aber man findet 9 in Mittel- u. Süditalien (Amiternum; Aquileia Mus. Arch. 113). Die bis jetzt bekannten 15 A.gräber Spaniens lassen viele weitere Funde erwarten. Selten ist die A. in Nordafrika (2 Beispiele) u. in Großbritannien (3 Beispiele). – Was die ideologischen oder psychologischen Triebkräfte angeht, die die Verbreitung des A.zeichens bestimmt u. gelenkt haben, so hat man die verschiedensten

Ansichten geäußert. Eine ziemlich bedeutende Forschungsrichtung erklärt die Verbreitung des Zeichens mit der Verbreitung gewisser Kulte, wie des Kybelekults oder anderer oriental. Religionen (Hatt), oder mit dem Pythagoreismus (Carcopino). Sowohl Hatt wie Carcopino haben auch dem Faktor der Rasse eine gewisse Rolle zugewiesen, wobei sie entweder den Kelten Bestattungsbräuche zuschreiben, die orientalischen analog sind (Weihe des Grabes an eine Gottheit), oder ihnen eine Verwandtschaft mit dem pythagoreischen Glauben an das künftige Leben beilegen. Angesichts des gewaltigen Verbreitungsgebietes der A. u. ihrer Beständigkeit trotz des Dahingehens von Jahrhunderten u. trotz des Wandels der Religionen, wird man gegenüber solchen Hypothesen skeptisch bleiben. Vielleicht liegt schon in der Einfachheit dieses Symbols, das dem so natürlichen Wunsche des Menschen entgegenkommt, seinen Überresten einen eigenen, vor jedem Fremden sicheren Ruheplatz (securitas perpetua) garantiert zu sehen, die hinlängliche Erklärung für seine Verbreitung. Die Dichtheit der A.gräber bei gewissen Völkern könnte damit zusammenhängen, daß hier ein besonders starkes Gefühl für diese securitas des Grabes u. damit offenkundig individualistische Tendenzen herrschten.

A. AUDIN/P. L. COUCHOUD, L'ascia: RevHistRel 142 (1952) 36/66; 145 (1954) 18/29; Nouvelles considérations sur l'ascia: ebd. 152 (1957) 153/73. – J. CARCOPINO, Études d'histoire chrétienne (Paris 1953) 87. 167_1; Le mystère d'un symbole chrétien (ebd. 1955) 93; De Pythagore aux apôtres (ebd. 1956) 366/73. – V. CHAPOT, Signification de ‚sub ascia dedicare': BullSocAntFr 1911, 113/8. 262/6. – W. DEONNA, L'ascia: RevArchEstCentrEst 7 (1956) 19/52. – F. DE VISSCHER, L'ascia funéraire: RevIntDroitsAnt 3, 10 (1963) 213/20; Le droit des tombeaux romains (Milano 1963); Monumentum sub ascia dedicatum: RendicPontAcc 29 (1956/57) 69/81. – P. M. DUVAL, À propos de l'ascia: MémSocAntFr 9, 3 (1954) 71/9; Dossier ascia: RevÉtAnc 56 (1954) 411/3; 57 (1955) 342f; 58 (1956) 300/2; 60 (1958) 373f. – J. J. HATT, La tombe gallo-romaine (Paris 1951). – KEUNE, Art. A.: PW Suppl 3 (1918) 166/9. – H. LECLERCQ, Art. A.: DACL 1, 2, 2943/71. – S. PANCIERA, Comunità religiose e formule Salonitane: RivAC 35 (1959) 81/6. – J. ROUGÉ, L'ascia outil agricole?: Latomus 18 (1959) 649/53. – E. THÉVENOT, À propos du symbolisme de l'ascia: ebd. 10 (1959) 142/8; Le symbole de l'ascia: RevArchEstCentrEst 8 (1957) 138/48. – H. WUILLEUMIER, L'ascia: RevHistRel 128 (1944) 40/83.

(1963) *Fernand De Visscher (Übers. Ilona Opelt).*

Asterios v. Amaseia.

A. Leben. Der Bischof A. v. Amaseia ist nur aus seinen unvollständig erhaltenen Reden sowie aus Zeugnissen bekannt, die um mehrere Jhh. jünger sind (zu Amaseia am Iris, der Hauptstadt der Provinz Helenopontos [seit Konstantin] u. dem Geburtsort Strabons. s. M. Lequien, Oriens christianus 1 [Paris 1740] 521/4; ebd. zu den Bischöfen; D. R. Wilson, Art. Amaseia: R. Stillwell u. a. [Hrsg.], Princeton encycl. of class. sites [Princeton 1976] 47). Die Lebenszeit des A. kann nur ungefähr ermittelt werden. Während der Regierung Kaiser Julians (361/63) scheint er schon erwachsen gewesen zu sein (Aster. Amas. hom. 3, 10, 1f). Nach einem anderen Selbstzeugnis, das einer verlorengegangenen Predigt entnommen ist, hat er ein hohes Alter erreicht (bei Phot. ad Amphil. quaest. 312 [PG 101, 1161B]). Seine vierte Predigt ist aufgrund der Anspielungen in cap. 9 auf den Tod u. Sturz hoher römischer Staatsbeamter u. Feldherrn, des Rufinus, Timasius, Abundantius, Tatianus u. seines Sohnes Proclus sowie des Eunuchen Eutropius, auf das J. 400 zu datieren (vgl. auch Hieron. ep. 60, 16, 1 [CSEL 54, 570]; Bauer 9/21; Datema 228f: 6. I. 400). Sein Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Amaseia war Eulalios; zwischen 380 u. 390 wird A. ihm nachgefolgt sein (vgl. Bauer 23f). Wieviele Jahre er über das Jahr 400 hinaus gelebt hat, ist nicht genau festzustellen. (Die Predigt auf Stephanus [hom. 12] scheint nicht nach 415, dem Jahr der Auffindung angeblicher Reliquien

des Stephanus in Jerusalem, gehalten worden zu sein, da Anspielungen darauf fehlen; vgl. ferner Datema XXIII.) – Wie A. in einer verlorengegangenen Predigt mitteilt, war er Schüler eines gelehrten ‚Skythen', den ein Syrer, Bürger von Antiochien u. Grammatiklehrer, gekauft hatte. Dieser ‚Skythe' erfreute sich bei Griechen u. Römern eines ausgezeichneten Rufes, vor allem auch als Lehrer der Rechtswissenschaft. Photios, der diese Nachricht aus A. anführt, bemerkt aber, A. habe nichts darüber gesagt, wo u. in welchem Fach er den ‚Skythen' gehört habe (Aster. Amas. hom. in serv. centurion.: Phot. bibl. cod. 271 [8, 91f Henry]; Bauer 25f vermutet Antiochien als Geburts- u. Studienort des A.). Keiner seiner Zeitgenossen erwähnt A., auch nicht die drei großen Kappadokier, denen er als rechtgläubiger u. hochgebildeter Bischof geistig verwandt war (zu ihrem Einfluß vgl. Bretz 34/9; Datema XXVIII/XXXII). Erst auf dem 2. Konzil v. Nikaia werden seine Beschreibung eines Gemäldezyklus' mit dem Martyrium der hl. Euphemia v. Chalkedon vollständig (hom. 11; Übers. B. Keil: J. Strzygowski, Orient oder Rom [1901] 119/22) u. eine Stelle aus der ersten Predigt (1, 4, 2) als Zeugnisse im Streit um die Verehrung der Bilder verlesen (Conc. Nic. vJ. 787 act. 4. 6 [Mansi 13, 16f. 305E/309B]). Dabei rühmen die Konzilsväter A. als μακάριος. Später zitieren ihn Theod. Studites (ep. 2, 36 [PG 99, 1212BC]), Papst Hadrian I (ep. ad Carol. M. de imag.: PL 98, 1283C) u. Patriarch Nikephoros v. Kpel in seinen Ἀντιῤῥητικοί (2, 16; 3, 6 [PG 100, 364. 384]; vgl. v. Dobschütz 267*f; Bretz 17/9). Der wichtigste Zeuge aber ist Photios; er hat Auszüge aus zehn Predigten des A. in seine ‚Bibliothek' aufgenommen (s. u. Sp. 628) u. den Bischof biographisch gewürdigt (ad Amphil. quaest. 312 [PG 101, 1161B]); zu den Zeugnissen insgesamt s. Bretz 16/26.

B. Werke. Eine vollständige kritische Ausgabe fehlt. In den älteren Ausgaben, einschließlich PG 40, 155/478, wurde nicht genügend zwischen dem Anteil des A. v. Amaseia u. dem des Arianers A. Sophistes unterschieden (vgl. Skard 86/132; Datema XXXIII/V; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 309. 613; 270f. 603). Die 14 echten Reden (Clavis PG nr. 3260, 1) der alten Ausgaben hat Datema kritisch herausgegeben (dazu F. Halkin: AnalBoll 89 [1971] 215f; G. J. M. Bartelink: Glotta 53 [1975] 242/4). Außer der *Ekphrasis eines Gemäldezyklus' mit dem Martyrium der hl. Euphemia sind es Predigten mit exegetischem, parainetischem u. panegyrischem Inhalt (zur Verehrung der Märtyrer u. ihrer Reliquien). Von diesen Predigten ist die erste, De divite et Lazaro über Lc. 16, 19/31, wie bisher wohl übersehen wurde, unvollständig überliefert: Die zur Perikope gehörenden Verse Lc. 16, 27/31 sind nicht mehr erklärt, die Predigt endet unvermittelt mit einem Zitat aus dem AT (Jes. 59, 1f; wiederholt hom. 3, 9, 3) u. bietet am Ende keine Doxologie. Eine solche fehlt aber nur am Schluß von hom. 5 u. 11. Wahrscheinlich ist auch bei der 5. Predigt mit einem Textverlust zu rechnen; die Bildbeschreibung (hom. 11) aber wendet sich nur an Heiden (s. u. Sp. 634). Alle übrigen Reden enden, da sie Predigten sind, mit einem Lobpreis Gottes. – Von den 10 Auszügen, die Photios aus 10 Predigten des A. mitteilt (Phot. bibl. cod. 271 [8, 79/100 H.]), beziehen sich nr. 1 auf hom. 13, nr. 2 auf hom. 12, nr. 8 auf hom. 14 u. nr. 9 auf hom. 7. Zu nr. 3. 5. 7. 10 sind die vollständigen Predigten bisher nicht zum Vorschein gekommen (Clavis PG nr. 3261), während Bretz (107/21) zu nr. 4 u. 6 die entsprechenden unversehrten Predigten (hom. 15f [Clavis PG nr. 3260, 2]) aus Handschriften der Athosklöster herausgegeben hat (kritische Ausgabe: C. Datema, Les homélies XV et XVI d'Astérius d'Amasée: SacrErud 23 [1978/79] 63/93). Daß noch manche weitere Predigt des A. verlorengegangen ist, erweisen nicht nur Anspielungen des A. (hom. 2, 5, 3; 5, 11, 3; vgl. Datema 232f) u. die beiden Zitate des Photios über die lange Lebenszeit des A. u. über seinen Lehrer (s. o. Sp. 627), sondern auch Zitate in der Katene des Niketas v. Herakleia (spätes 11. Jh.; ed. A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio 9 [Romae 1837] 669/705; vgl. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas v. Herakleia = TU 22, 4 [1902], Reg. s. v. A.). Einige der dort mitgeteilten 27 Fragmente aus A.-Homilien zum Lc.-Evangelium finden sich in den bereits bekannten Predigten, andere nicht (zB. Mai aO. 672. 695. 697. 705).

C. Griechisch-heidnische Überlieferung. I. Bildung a. Literatur, Rhetorik, Philosophie. Die Reden des A. erweisen ihn vor allem als Leser Platons u. des Demosthenes (vgl. die Parallelen bei Schmid 38/40; Skard 102f). So kennt er auch die Art des Sokrates u. seiner Schüler, im Haus oder in der Werkstatt sitzend philosophische Gespräche zu führen (hom. 8,

28, 2). Platon wird einmal τῶν νόμων σοφιστής genannt, wobei hier aber σοφιστής abschätzig verwendet ist (5, 12, 5; vgl. 3, 15, 5; u. Sp. 637). Die Rede des ‚Demosthenes gegen Aischines', gemeint ist wohl die Kranzrede, wird von A. vor seinen heidn. Zuhörern gelobt (11, 1, 1; vgl. 8, 5, 4; V. Buchheit, Art. Demosthenes: o. Bd. 3, 729f). Einmal nennt A. Hippokrates (hom. 9, 1, 3), spielt auf *Diogenes als einen Bürger des benachbarten Sinope an (9, 5, 1; vgl. H. Kusch: o. Bd. 3, 1069/72), benutzt Epigramme der Anthologia Palatina auf die ‚Medea' des Timomachos (hom. 11, 3, 3; vgl. Speyer 44f) u. widerlegt hom. 4 die Neujahrsrede des Libanios (or. 9 [1, 2, 393/8 Foerster]; Schmid 41/3; Schmid/Stählin 2, 992_6; u. Sp. 633). Gedanken, Bilder u. Sprichwörter der Griechen begegnen nicht selten (zu den Sprichwörtern s. Schmid 26f; zu hom. 5, 12, 1 vgl. Eur. frg. 1086 Nauck²). Dabei kann er manches auch auf dem Umweg über griechisch gebildete Kirchenschriftsteller kennengelernt haben. So liest man die äsopische Fabel vom gierigen Hund (hom. 3, 3, 3; vgl. Corp. fab. Aesop. nr. 136 Hausrath: an den Habsüchtigen gerichtet) auch bei Irenaeus (haer. 2, 11, 1 [1, 275, 14/6 Harvey]) u. Epiphanius (haer. 41, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 90]). Bemerkenswert sind folgende Gedanken u. Motive: der Primat des Auges über das Ohr (hom. 9, 1, 2; vgl. J. Werner: AnzAltWiss 18 [1965] 239); die Sinne als Fenster (hom. 15, 10, 3; vgl. H.-J. Horn, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike: JbAC 10 [1967] 51f. 55f); Herkunft des Menschen aus der Eiche oder dem Felsen (hom. 5, 7, 5; vgl. Theodrt. affect. 12, 38 [SC 57, 431]; W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1160); Feindschaft zwischen Hirsch u. Schlange (hom. 6, 5, 1; vgl. A. Ernout im Komm. zu Plin. n. h. 11, 279 [Paris 1947]; H.-Ch. Puech, Le symbolisme du cerf et du serpent: CahArch 4 [1949] 18/60); das Hündchen der Malteser (hom. 5, 9, 3; vgl. F. Orth, Art. Hund: PW 8, 2 [1913] 2552); der ‚Sybaritische Tisch' (hom. 13, 11, 1; vgl. Liban. or. 9, 6 [1, 2, 394 F.]; Zenob. 5, 87; Apostol. 15, 83a; S. Costanza, La scelta della vita nel carme 1, 2, 10 di Gregorio di Naz.: Studi in on. di A. Ardizzoni 1 [Roma 1978] 270); Lethe als Wasser des Vergessens (hom. 1, 5, 5; M. P. Nilsson, Die Quellen der Lethe u. der Mnemosyne: ders., Opuscula selecta 3 [Lund 1960] 85/92); Hades als Gefängnis der Seele (hom. 1, 11, 2; vgl. 10, 5, 1). – A. war Schüler der antiken Rhetoren, wie schon die Begriffe δημηγορία (12, 6, 1) u. Ableitungen, διάλεξις (8, 5, 4 u. ö.), ἐνθύμημα (11, 1, 1), προοίμιον (8, 1, 1 u. ö.), ῥήτωρ (3, 8, 2 u. ö.) u. Ableitungen beweisen. Er verwendet reichlich rhetorische Kunstmittel (vgl. Schmid 22/37, der aber noch von einer unkritischen Textgrundlage ausging; Skard 104/15; über die Stellung des A. zur antiken Rhetorik vgl. Bretz 85/105). Hervorzuheben sind ferner der Unfähigkeitstopos (hom. 8, 1, 1; vgl. K. Thraede, Untersuchungen zum Ursprung u. zur Geschichte der christl. Poesie II: JbAC 5 [1962] 125; ebd. 127 zum Topos der Rührung des Redners: 11, 4, 1); der Topos der Unsterblichkeit mit Beispielreihung, Priamel (10, 5, 2; vgl. K. F. Smith im Komm. zu Tib. 1, 4, 65f [New York 1913] 283f); die Kontrastimitation beim Topos der Genealogie im Enkomion (hom. 8, 2; vgl. Speyer, Genealogie aO. 1170f. 1214/21); die Christianisierung des Erfindertopos: Erzmartyrer Stephanus (hom. 12, 4, 1; vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1275/7). – Vor allem ist A. von der kynisch-stoischen Dialexis beeinflußt (vgl. hom. 9, 5, 1: Lob Sinopes, der Geburtsstadt des Diogenes; Bretz 46/55). Einfluß der stoischen Ethik zeigt die Formulierung hom. 3, 7, 2 von den Tugenden, die allein um ihrer selbst willen erstrebt werden (SVF 4, 26). Auch die ‚Zweite Sophistik' hat ihre Spuren hinterlassen, nicht zuletzt in den Ekphraseis (außer hom. 11 vgl. die sorgfältige Beschreibung des *Auges: ebd. 7, 4f [Datema hat die handschriftliche Überlieferung dieses Abschnittes in der Niketaskatene (Mai aO. 704) nicht beachtet]; vgl. ferner 1, 3, 1/4, 4; 4, 7, 3f u. die Beschreibung der fünf Sinne des Menschen: 2, 5, 2/6; dazu L. Vinge, The five senses [Lund 1975], bes. 21/8). – Ferner ist A. der platonisch-aristotelischen Überlieferung verpflichtet, so vor allem in seiner Anthropologie mit der Trennung von Leib u. Seele (*Dualismus) u. dem Primat des Geistes (hom. 14, 1, 1/4. 9, 1/3; vgl. Aristot. protr. frg. 23f. 34. 59/61 [36f. 44. 60 Düring]). Vornehmste Aufgabe für den Menschen als Logoswesen sei es, die verborgene Erkenntnis aufzuspüren (hom. 1, 6, 3; τὸ λογικὸν ζῷον; hom. 15, 2, 2; vgl. Aristot. protr. frg. 20. 58/77 [36. 60/8 D.]). Die Ergänzung der Theorie durch die Praxis, die A. betont (hom. 9, 1, 2/4), ist gleichfalls ein aristotelischer Gedanke (protr. frg. 52 [56 D.]). – Das Erbe der platonischen Schule zeigt sich in Gedanken wie Sorge für die Seele (3, 1, 3; 5, 1, 1; 13, 10, 5), Selbster-

kenntnis (13, 11, 2), Angleichung u. Annäherung an Gott (1, 6, 3; 14, 1, 3), Verwandtschaft mit Gott (14, 9, 2; vgl. P. Courcelle, Connais-toi toi-même [Paris 1974/75] 1, 97/111: Histoire du précepte delphique d'Origène aux Cappadociens; H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79). Schließlich fehlen auch nicht die platonischen Bilder vom Leib als Fessel, Gefäß u. *Gefängnis der Seele (hom. 12, 7, 4; 14, 9, 3; vgl. P. Courcelle: o. Bd. 9, 294/318; ders., Connais-toi aO. 2, 325/414 u. Reg. s.v. carcer, vas, vincula animae). Aus Platon u. orphischer Überlieferung ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff des Schlamms genommen (βόρβορος: hom. 14, 10, 1; vgl. Courcelle, Connais-toi aO. 2, 502/19 u. Reg. s.v. caenum). – Wenn Gott als ὁ τοῦ παντὸς ποιητής (hom. 5, 11, 2) oder als *Demiurgos (1, 2, 4 u.ö.) bezeichnet wird, so liegt auch hier platonisches Gut vor (vgl. Plat. Tim. 28c). – Paulus habe die Griechen durch profane Überlegungen u. ‚die ungeschriebenen Gesetze der Natur' beschämt (hom. 8, 27, 6; vgl. V. Ehrenberg, Sophocles and Pericles [Oxford 1954] 22/50; G. Büchmann, Geflügelte Worte[32] [1972] 487f). – A. betont in der Nachfolge der Kyniker u. Stoiker die Einheit des Menschengeschlechts aufgrund der Verwandtschaft (συγγένεια) mit Gott, dem Schöpfer u. Vater (Aster. Amas. hom. in Lc. 10, 30: Phot. bibl. cod. 271 [8, 83 H.]; hom. 15, 2, 5; vgl. Epict. diss. 1, 9, 1/7; H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought [Cambridge 1965]). – Mit epikureischen Farben malt A. den Zustand der Seele, die sich im *Gebet ganz Gott hingegeben hat (hom. 16, 3, 4); hier begegnen unter anderem γαλήνη τῆς ἀταραξίας u. ἐν ἀκλύστῳ τινὶ . . . λιμένι (vgl. zu ähnlichen Epikureismen bei den Vätern W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 805f; ferner ebd. 722).

b. Einzelwissenschaften, Kunst. Vergleiche, Bilder u. sprichwörtliche Redensarten aus dem Bereich der Medizin u. Pharmakologie lassen auf ein Interesse an diesen Wissenschaften schließen (zB. hom. 3, 5, 3; 5, 7, 6. 12, 1; 6, 3, 3; 7, 3, 1f. 10, 1; 9, 1, 3; 10, 4, 3; 13, 12, 3f; 14, 10, 5; vgl. hom. in serv. centurion.: Phot. bibl. cod. 271 [8, 91 H.] u. die Predigtthemen In caecum a nativitate [hom. 7] u. In Iairum et in mulierem sanguinis profluvio laborantem [Phot. bibl. cod. 271 (8, 98f H.)]). Den medizinischen Folgen des *Fastens hat A. einen größeren Exkurs gewidmet (hom. 14, 2, 3/5; vgl. R. Arbesmann: o. Bd. 7, 489f). Bei Lukas, dessen Evangelium die meisten seiner exegetischen Predigten gelten, hebt er eigens den Arztberuf hervor (hom. 13, 2, 1). – Seine geographischen Kenntnisse scheinen nicht ganz gering gewesen zu sein, da er sogar den Rhein erwähnt, allerdings als Heimat ‚nomadisierender Skythen' (ebd. 14, 11, 4). Die Länder u. Völker im Norden Kleinasiens sind ihm bekannt (4, 9, 2; 9, 12, 2), aber auch die Adria neben der Ägäis (9, 11, 1). Er weiß, daß im ‚königlichen' Rom eine Kirche dem hl. Phokas geweiht ist (9, 10, 1; vgl. J. Stilting: ASS Sept. 6, 299 Anm. c). – Von weiteren Wissenschaften erwähnt er Geometrie u. Astronomie (hom. 9, 1, 3; vgl. 3, 6, 2; 16, 5, 4). – Kulturgeschichtlich wichtig ist sein Hinweis auf einen Kriegsbrauch, die Feinde mit Netzen einzufangen (hom. 12, 9, 2; vgl. K. Meuli, Ein altpers. Kriegsbrauch: ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 699/729). – Wie wenige Kirchenschriftsteller scheint A. ein Empfinden für die bildende Kunst gehabt zu haben. In seiner Ekphrasis auf Euphemia nennt er Euphranor (hom. 11, 1, 2; vgl. Greg. Naz. carm. 2, 1, 12, 741 [PG 37, 1220]) u. spielt auf die ‚Medea' des Timomachos an (hom. 11, 3, 3; s. auch o. Sp. 629). Ferner spricht er ausführlich über eine Statuengruppe in Paneas (Caesarea Philippi), die von den Christen als Darstellung Jesu u. der blutflüssigen Frau gedeutet wurde (hom. in Iair.: Phot. bibl. cod. 271 [8, 99f H.]; vgl. v. Dobschütz 197/205. 254*f. 267*/9*).

c. Religion. A. kennt die Sprache der altgriech. Religion u. der Mysterien. Vielleicht stammte er noch aus einer heidn. Familie u. ist erst in seiner Jugend Christ geworden. Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen seien derartige Begriffe, die größtenteils der Sprache der Mysterien entnommen sind, angeführt. Teils verwendet A. sie in seiner Polemik gegen das Heidentum, teils versucht er, durch sie das Christentum als die eigentliche Mysterienreligion den Heiden vorzustellen; auch die Gleichnisse Jesu sind ihm Rätsel voll von Mysterien (hom. 15, 9, 4). Wie weit A. hier im einzelnen originell ist, müßte durch Vergleich mit dem Sprachgebrauch anderer Kirchenschriftsteller nachgeprüft werden (zu einer derartigen christl. Tradition, in der Clemens v. Alex. ein wichtiger Platz zukommt, vgl. zB. J. Leipoldt, Art. Eleusis: o. Bd. 4, 1104f; W. Burkert, Homo necans = RGVV 32 [1972] 276f): τοῦ θεοῦ τὸ ἀνάκτορον (hom. 9, 12, 1), ἀλάστωρ (1, 7, 1. 3), ἀπάρχομαι (14, 5, 2) u. Ableitungen, τὰ ἀπόρρητα ἁγιάσματα (13, 10, 5), ἀσεβής (3, 10, 1 u.ö.) u. Ableitungen,

βέβηλος (3, 10, 3 u.ö.), βωμός (3, 10, 2 u.ö.), τὸ τοῦ Πύθωνος δαιμόνιον (10, 18, 5), δεισιδαιμονέω (8, 1, 4) u. Ableitungen, ἐκβακχεύω (13, 9, 1), ἔνθεος (8, 33, 2), ἐποπτεύω τὰ δρώμενα (12, 7, 2), εὐφημέω (12, 3, 3 u.ö.) u. Ableitungen, θεσπέσιος (9, 3, 1 u.ö.) u. Ableitungen, ἱδρύω (8, 20, 3; dazu W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 149), ἱεροφάντης (hom. 10, 9, 1; 11, 2, 2), ἱκεσία (3, 15, 2 u.ö.; dazu Burkert, Religion aO. 126), ἱλάσκομαι (hom. 13, 6, 5), καθάρσιος (6, 6, 3 u.ö.), μαινάς (3, 1, 4), μανία (7, 2, 1), μαντεῖον (9, 13, 2) u. Ableitungen, μίασμα (10, 18, 5; 14, 7, 4) u. Ableitungen, μύστης (9, 6, 2; 15, 5, 2 u.ö.) u. Ableitungen, vor allem μυσταγωγέω (8, 11, 1 u.ö.), ναός (8, 6, 1 u.ö.), ὀπτασία (8, 31, 3 u.ö.), ὅσιος (1, 9, 2; 10, 14, 2), πρόρρησις (7, 10, 5 u.ö.; vgl. Burkert Religion aO. 428), προσκυνέω (hom. 9, 13, 2 u.ö.), σπονδή (14, 13, 2), σύνθημα (2, 4, 4 u.ö.; vgl. Burkert, Religion aO. 426), τελέω (hom. 10, 1, 1), ἐπιτελέω (12, 4, 2), τέμενος (11, 1, 1); vgl. Bretz 40f. Dazu kommt seine Bemerkung über die Vorgänge bei den Eleusinischen Mysterien (hom. 10, 9, 1; kritisch dazu Nilsson, Rel. 1^3, 122. 661f; zur Datierung dieser Predigt auf die Zeit vor 395, da in diesem Jahr der Tempelbezirk durch die Westgoten unter Alarich zerstört wurde, vgl. Bauer 22). – Auch Vorstellungen des antiken Volksglaubens übernimmt A. wie andere Kirchenväter seines Jh. So bezeichnet er die Reliquien des ägypt. Joseph als übelabwehrendes, sicheres Phylakterion (hom. 10, 13, 2; vgl. F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 410), erwähnt die kraftgeladenen Kleider der Heiligen (10, 12, 4), teilt den Glauben an *Engel u. *Geister (10, 18, 2f; 12, 10, 3: Engel-*Geleit; dazu O. Nußbaum: o. Bd. 9, 949f. 1012f) u. glaubt an Wunderheilungen durch Traumerscheinungen der Märtyrer (hom. 9, 13, 1). – Religionsgeschichtlich bemerkenswert sind auch seine Mitteilungen über das Neujahrsfest, so über die Pompe [4, 7; vgl. Apul. met. 11, 8 u. G. G. Griffiths im Komm. [Leiden 1975] 175f; s. u. Sp. 636).

II. Bedeutung für pastorales Wirken. a. Rücksicht auf die Zuhörer. Aufgrund der kirchlichen Entwicklung nach Konstantin u. der Reaktion auf die kurze Regierung Julians ist mit einem Zustrom von Halb- u. Namenschristen in die Kirche zu rechnen, nicht zuletzt aus den oberen Schichten der Bevölkerung (vgl. Bretz 33f; Ch. Guignebert, Les demichrétiens et leur place dans l'église antique: RevHistRel 88 [1923] 85/102; W. Daut, Die ‚Halben Christen' unter den Konvertiten u. Gebildeten des 4. u. 5. Jh.: ZsMissWiss 55 [1971] 171/88). Dabei scheint A. mehr auf seine Zuhörer eingegangen zu sein, als bisher angenommen wurde. Diese Rücksicht ist vor allem aus der Beschreibung eines Gemäldezyklus' der hl. Euphemia zu erschließen (hom. 11): sie will gebildete Heiden für das Christentum gewinnen (Speyer 39/47). Während in dieser Rede Demosthenes gleich zu Beginn als Repräsentant antiker Bildung gepriesen wird, setzt ihn A. in einer Predigt vor Christen herab (hom. 8, 5, 4). In der Euphemia-Ekphrasis scheut A. sich auch nicht, selbst als Kind der Musen aufzutreten (11, 1, 2). Auch in anderen Predigten nimmt er auf Heiden oder Halbchristen Rücksicht, so wenn er das benachbarte Sinope als ‚reich an kraftvollen u. philosophischen Männern' rühmt, als ‚Amme u. Mutter sittlich handelnder Männer (σπουδαίων ἀνδρῶν)' feiert u. dabei ausdrücklich von der Religionszugehörigkeit absehen will (9, 5, 1). Dieser Rücksicht dient vielleicht auch das Lob, das er zunächst Athen spendet, sowie die ausführliche Darstellung des Wirkens des Paulus in dieser Stadt der Philosophen (8, 1, 4. 28, 1/3; zu Athen als ἑστία λόγων vgl. Ael. var. hist. 4, 6 [65 Dilts]; darauf folgt aber hom. 8, 29, 1: Athen, die Hochburg des Heidentums). Manchmal spricht er die Heiden unmittelbar an (hom. 9, 13, 1/3; 10, 7, 3/9, 3); das braucht nicht notwendig als Apostrophe gewertet zu werden (zu diesem Stilmittel vgl. Schmid 37). Bereits die kynischen u. stoischen Popularphilosophen, also Vorbilder für A., haben sich bei ihrer Seelenführung auf den inneren Zustand u. die Bildungshöhe ihrer Hörer eingestellt (vgl. H. Dahlmann, L. A. Seneca. De brevitate vitae [1949] 11). Wenn deshalb bei A. die großen theologischen Streitfragen des 4. Jh. zurücktreten, so darf daraus nicht ohne weiteres auf ein mangelndes Interesse des Bischofs zurückgeschlossen werden. Für die philosophisch-theologischen Fragen der Christologie konnte er bei seinen Zuhörern auf kein Echo hoffen. So dürfte er auch mehr wegen der sittlichen Zielrichtung seiner Predigten die Praxis gegenüber der Theorie bevorzugt haben (hom. 9, 1, 2/4). Der pädagogisch-ethische Gesichtspunkt überwiegt (13, 1, 2. 8, 3). Wenn er auch zu den Themen seiner Unterweisung grundsätzlich die Aussagen des Symbolums rechnet (3, 1, 2), so ist dieser Bereich doch nur von zweitrangiger Bedeutung. So hat er auch

nur am Rande christologische Irrlehren bekämpft (gegen *Eunomios u. seine Anhänger: 8, 14, 2f; 10, 7, 3. 18, 1/5; gegen Sabellios, ‚das Übel aus Libyen‘: 12, 12, 2/13, 4; vgl. Bretz 38/40). In seinen Reden mit ihrem anspruchsvollen Wortschatz, dem rhetorischen Stil u. antiken Bildungsgut will er die Form des Christentums seiner Tage mit den Festen der Märtyrer u. der Verehrung ihrer Reliquien einer gebildeten städtischen Zuhörerschaft empfehlen. Aus den Ansprachen des A. wird das Bild einer kulturell u. wirtschaftlich differenzierten Spätzeit deutlich. Die Invektiven gegen Reichtum u. Luxus in den Predigten vom reichen Prasser, vom ungerechten Verwalter oder von der Habsucht lassen auf eine entwickelte Stadtkultur in Amaseia zurückschließen, die noch nicht von den Fremdvölkern des Nordens ausgelöscht worden ist. In Nachahmung eines heidn. Brauches tragen reiche Christen Kleider, in die nach Art von Gobelins Szenen des NT eingewirkt sind (hom. 1, 3f; vgl. Marquardt, Privatleben 2², 533f). Weiter hören wir von kostbaren Inneneinrichtungen, von Luxusartikeln u. exotischen Delikatessen vom Phasis, aus Phönizien (Tyros) u. Indien sowie von einer Unzahl Bediensteter u. Unterhaltern beiderlei Geschlechts (hom. 1, 5, 2/4; vgl. 2, 5, 6. 7, 1/4; 3, 12, 1/5; 8, 8, 2; 14, 8, 4). Mag A. auch mit derartigen Invektiven in der Überlieferung der kynisch-stoischen Dialexis stehen (vgl. P. Wendland/O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion [1895] 1/33), so ist trotzdem ein realer geschichtlicher Hintergrund anzunehmen, auf den sich seine sittlichen Mahnungen beziehen. (Bereits Livius [39, 6 (zJ. 187 vC.)] teilt über den Luxus Kleinasiens ganz Ähnliches mit.)

b. Auseinandersetzung mit den Heiden. Obwohl A. in seinen Ansprachen auf Heiden unter seinen Zuhörern Rücksicht genommen hat (s. o. Sp. 634), so schreckte er doch nicht vor scharf geführter Auseinandersetzung zurück. Wie er meint, war die Beredsamkeit des Petrus unvergleichlich wirkungsvoller als die des Demosthenes u. Sokrates (hom. 8, 5, 4). Während er Nero die Ehre erweist, ihn mit Namen zu nennen, im übrigen ihn aber als lasterhaft u. verkommen anprangert (8, 33, 3; vgl. 8, 16, 1f), verschweigt er bei Kaiser Julian den Namen (3, 10, 2: eine Art der memoria damnata). Er bezeichnet ihn als Komödianten, der das Christentum nur als Maske getragen u. sie plötzlich abgelegt habe, u. verurteilt ihn u. die unter seiner Herrschaft abgefallenen Christen (3, 10, 2f). Als Götzendiener u. Gottlosen verwirft er Maximinus Daia, der die Statuengruppe mit Christus u. der am Blutfluß leidenden Frau in Paneas vernichtet habe (hom. in Iair.: Phot. bibl. cod. 271 [8, 99f H.]; vgl. v. Dobschütz 199. 255*). – Sein Kampf richtet sich gegen heidn. Feste u. die Beteiligung von Christen an ihnen (hom. 4: gegen das Neujahrsfest; vgl. M. Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain [Bruxelles 1970]; dazu kritisch H. S. Versnel: Gymn 79 [1972] 167/9; zur Polemik der Väter Th. Klauser, Art. Fest: o. Bd. 7, 764f). Zu den Streitfragen seiner Zeit gehörte der von Heiden, Juden u. Häretikern wie den Eunomianern verworfene Kult der Märtyrer u. ihrer Reliquien (hom. 10, 7, 3/18, 6). Wie A. betont, ist der eigentliche Wundertäter Gott, der Märtyrer aber nur der Begnadete, die Anbetung der Christen gelte Gott, nicht dem Märtyrer (9, 13, 3; 10, 8, 1f. 9, 3; vgl. Aug. civ. D. 8, 27; 22, 10). In seinem Gegenangriff auf den Polytheismus versucht er diesen als Verehrung toter Menschen zu entlarven (hom. 10, 8, 2; vgl. Aug. civ. D. 8, 26; *Euhemerismus). Dabei wendet er sich gegen den Kult der Demeter u. Kore in Eleusis sowie gegen die Verehrung des Dionysos mit Silenos u. Satyrn, des Herakles u. *Asklepios (hom. 10, 9, 1/3; die von ihm erwähnte Aussetzung des Asklepios in einem Kasten ist sonst nicht bezeugt u. scheint auf einer Verwechslung mit dem Mythos von Perseus oder Anios zu beruhen; vgl. Datema 237; G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus [1964] 132/4). An anderer Stelle bekämpft A. die Verehrung des Asklepios als eines Helfers in der Krankheit u. der Dioskuren als Schutzpatrone der Seeleute, nennt die Pythia eine Lügenprophetin u. verspottet den Glauben an den Quell mit dem mantisch begeisternden Wasser (hom. 9, 13, 2; vgl. M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten [1921] 47/99, bes. 84). Wie A. meint, bezeugen die Götter (δαίμονες) selbst die Macht der Märtyrer (hom. 10, 18, 2). Indem er den Kult u. die Feste des Erzmärtyrers Stephanus, des Petrus u. Paulus sowie des Phokas empfiehlt, versucht er, durch die Märtyrer u. ihre Wunder die Götter u. ihre Wohltaten aus dem Bewußtsein seiner Zuhörer zu verdrängen (hom. 8/10. 12; bes. 9, 13, 1). Die Märtyrerin Euphemia stellt er den Heiden als christl. Philosophin vor (hom. 11). Die Begriffe Philosophie u. Philosoph verwendet A. vor allem

für Gottesmänner des AT wie Elias (10, 12, 4) u. für die Apostel, Märtyrer u. Christen (1, 10, 4; 12, 2, 3; 10, 4, 1; 11, 3, 2; 14, 14, 2; vgl. A.-M. Malingrey, Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au 4e s. après J.-C. [Paris 1961]). – Wie tief der Glaube an den Sonnengott bei den Christen von Amaseia verwurzelt war, zeigt eine längere Polemik des A.: die Sonne sei kein Gott, sondern durch unlösbare Notwendigkeit an die Gesetze des Schöpfers gebunden (hom. 16, 5, 2/5; vgl. Guignebert aO. [o. Sp. 633] 89/91). – Mehrfach erwähnt A. mit Abscheu den heidn. Opferkult (14, 3, 1. 13, 2) u. weist die Mythen zurück (3, 8, 4; 4, 2, 2). – Heiden u. Juden streitet er ein Motiv für ihr Fasten ab; nur insofern sie fasten, seien sie ein Vorbild für zügellose Christen (14, 14, 1). Auch wendet er sich gegen die weltliche Sexualgesetzgebung (5, 12, 1). Dabei tadelt er die laxen Gesetze der Römer u. vor allem Platon als ‚unweise u. ungebildet' (A. meint wohl Plat. resp. 5, 449a/466d). Ihnen stellt er das göttliche Gebot der Offenbarung gegenüber (hom. 5, 12, 4f; zu diesem Thema bei den Kynikern u. Stoikern vgl. Wendland aO. [o. Sp. 635] 33/8). – Gegenüber Heiden u. Juden versucht er Petrus vom Vorwurf der *Armut durch eine gesuchte Aufwertung seines Fischerberufs zu entlasten (hom. 8, 9, 1/7, bes. 6; dazu Bretz 37f; zu diesem Vorwurf vgl. Porph. adv. Christ. frg. 4 Harnack).

D. AT u. Juden. A. hat in allen Predigten das AT als eine Hauptquelle benutzt u. aus ihm Beispiele für sittliches oder unsittliches Verhalten sowie Mahnungen der Gottesmänner Israels ausgewählt, um so seine moralisch bestimmten Erklärungen von Perikopen des NT, seine Aufforderung zum sittlichen Leben oder seine Verteidigung christlichen Kultes u. der Frömmigkeit zu begründen u. anschaulich zu machen (Beispiele erübrigen sich; vgl. bes. hom. 6: *Daniel u. Susanna; hom. 11 findet sich keine Anspielung auf das AT, da sich A. nur an Heiden wendet; s. o. Sp. 634). Das NT erfülle u. überbiete das AT, so Paulus Moses (hom. 8, 31, 5); aber auch ein christl. Martyrer wie Phokas übertrifft den ägypt. Joseph (9, 9, 3). – Den Juden gegenüber ist die Polemik scharf, der Ton erbittert; hier fallen auch Schimpfwörter (7, 2, 1; 14, 14, 2/17, 1). A. prangert die zeitgenössischen Juden als Nachkommen der Mörder des Gottessohnes an (14, 15, 2 in Anlehnung an Mt. 27, 25; vgl. hom. 7, 8, 4/9, 3). Ihre Ablehnung des christl. Martyrerkultes versucht er durch Beispiele aus dem AT als unberechtigt zu erweisen (10, 10/7). Ferner verwirft er ihre Fastenpraxis u. ihre Feste (14, 14, 1/17, 1).

E. Soziales Verhalten. A. vermochte sich in die Menschen verschiedener gesellschaftlicher u. kultureller Stellung u. verschiedenen Standes hineinzudenken. Sozialkritische Bemerkungen finden sich in manchen Predigten, so der Gedanke, daß die Menschen mit gleicher Würde geschaffen wurden, aber von ihresgleichen oft erschreckend ungleich behandelt werden (hom. 1, 8, 1; zum kynisch-stoischen Einfluß s. o. Sp. 634f). Deshalb eifert er gegen die Habsüchtigen, da sie die schreienden sozialen Unterschiede verursachten (bes. hom. 3, 12); deshalb kämpft er gegen Luxus u. üppige Lebensführung (s. o. Sp. 635) u. die Verschwendung des Geldes beim Kalendenfest (hom. 4). A. stellt sich auf die Seite der Schwachen. Er verteidigt die verheiratete Frau gegen die Willkür ihres Mannes, der sich schon aus geringfügigem Anlaß von ihr scheiden lassen will (5, 3, 1/4. 7, 3). Die *Ehe wertet er als leiblich-seelische Vereinigung (5, 4, 2. 5, 3; verständnisvolles Lob der Ehefrau). Dieses Mitgefühl mit der zu Unrecht beschuldigten Frau spricht auch aus seiner Predigt über Susanna (6, vgl. auch 14, 9, 2: die Seele wird mit einer gläubigen Frau verglichen, die angeklagt ist u. die A. verteidigt). Mit derartigen Gedanken steht A. in der alten Kirche ziemlich allein (vgl. K. Thraede: o. Bd. 8, 227/66). Entsprechend tritt A. auch für die Rechte der Sklaven ein (hom. in serv. centurion.: Phot. bibl. cod. 271 [8, 91f H.]) u. vermeidet abfällige Urteile über die Völker des Nordens, ja stellt ihre anspruchslose Art sich zu nähren, zu kleiden u. zu wohnen seinen Zuhörern als vorbildhaft hin (hom. 14, 11, 2/4; zur Verehrung des hl. Phokas durch die Völker am Schwarzen Meer: ebd. 9, 12, 2). Auch bei diesem Lob konnte er an die Wertung der Kyniker u. Stoiker anknüpfen (vgl. I. Opelt/W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 257f). Ähnlich wie die Kyniker mit Vorliebe ihre Bilder aus dem Tierleben nahmen, um dem Menschen einen Spiegel vorzuhalten, hat auch A. mit Einfühlung aus diesem Gebiet seine Vergleiche gewählt (zB. hom. 16, 8, 4; 1, 6, 2; 5, 8, 2f. 10, 4; 14, 15, 3: Krokodilstränen, bei A. zum ersten Mal bezeugt; vgl. H. Gossen/A. Steier, Art. Krokodile u. Eidechsen: PW 11, 2 [1922] 1955). – So erweist sich A. in manchem als ein eigenständiger Bischof, der

versucht hat, das große antike Erbe für die sittliche Erneuerung einer reichen Stadtbevölkerung fruchtbar zu machen.

M. Bauer, A. Bischof v. Amaseia. Sein Leben u. seine Werke, Diss. Würzburg (1911). – A. Bretz, Studien u. Texte zu A. v. Amasea = TU 40, 1 (1914). – C. Datema, A. of Amasea. Homilies 1/14. Text, introduction and notes (Leiden 1970). – E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 (1899). – M. Schmid, Beiträge zur Lebensgeschichte des A. v. Amasea u. zur philologischen Würdigung seiner Schriften, Diss. München (1910 [1911]). – Schmid/Stählin 2, 2[6] (1924) 1429/31. – E. Skard, A. v. Amaseia u. A. der Sophist: SymbOsl 20 (1940) 86/132. – W. Speyer, Die Euphemia-Rede des A. v. Amaseia: JbAC 14 (1971) 39/47.

(1980) *Wolfgang Speyer.*

Athen I (Sinnbild).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Fünftes u. viertes Jh. In den ersten Jahrzehnten nach den Perserkriegen bildet sich im wesentlichen jener Kreis von Ideen um A. heraus, die auch in der Folgezeit durch seinen Namen vergegenwärtigt werden (vgl. Strasburger 21/4 [mit Lit.]). Diese Zuordnungen verfestigen sich zu frei verfügbaren Denk- u. Ausdrucksformen. Im einzelnen:

1. ‚Heiliges', frommes Athen. Die griech. Polis befindet sich unter dem Schirm einer oder mehrerer Schutzgottheiten (vgl. V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen 1 [1957] 11/4. 57). Die Bindung A.s an das Göttliche hat die ‚A.'-Idee wesentlich mitgeformt. Die Vorstellung ist bereits lange vor den Perserkriegen literarisch belegt. So stellt Solon das nach göttlichem Willen ewige u. unter dem besonderen Schutz Athenas stehende A. in den Gegensatz zu Habgier u. Egoismus seiner in der Realität vorfindlichen Bewohner (frg. 3, 1/14 Diehl). A. ist ‚gottgebaut' (Solon frg. 24, 8 Diehl; weitere Belege, auch aus der Tragödie, bei Kienzle 29). Schon früh wird A. mit dem Epitheton ἱερός versehen (vgl. Hesiod. frg. 43a, 67 Merkelbach/West; zu Od. 11, 323 vgl. P. Wülfing-v. Martitz, Ἱερός bei Homer u. in der älteren griech. Literatur: Glotta 38 [1960] 284 mit weiterem Material). Das attische Land ist θεοφιλεστάτη (Aeschyl. Eum. 869), A., Burg der Götter (ebd. 919), Schirm der Altäre (ebd. 920). Für Sophokles ist A. Inbegriff der Frömmigkeit (Oed. Col. 260: Ἀθήνας θεοσεβεστάτας; vgl. 1006f. 1125f). Im Werk des Euripides gehören derartige Motive zum festen Bestand der Ausdrucksmittel (vgl. etwa Heraclid. 770/2. 901/3. 922. 1012f; Med. 824f; Ion 1617). Bei der bekannten Einstellung des Dichters zur Götterwelt bedeutet dies im Vergleich mit den beiden anderen Tragikern nicht viel. – Den äußeren Glanz, in dem die Gesinnung A.s Ausdruck findet, gibt Aristoph. nub. 305/10 wieder. Andererseits wird in der Komödie die Neigung der Athener, fremde Kulte aufzunehmen, verspottet (vgl. Posidon. [K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung u. Entartung (1928) 44f] bei Strab. 10, 471). – Bei Thukydides tritt die Gewißheit der Athener, dem Göttlichen verbunden zu sein, in einen neuen Zusammenhang: Vom Machtdenken beherrscht, glauben sie sich bei ihrem Handeln gegenüber Melos in der Gunst der Götter, da diese wie die Menschen dem Herrschaftstrieb unterworfen seien (5, 105, 1f). – Das von Platon im historischen Mythos errichtete Ur-A. (Tim. 24a 2/25d 6; Critias 109b/112e 6; vgl. Herter, Ur-A. 108/34) ist wie das A. des Menexenos (Plat. Menex. 237c 7; vgl. zur Bedeutung des Motivs Friedländer, Platon 2, 206f; 3, 358; v. Loewenclau 54/8; Thurow 23.137f) ‚den Göttern lieb' (Critias 109b 5); es ist Werk göttlicher Fürsorge (Tim. 23d 5/7; 24c 4/d 3); die Verstandesbildung seiner Bürger ist in der göttlichen Ordnung des Kosmos verankert (ebd. 24b 7/c 5). ‚Prototypen der Athener' sind Athena u. Hephaistos (Herter, Ur-A. 128), als Sprößlinge u. Pfleglinge der Götter sind die Ur-Athener über andere Menschen weit herausgehoben (Plat. Tim. 24d 3/6); ihre Staatsverfassung ist gott-

verdankt (Critias 109d 2). – Die Redner beuten diese Vorstellungen in Festreden aus (zur Gottesfurcht: Gorg.: VS 82 B 6; Isocr. 4, 33 zum θεοφιλής-Motiv: ebd. 4, 29; 12, 125; Abstammung von den Göttern: ebd. 12, 124; vgl. v. Loewenclau 59).

2. Freiheit, Demokratie, Recht. A. gilt durch seine Leistungen in den Perserkriegen als Repräsentant des griech. Widerstands u. Freiheitswillens (Simonid.: 88 Diehl; vgl. W. Kierdorf, Erlebnis u. Darstellung der Perserkriege [1966]). Pindar nennt es 'Ἑλλάδος ἔρεισμα (frg. 76 Snell; vgl. frg. 77). Auf einem Höhepunkt des herodoteischen Werkes werden die Athener als die ‚Retter Griechenlands' (7, 139, 5) bezeichnet. Im Gegensatz zum Opportunitätsdenken der Spartaner (9, 8) machen sie in freier Willensentscheidung die ἐλευθερίη u. die Rettung von ganz Griechenland zur Grundlage ihres Handelns (8, 143, 1; 7, 139, 5; vgl. H. Kleinknecht, Herodot u. A.: Hermes 75 [1940] 241/64). Nach den Worten der spartanischen Gesandten ist A. schon immer der Hort der Freiheit gewesen (Herodt. 8, 142, 3). In Festreden, bes. in den Epitaphien, kehrt das Motiv regelmäßig wieder (vgl. etwa Plat. Menex. 240e 2: die Athener sind πατέρες τῆς ἐλευθερίας; vgl. v. Loewenclau 79/86; Schroeder 28/31; Thurow 28 u. passim). A. ist über die Perserkriege hinaus Hort u. Garant der Freiheit, selbst der unter den Griechen (Plat. Menex. 239b 1f; 244c 6f). – Der Freiheit des Staates als Unabhängigkeit von äußeren Mächten entspricht die Selbstbestimmung des einzelnen. In den ‚Persern' des Aischylos ist A. durch seine innere Freiheit Gegenbild zur oriental. Despotie (242). In der perikleischen Ära gehört die Auffassung A.s als Heimstatt individueller Freiheit u. Demokratie zu den großen politischen Ideen (vgl. Schachermeyr 130. 146/8 u. passim). Euripides hat sie vor allem in den in die erste Phase des Peloponnesischen Krieges gehörenden patriotisch-politischen Dramen (vgl. G. Zuntz, The political plays of Euripides² [Manchester 1963]; R. Goossens, Euripide et Athènes [Bruxelles 1962]) herausgehoben (Eur. Heraclid. 198: 'Αθήνας τάσδ' ἐλευθέρας; 244f. 287. 957; supplic. 349/53; 403/8 tritt Theseus als mythischer Begründer u. Hüter der freien Demokratie auf; weitere Belege bei Schroeder 25/8, dort auch zur ἰσονομία u. παρρησία). Die Grabrede des Perikles (Thuc. 2, 35/46) konzentriert sich ganz auf die Würdigung des zeitgenössischen athenischen Staates, seiner eigenwüchsigen, stabilen u. vorbildlichen demokratischen Verfassung, des Geistes der Liberalität u. der Freiheit des Individuums (ebd. 2, 37, 1f; vgl. im einzelnen J. Th. Kakridis, Der thukydideische Epitaphios [1961] 22/31; Flashar 17/9). Das für Platon aufgrund seiner Erfahrungen (vgl. ep. 7, 324b 8/326b 4) in der Realität der Gegenwart verlorene A. (für die Darstellung der Demokratie: resp. 8, 555b 3/562a 3 liefern die athenischen Verhältnisse die Grundlage) wird als Alt- u. Ur-A. der fernen Vergangenheit bzw. des historischen Mythos wiedergewonnen. Im A. des Epitaphios herrscht πᾶσα ἐλευθερία (Menex. 239a 5); die Verfassung, Demokratie nur dem Namen nach, ist vollkommen (ebd. 238c 2/d 8; zur Idee ‚A.' s. v. Loewenclau 54 u. ö.; kritisch H. J. Newiger: Gnomon 36 [1964] 247. 249; s. auch Herter, Ur-A. 108/11 u. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre² [1968] 250f). Ur-A. trägt die Züge des platonischen Idealstaates (Herter, Ur-A. 124/30) u. ist dessen Hineingestaltung in den historischen Mythos; dabei mehr als eine bloße Idealisierung, denn A. wird ‚ideisiert' (Friedländer, Platon 1, 214). Zur Idee erhoben, ist es Urbild des idealen demokratischen Staates gegenüber dem Gegenbild des monarchischen Atlantis (ebd. 215f; vgl. auch K. Gaiser, Platon u. die Geschichte [1961] 13/7). Geschichtsnäher vertritt in den Nomoi das A. der Perserkriege eine der beiden Urverfassungen (3, 693d 2: πολιτειῶν οἷον μητέρες) u. ist gegenüber der pers. Monarchie das Sinnbild der Demokratie (3, 693d 4/6). Bei den Rednern sinken diese Ideen allmählich zum bloßen Schlagwort herab (Belege bei Schroeder 25_3. 27_{1f}). *Alexander d. Gr. bezeichnet A. als ἐλευθερίας θέατρον (PsCallisth. hist. Alex. M. 2, 5, 11 Kroll; vgl. die lat. Übers. bei Iul. Val. 2, 18). – Mit der Einsetzung des Areopags durch Athena (Aesch. Eum. 483f. 681/710) tritt an die Stelle der von den Erinyen beanspruchten Sippenblutrache die Herrschaft des Gesetzes (Thomson, Aischylos 304), des Rechtszwanges u. Rechtsschutzes der Polis. Damit erhebt **Aischylos A. zum Exponenten geordneter Staatlichkeit, zum Ort eines neuen Rechts, durch das die Polis über das Genos gestellt ist (vgl. E. Wolf, Griech. Rechtsdenken 1 [1950] 416f). Die Herrschaft der politischen Dike bedeutet, daß in der Polis die Gewalt (βία) als Mittel der Durchsetzung abgelöst wird von der Überzeugung durch das Wort (πείθειν). Das göttliche Para-

digma bietet hierfür A. (Aesch. Eum. 827/9. 885f). Seine Rechtsstaatlichkeit heben auch Sophokles (Oed. Col. 913f) u. Euripides (supplic. 407f. 433/7) hervor. Platons Ur-A. verfügt über die beste Rechtsordnung (Tim. 23c 6); dies gilt auch für das A. des Kriton (Plat. Crito 52d 8/53a 5; dazu Friedländer, Platon 2, 162; Harder 496). Das perikleische A. ist an Recht u. Gesetz gebunden (Thuc. 2, 37, 3). Die Redner stellen A. als Schöpferin der Gesetze in den Vordergrund (Isocr. 4, 39; 12, 124), wobei die Formung der Tradition durch Aischylos deutlich ist (ebd. 15, 254; Lys. or. 2, 18f; Demosth. or. 23, 65/70; vgl. Thomson, Aischylos 298). Dem gerechten A. vertrauten die Griechen die Seeherrschaft an (Isocr. 16, 27); Hypereides vergleicht es mit der lebenspendenden Sonne (6, 5). Bei dieser Selbstauffassung sieht A. seine Mission darin, für den Schutz des Rechts gegen die Übergriffe anderer einzuschreiten (Bacchyl. 18, 41f über Theseus; Eur. supplic. 340f. 575; Isocr. 5, 34; Lys. or. 2, 17; vgl. Schroeder 13f; Großmann 140f).

3. *Macht.* Den Exponenten politisch-militärischer Macht haben die Griechen nur in dem A. der siegreich beendeten Perserkriege u. des delisch-attischen Seebundes gesehen. Sprachlichen Ausdruck hat diese Auffassung A. etwa bei Aristophanes (equ. 581/5), besonders bei Thukydides gefunden (zB. 1, 73/8. 122, 2f. 124, 3; 2, 63, 1f; am eindrucksvollsten 2, 64, 3; vgl. J. de Romilly, Thucydide et l'impérialisme athénien [Paris 1947]; Flashar 37/9 u. passim). Isokrates begründet den Anspruch A.s auf die Hegemonie u. a. mit dessen früherer Vormachtstellung (4, 21f; vgl. Buchner 41/4). Sokrates spricht Plat. apol. 29d 7f in den Kategorien der perikleischen Zeit.

4. *Philanthropie.* Die Philanthropie gehört zu den ältesten der mit A. verbundenen Ideen (zu Inhalt u. Entwicklung des Begriffs vgl. Lorenz 8/30; Wehrli, Humanitätsbegriff 12/5; ders., Begriffsgesch. 124/32). Die Sagen, die A.s Mitleid u. Hilfsbereitschaft gegenüber Bedrängten u. sein Eintreten für die Bestattung der Toten zum Inhalt haben (Herakliden bzw. Hiketiden), sind bei Pherekydes (FGrHist 3 F 85, Herakliden), Aischylos (in den verlorenen Herakliden u. Eleusinioi) u. Herodot (9, 27, 2f) faßbar. Beide Exempla gehören zur frühen Epitaphienliteratur (vgl. Herter, Theseus 301f). – Die athenische Philanthropie ist eine der ‚großen Propaganda-Ideen der perikleischen Staatsführung' (Schachermeyr 129). Die Tragiker gestalten das Idealbild des perikleischen A. in den die Wirklichkeit symbolisierenden Mythos hinein. Die athenischen Könige Theseus (vgl. Sophocl. Oed. Col.; Eur. supplic.; zur Ethisierung dieser Gestalt s. Herter, Theseus 311/9; ders., Art. Theseus: PW Suppl. 13 [1973] 1218/20) u. Demophon (Eur. Heraclid.) sind die mythische Verkörperung humaner attischer Gesinnung. Die Humanität A.s wurzelt in seiner Religiosität (Sophocl. Oed. Col. 258/91). Euripides gibt neben religiösen (zB. Heraclid. 107f. 238f) rationale Begründungen (zB. supplic. 306/13. 526f. 538/40; vgl. G. Zuntz, Über Euripides' Hiketiden: MusHelv 12 [1955] 20/34; Großmann 135). Aus der Nähe zur Zeitgeschichte resultiert bei Euripides die starke Propaganda gegen Sparta, das Gegenbild zu A. (zB. supplic. 187; weitere Belege bei Großmann 130. 160f). In der perikleischen Grabrede fehlt der Hinweis auf die Philanthropie A.s nicht (Thuc. 2, 37, 3; vgl. Flashar 19f, der die Diskrepanz zur historischen Realität betont; Strasburger 30f). Im platonischen Epitaphios u. bei den Rednern ist sie in helles Licht gerückt, bes. bei Demosthenes (Lorenz 24f), der sich auch ins politische Geschehen hineinnimmt (Demosth. or. 18, 5; 23, 156; 20, 109 u. ö.; vgl. zur Bedeutung im Gerichtswesen Wehrli, Begriffsgesch. 130f). A. ist Hort der Bedrängten (Belege bei v. Loewenclau 80_{331}. 100f). Seine Humanität zeigt sich auch darin, daß es die Mysterien u. die Kenntnis des Getreideanbaues nicht für sich behält, sondern alle Menschen daran teilhaben läßt (Plat. Menex. 238a 5f; Isocr. 4, 28f) u. daß der attische Mythos ohne die sonst üblichen Familiengreuel auskommt (ebd. 12, 121f).

5. *Kultur u. Bildung.* A. wird ἄστυ τῆς Ἑλλάδος genannt; zu Recht nach Ansicht ihm freundlich gesonnener Griechen, da hier die Polis-gebundene Kultur zum Höhepunkt gelangt ist u. auf ganz Hellas ausstrahlt (Isocr. 15, 299; vgl. 16, 27). – Im einzelnen: Die Kenntnis des Getreideanbaus wird A. verdankt (vgl. Sophocl. Tript.: 261/6 Nauck^2; Plat. Menex. 237e 7/238a 6; Isocr. 4, 28/33; s. dazu J. G. Frazer, The golden bough 5 [London 1912] 35/91; zur politischen Bedeutung dieses Anspruchs vgl. das 1. Aparchedekret IG I^2, 76), damit auch die Überwindung des θηριωδῶς ζῆν (Isocr. 4, 28; vgl. L. Edelstein, The idea of progress in classical antiquity [Baltimore 1967] 24). A. waltet der eleusinischen Mysterien (Eur. Hippol. 25f; Aristoph. nub. 302/4;

Isocr. 4, 28; weitere Belege bei Schroeder 22f), die wie die ἥμερος τροφή Gabe der Demeter sind (vgl. F. Graf, Eleusis u. die orphische Dichtung A.s in vorhellenist. Zeit [1974] 38f). A. ist die erste Stadtgründung (Isocr. 4, 23; 12, 124); Pferdezucht, Reitkunst, Seefahrt sind Geschenke des Poseidon an A. (Sophocl. Oed. Col. 707/19); der Ölbaum wuchs hier zuerst (Eur. Troad. 801f; Plat. Menex. 238a 7; vgl. Sophocl. Oed. Col. 694/706). – In der perikleischen Zeit formt sich jene Idee, die für die folgenden Jhh. die stärkste Strahlkraft besitzt: A. als Ursprung u. Sitz von Kunst u. Wissenschaft (vgl. Eur. Med. 826/32; Heraclid. 359f; frg. 224 Nauck²; Thuc. 2, 40, 1; Aristoph. equ. 583f), als πρυτανεῖον τῆς σοφίας (Plat. Protag. 337d 6; vgl. apol. 29d 8), μουσεῖον von Hellas (Athen. dipnos. 5, 187D). Die Athener sind durch Kunstverstand (σοφία) ausgezeichnet (Aristoph. nub. 520/7; ran. 676f. 1109/18); ihre Begabung ist von Athena gewollt u. durch die Beachtung der klimatischen Verhältnisse der künftigen Stadt gefördert (Plat. Tim. 24c 5/d 3; vgl. u. Sp. 647). Das berühmte Wort τῆς Ἑλλάδος παίδευσις, mit dem Perikles (Thuc. 2, 41, 1) zusammenfassend die Sendung A.s im Bild der Schule u. Erziehung zum Ausdruck bringt, beschränkt sich nicht auf die geistige Bildung, sondern erhebt die in A. geprägte Form griechischen Menschentums zum Inbegriff u. Zielbild des hellenischen Menschen (vgl. G. P. Landmann, Das Lob A.s in der Grabrede des Perikles [Thuc. 2, 34/41]: MusHelv 31 [1974] 91 u. Flashar 25/8, der den Zusammenhang mit dem Machtdenken des Perikles herausarbeitet). Im 4. Jh. sind Bildung u. Erziehung die zentralen Themen u. bestimmen den Standort, von dem A. betrachtet wird. Bei Isokrates bilden sie die gedankliche Mitte. A. ist Stifterin der φιλοσοφία (4, 47; zur Bedeutung an dieser Stelle vgl. Buchner 57); ihm wird die τῶν λόγων παιδεία verdankt (15, 293f). Im Panegyrikos (50) u. in der Antidosisrede (293/6) nimmt Isokrates das Wort des Perikles, A. sei die Hohe Schule von Hellas, auf u. variiert es, indem er es auf die τῶν λόγων παιδεία konzentriert.

6. *Inbegriff des Hellenentums.* Ein Grabepigramm auf Euripides nennt A. Ἑλλάδος Ἑλλάς (Athen. dipnos. 5, 187D; vgl. Anth. Pal. 7, 45, 3; zur angeblichen Verfasserschaft des Thukydides vgl. Schmid/Stählin 1, 3, 324f₉). Bei Platon (Menex. 245d 1/5) sind die Athener durch ihre Autochthonie u. Unvermischtheit (zu diesen Topoi vgl. Schroeder 5/9; v. Loewenclau 51/4. 103f; Thurow 21f) ‚Hellenen an sich'.

b. *Hellenistische Zeit.* Der Kreis der Topoi, in denen seit dem 5. Jh. die einzelnen Aspekte der Sinnbildlichkeit A.s sprachlich gefaßt sind, verengt sich. Es sind vorwiegend Bildung u. Kultur, Nähe zum Göttlichen u. Philanthropie, die mit dem Namen A.s, der σκοπὴ τῆς οἰκουμένης, wie es Antigonos Monophthalmos genannt haben soll (Plut. Demetr. 8, 3), gegenwärtig sind. Sie werden nachdrücklicher denn je herausgestellt. Das mag u. a. damit zusammenhängen, daß die Stellung des museal gewordenen A. nicht mehr unangefochten ist. Zwar bleibt A. durch seine Philosophenschulen ein wichtiger geistiger Anziehungspunkt, aber in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen verlagert sich das Schwergewicht nach Alexandria (Marrou, Gesch. 316), von dem es heißt, es sei παίδευσις der ganzen Welt (Andron: FGrHist 246 F 1; Menecl.: ebd. 270 F 9; vgl. R. Pfeiffer, Geschichte der klass. Philologie [1970] 306f). – A. steigert seine Ansprüche auf dem Gebiet der grundlegenden zivilisatorischen Erfindungen. In A. lernten die Menschen zuerst, Wasser mit Wein zu mischen u. aufrecht zu gehen (Philoch.: Athen. dipnos. 2, 38C; vgl. 5, 179E), den Gebrauch des Feuers (Istros: FGrHist 334 F 2; vgl. Komm. zSt.: ebd. 3b [Suppl. 1], 628), die Institution der monogamen Ehe (Clearch. frg. 73 Wehrli; vgl. aus späterer Zeit Charax: FGrHist 103 F 38; im lat. Bereich bei Iust./Trog. 2, 6, 7), das Zusammenleben in städtischer Ordnung (Philoch.: FGrHist 328 F 2). A. ist deshalb Inbegriff der Stadt u. der an sie gebundenen Lebensform (Heraclid. Crit. frg. 1, 5 [74 Pfister]). Eine Fülle herkömmlicher Aspekte versammelt ein delphisches Amphiktyonendekret (Ditt. Syll.³ nr. 704 E 11/9) aus dem Jahre 125 (G. Daux, Delphes au 2ᵉ et au 1ᵉʳ siècle [Paris 1936] 369; 370: ‚écho à Thucydide et à Isocrate'): Das menschenfreundliche A. ist Urheberin alles Guten; es hat die Menschen von dem θηριώδης βίος, dem tierhaften Leben, hin zu Gesittung u. Gemeinschaft geführt, indem es sie teilhaben ließ an den Mysterien, den Gesetzen, der Bildung u. dem Getreide; A. ist Mutter der dramatischen Dichtung (vgl. den Katalog bei Diod. Sic. 13, 26, 2/27, 2; vielleicht auf Ephoros [E. Schwartz, Art. Diodoros nr. 38: PW 5, 1 (1903) 681] oder auf Timaios v. Tauromenion [A. W. Gomme, A historical commentary on

Thucydides 2 (Oxford 1956) 326] zurückgehend). An die Paideia A.s ist in einem wohl dem Menander zuzuschreibenden Komödien-Frg. (Text bei Körte 1, 145; Gaiser 196) gedacht, in dem der Sprecher bekennt, er sei erst in A. zum (wahren) Leben erwacht (vgl. ebd. 206/12). A. ist die Stadt der Redner (SVF 3, nr. 108. 121 [S. 240. 242]). In A. allein ist die παιδεία nicht eingeführt, sondern gewissermaßen autochthon. Die Begabung der Athener erklärt die anonyme Pythagoras-Vita (Phot. bibl. cod. 249, 441a 13) klimatologisch (zur Quellenfrage K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 763/6; s. auch Gaiser 210f; zur Rezeption der Vorstellung im Westen vgl. Cic. fat. 7; Tert. an. 20, 3 [CCL 2, 812]; Cassiod. var. 12, 15, 3 [CCL 96, 481]). Der Anspruch A.s erfährt auch Tadel u. Widerspruch. So hält der Komiker Poseidippos den Athenern, die ihre Sprache u. ihre Stadt als die Sprache u. die Stadt von Griechenland bezeichnen, die Idee des einen u. gesamten Hellas entgegen (Heraclid. Crit. frg. 3, 7 [94 Pfister]; vgl. auch Anach. ep. 1 [102 Hercher]; Anth. Pal. 7, 708, 5f). – A.s mythische Philanthropie behandelt Kallimachos (frg. 51 Pfeiffer). – Das Motiv der ‚heiligen' (Philetas frg. 23 Powell; Limen. 36f Powell) Stadt nimmt maßlose Formen an. Die Athener allein kennen den zum Himmel führenden Weg (Hegesand.: Athen. dipnos. 6, 250E/F; vgl. P. Sattler, Die Römer u. die Himmelsstürmer: ders., Studien aus dem Gebiet der Alten Geschichte [1962] 59_{12}). Sie sind das priesterliche Volk, das der Weisung Apollons gemäß während einer Pest stellvertretend für alle Menschen Gebete verrichtet (vgl. Harpocr. lex. s. v. Abaris; Schol. Aristoph. equ. 725: Suda s. v. Abaris [1, 4 Adler]; die Notiz bei Harpokration geht möglicherweise über Didymos auf die hellenist. Atthidographie oder das sakrale Schrifttum zurück; vielleicht auch auf Lykurg, vgl. frg. 86 Sauppe u. E. Bethe, Art. Abaris: PW 1, 1 [1893] 16). Die gleiche Tendenz, die Würde der Stadt durch angebliche Orakelsprüche zu erhöhen, offenbart sich in einem wohl ebenfalls in hellenistischer Zeit aufgekommenen (vgl. H. W. Parke, Consecration to Apollo: Hermathena 72 [1948] 97/105), aber erst in der Kaiserzeit belegten Spruch, in dem Apollon am Ende des Peloponnesischen Krieges A. als ἑστία τῆς Ἑλλάδος bezeichnet u. sich gegen dessen Zerstörung ausgesprochen haben soll (Ael. var. hist. 4, 6; Ael. Aristid. 13 [319 Dindorf]; Schol. Ael. Aristid. Panath. zSt. 341 D.; Athen. dipnos. 5, 187 D: ἑστία καὶ πρυτανεῖον τῶν Ἑλλήνων; ebd. 6, 254 B wird die Bezeichnung ‚Herd von Hellas' auf Apollon, ‚Prytaneion von Hellas' auf Theopomp [FGrHist 115 F 281] zurückgeführt). Aufgrund der eleusinischen Mysterien gilt A. als die Stätte, an der den Menschen Erlösung von ihren Leiden u. Stärkung für das Jenseits zuteil wird (Anth. Pal. 11, 42). – Die Begeisterung für die schon früher gepriesene Schönheit A.s (Belege bei Kienzle 28/32; Herter, A. 350) nimmt in hellenistischer Zeit einen fast ‚romantischen Zug' an (ebd. 350). A. wird zum Inbegriff glanzvoller, geschichtserfüllter Architektur (vgl. Hegesias frg. 24: Strab. 9, 396; s. auch Menand. Pap. Didot. b [Körte 1, 145] 14f; weitere Hinweise bei Herter, A. 350f). In einem anonymen Epigramm dienen Natur u. Kosmos als Bildspender, um die kulturelle u. ästhetische Bedeutung A.s auszudrücken: Es ist für Hellas, was für die Erde der Frühling, für den Himmel die Sterne (Anth. Pal. 9, 65).

c. Kaiserzeit. 1. Kontinuität der Athen-Topik. Das politisch u. wirtschaftlich bedeutungslose A. (vgl. Bengtson 526/62 passim) ist, gefördert durch einzelne Kaiser, bes. Hadrian (vgl. P. Graindor, Athènes sous Hadrian [Le Caire 1934]), u. durch private Wohltäter wie den Rhetor Herodes Atticus, Sammelpunkt des Hellenismus. – Zum bloßen Rhetorenthema ist A. als Sinnbild der Macht u. des griech. Freiheitskampfes herabgesunken. Das bekannte, in Deklamationen u. historisierenden Kunst- u. Festreden aufgenommene u. allgemein zu einem Lieblingszitat der Kaiserzeit gewordene Pindarwort Ἑλλάδος ἔρεισμα (frg. 76 Snell) ist geradezu Symbol für die entschwundene politische Größe u. Leistung (vgl. Ael. Aristid. 32. 13 [608. 319 D.]; 20, 13 Keil; Plut. glor. Ath. 350A; Liban. decl. 17, 26; 1, 79 u. ö.). Auch als Ort des Rechts (Ael. var. hist. 3, 38; Lucian. Anach. 18; Scyth. 4; Liban. decl. 13, 26) u. der Demokratie (Dio Chrys. or. 50, 2; Liban. decl. 9, 22; Max. Tyr. or. 7, 4 Hobein) ist A. vor allem in Altgriechenland angesiedelt. Ein verklärtes A. der hellenist. Zeit spiegeln die Briefe Alkiphrons; vgl. in diesem Zusammenhang ep. 2, 3, 11 (64 Hercher). – Andere Gedanken u. Bilder, die die ‚Akropolis u. der Gipfel von Hellas' (Ael. Aristid. 13 [320 D.]) im Laufe der Jhh. um sich angesammelt hat, sind nicht nur im historischen Raum, sondern auch für die Gegenwart gültig. Über Thukydides u. Isokrates hinaus geht die Selbsteinschätzung, εἰκὼν καὶ ὅρος der

menschlichen Natur zu sein (ebd. 13 [319 D.]; vgl. J. H. Oliver, The civilizing power [Philadelphia 1968] 38. 149f). Ungebrochen ist der Glaube an die enge Verbindung mit den Göttern (Ael. Aristid. 13 [319 D.]: θεῶν ὕπαρχος ἢ συγγενής). Wie das ‚heilige' A. der Vorzeit (Anth. Pal. 9, 366, 6; Nonn. Dion. 19, 82; vgl. auch 24, 96), so ist A., ein Museum religiöser Altertümer (Nilsson, Rel. 2³, 327), die den Göttern liebste Stadt (θεοφιλεστάτη: Liban. or. 13, 18; vgl. auch Him. or. 2 [6], 7; 5, 30) u. durch seine Frömmigkeit ausgezeichnet (Paus. 1, 17, 1. 24, 3; Ael. Aristid. 40, 11 K.; Philostr. vit. Apoll. 4, 19; Liban. decl. 13, 26; Iulian. Imp. Mis. 348c [2, 2, 171 Bidez/Lacombrade]). Als besonderes Zeichen derselben gelten die Altäre unbekannter Götter (Paus. 1, 1, 4; Philostr. vit. Apoll. 6, 3). Dagegen macht sich Lukian gelegentlich über den Hang A.s zu Götterkulten u. Aberglauben lustig (bis acc. 10; Scyth. 1f). Durch die Pflege der Mysterien von Eleusis gelten die Athener als ἐξηγηταὶ τῶν ἱερῶν (Ael. Aristid. 13 [296 D.]). – Die bekannten Kataloge der mythisch-historischen Kulturleistungen A.s fehlen nicht (Paus. 1, 37, 4. 38, 6; Plut. Cim. 10, 6; Ael. var. hist. 3, 38; Ael. Aristid. 13 [168 D.]: μητρόπολις τῶν καρπῶν; 22, 3f K.). Libanios nennt die Athener πατέρες καὶ τροφεῖς τοῦ γένους (decl. 17, 26). A. ist die älteste griech. Stadt (Ael. Aristid. 20, 12; 40, 11 K.; vgl. auch Liban. or. 13, 18). – Festgehalten wird am Ideal der Philanthropie, die nicht nur an dem A. des Mythos u. der Geschichte (Plut. Pel. 6, 4; Cim. 10, 5; Ael. Aristid. 35 [674 D.]; Liban. decl. 17, 26), sondern auch an dem der Gegenwart (Plut. Arist. 27, 7; praec. ger. 799C) gepriesen wird. Berühmt war das Lob (dessen Reflex bei dem Rhetor Menandros: 372, 9/12 Spengel), das ihr Aelius Aristides im Panathenaikos (172/81 D.) zuteil werden ließ. Julian weiß die Athener seiner Zeit durch Philanthropie ausgezeichnet (Mis. 348b/c [2, 2, 171 Bidez/Lacombrade]; vgl. J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian [1960]), in der er (wie Libanios u. Themistios) eine speziell heidn. Tugend sieht, die dem christl. Liebesbegriff gegenübersteht (vgl. G. Downey, Philanthropia in religion and statecraft in the 4th century after Christ: Historia 4 [1955] 199/208). Als Symbol dieser Gesinnung gilt der nur hier vorfindliche (Paus. 1, 17, 1) Altar des Mitleids (Philostr. ep. 39; Liban. or. 15, 39, vgl. decl. 23, 10. 71 u. insbes. ebd. 22), eine späthellenist. Bezeichnung für den ‚Altar der zwölf Götter' (vgl. R. E. Wycherley, The altar of Eleos: ClassQuart 48 [1954] 143/50). Unter dem Gesichtspunkt der attischen Humanität u. Bildung werden Entartungserscheinungen der Gegenwart kritisiert, wie die Gladiatorenspiele, die der Stadt, in der Athena ihren Tempel u. Dionysos sein Theater hat (Philostr. vit. Apoll. 4, 22; Dio Chrys. or. 31, 121; vgl. H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa [1898] 220f), unwürdig u. mit dem Altar des Mitleids unvereinbar sind (Lucian. Demon. 57). – Vor allem ist A., das bis weit ins 4. Jh. hinein noch überwiegend heidnisch bleibt (Frantz 188f), im Gegensatz zu Alexandria u. Antiochia, die Stätten christlicher Wissenschaft werden, Exponent der in den Formen der klass. Muster erstarrten Bildung (Ael. Aristid. 13 [319 D.] nach Plat. Protag. 337d 6: τὸ τῆς σοφίας πρυτανεῖον). Mit seinen Philosophen- u. bes. seinen Rednerschulen (von Lukian ins Lächerliche gezogen; vgl. bis acc. 11/35 u. die Schriften Vitarum auctio u. Piscator; zur Rhetorik bes. den Rhetorum praeceptor) ist es während der Periode der Antonine (vgl. Marrou, Gesch. 316) u. zZt. Konstantins u. seiner Nachfolger (vgl. Schemmel 494f) die berühmteste u. ehrwürdigste Universitätsstadt. Julian sieht in A. ein Symbol für die Philosophie (or. 9 [6], 184cd [2, 1, 149 Bidez/Rochefort]; zur Philosophie in A. vgl. ebd. 2 [3], 119bc [1, 1, 92f Bidez]). Als Stätte der Muße u. des Γνῶθι σεαυτόν bildet es den Gegensatz zu dem umgebenden Pomp u. der Ablenkung durch die politischen Geschäfte (ep. ad Themist. 260bc [2, 1, 20f Bidez/Rochefort]). Für Libanios ist A. zusammen mit Antiochia Mittelpunkt der den Hellenen ausmachenden isokrateischen τῶν λόγων παιδεία (or. 11, 184). Er bringt A.s repräsentative Stellung in einer Fülle von Bildern zum Ausdruck: ‚Werkstatt der Logoi' (decl. 1, 74), ‚Fackel der Rhetorik' (or. 11, 185 neben Antiochia), ‚Nährerin der Logoi' (ebd. 23, 21; zur φιλολογία der Athener reiches Material bei H. Kuch, Φιλόλογος [1965] 49/52), ‚Auge Griechenlands' (Liban. or. 18, 27; vgl. zu diesem Bild Ael. Aristid. 32 [608 D.], im Zusammenhang des bei Xen. hist. Gr. 2, 2, 20 geschilderten Eintretens Spartas für A.; im Lateinischen entsprechend bei Iust./Trog. 5, 8, 4; s. auch u. Sp. 656), ‚Mutter der Weisheit' (Liban. or. 18, 28; die σοφία macht A.s Reichtum gegenüber anderen Städten aus: ebd. 55,

21; zur σοφία vgl. auch 13, 18), ‚Stern von Hellas' (ep. 947, 4 Foerster). – Im 5. u. noch im 6. Jh. ist A. vor allem durch die neuplatonische Akademie, die sich einem Ausgleich mit dem Christentum widersetzt (vgl. de Labriolle 482/6, zum Vergleich zwischen A. u. Alexandria s. H. I. Marrou, Synesius of Cyrene and Alexandrian neoplatonism: A. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity in the 4th century [Oxford 1963] 136f; P. Hadot, Le scuole neoplatoniche di Atene ed Alessandria e le controversie cristologiche nel secolo V: M. Dal Pra [Hrsg.], Storia della Filosofia 4 [Milano 1975] 371/91), Hort des Heidentums (vgl. Frantz 197. 201). Es gilt weiterhin als Mittelpunkt der alten Bildung (zu den Äußerungen über deren Verfall s. u. Sp. 661f u. Herter, A. 353), wobei in diesem Zusammenhang offen bleiben muß, welchen Aussagewert die Verwendung herkömmlicher A.-Topoi für die tatsächlichen Verhältnisse hat (ein differenziertes Bild derselben bei Cameron 27/9). So nennt Proklos in dem Hymnus an Athena Polymetis die attische Erde μητέρα βίβλων (hymn. 7, 23). Pamprepios (?) preist (frg. 4, 19/22 Heitsch) in einem Enkomion auf den athenischen Mäzen Theagenes (dieser, selbst Christ [vgl. A. Lippold, Art. Theagenes: KlPauly 5 (1975) 655], v. 3f als Schutz u. Schirm angeredet, in den der durch die Hybris der Christen alternde Helikon seine Musen gestellt habe) A. als Aufenthaltsort des Apollon u. Meisterin der Beredsamkeit (hierzu H. Gerstinger, Pamprepios v. Panopolis = SbWien 1928 nr. 3, 16f. 79 mit weiterem Material; vgl. noch Christodor.: Anth. Pal. 2, 84). In der Vita Procli des Marinos (9. 15 Boissonade) u. der Vita Isidori des Damaskios, des letzten Schulhauptes der platonischen Akademie, ist das ‚glanzvolle, besungene A.' (das Pindarzitat [frg. 76 Snell] frg. 140 Zintzen) die Stätte der philosophischen Studien (ebd. 124. 222). Für die Zeit nach der Schließung der Akademie vgl. P. Wilpert, Art. Akademie: o. Bd. 1, 210; anders Schemmel 513; Frantz 199; Cameron 29.

2. Gegenbild zu Rom. Den Gegensatz, in dem sich die griech. Welt gegenüber Rom u. römischer Lebensart sieht, verkörpern gelegentlich die beiden Städte Rom u. A. Rom symbolisiert die politische, A. die kulturelle Macht. Aelius Aristides hat dies in der Rede Εἰς Ῥώμην (26 K.) u. im Panathenaikos (13 D.) zum Ausdruck gebracht (vgl. A. Boulanger, Aelius Aristide [Paris 1923] 347f). Das Enkomion auf Rom verherrlicht die Fähigkeit der Römer zur Herrschaft am Beispiel ihrer Verwaltung u. Bürgerrechtspolitik (Ael. Aristid. 26, 28/39. 58/102 K.; vgl. J. Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das röm. Weltreich: NachrGöttingen 1966, 234/47; s. auch E. Ratti, Impero Romano e armonia dell'universo: MemIstLomb, AccScLett 31 [1971] 283/361), während die griech. Staaten der klass. Zeit, darunter A., durch die τοῦ ἄρχειν ἀπειρία τε καὶ ἀδυναμία (Ael. Aristid. 26, 57 K.) charakterisiert sind. Andererseits beruht die Macht A.s auf seinen Logoi, seine ἀρχή ist seine παιδεία (13 [294f D.]). Der Einheit der Oikumene, die Rom durch seine Bürgerrechtspolitik u. seine Gesetze erreicht hat (26, 58/102 K.), entspricht auf der anderen Seite die A. verdankte Einheit durch die Sprache (13 [294 D.]). – Als wichtiges Zeugnis der antiröm. Opposition der Griechen gilt der ‚Nigrinos' Lukians (vgl. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 18; A. Peretti, Luciano, un intellettuale greco contro Roma [Firenze 1946]; J. Palm, Rom, Römertum u. Imperium in der griech. Literatur der Kaiserzeit [Lund 1959] 44/51), in dem A.s Philosophie, Schlichtheit, wahre Freiheit, Stille u. Muße Rom gegenübergestellt werden, dem die durch Unkultur, Prunksucht, Laster u. primitives Genußleben geprägte Lebensform gemäß ist (Lucian. Nigr. 12/6). Antirömische Propaganda spiegeln die sog. Heidn. Märtyrerakten (vgl. Bengtson 533 [mit Lit.]). Act. Alex. 10, 15/8 wird die Philanthropie der Athener u. der Bewohner von Alexandria betont herausgehoben (vgl. H. A. Musurillo, The acts of the pagan martyrs [Oxford 1954] 196/200).

II. Römisch. Der im 2. Jh. vC. immer stärker werdende Einfluß der griech. Kultur (vgl. Marrou, Gesch. 357/60; R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: Antike 5 [1929] 291/316 bzw. ders., Kl. Schriften [1960] 330/53), die Sitte der vornehmen Römer, zum Studium nach A. zu gehen (Jüthner 66; Marrou, Gesch. 362), u. die Auseinandersetzung zwischen dem sog. Asianismus u. der attizistischen Reaktion, die in Rom ein Hauptfeld findet (vgl. A. Dihle, Analogie u. Attizismus: Hermes 85 [1957] 179/205; jetzt insbes. Th. Gelzer, Klassizismus, Attizismus u. Asianismus: EntrFondHardt 25 [1979] 1/41), rücken A. im Bewußtsein der Römer in den Vordergrund, es wird zu dem Repräsentanten des Griechentums. Schon früh gilt A. als ein

,Schaufenster' des griech. Milieus, weshalb es nach den Worten des Plautus (Men. 7/9), der jedoch sein eigenes Verfahren hiervon abhebt (ebd. 10/2), von den röm. Dichtern der Komödie zum Ort der Handlung gemacht wird. Cicero tritt bei dem Gedanken an Griechenland vor allem A. vor Augen (Brut. 26). A. ist der Sammelpunkt griechischen Geistes (Vell. 1, 18, 1): ut corpora gentis illius separata sint in alias civitates, ingenia vero solis Atheniensium muris clausa existimes, die ,Amme' (Plaut. Stich. 649) u. ,Zierde' (Cic. Flacc. 62; Flor. epit. 1, 40, 8) von Hellas. – Einzelne Aspekte: Cicero sieht in A. den Exponenten der geschätzten Beredsamkeit. Der Eifer für diese Disziplin gilt nicht als gemeingriechisch, sondern ist proprium Athenarum (Brut. 49). Hier hat die Redekunst ihren Ursprung (ebd. 39. 26f), beginnt ihre schriftliche Überlieferung (27), erreicht sie ihre Vollendung (de orat. 1, 13; Brut. 45; opt. gen. 13). Bene dicere bedeutet Attice dicere (ebd.), das von A. repräsentiert wird: ex illius (i. e. Demetrius Phalereus) orationibus redolere ipsae Athenae videntur (Brut. 285; vgl. Quint. inst. 6, 3, 107; Plin. ep. 4, 3, 5). Mit der Rede nimmt Alexander d. Gr. A. den wesensgemäßen u. wertvollsten Besitz (Sen. ep. 94, 62; vgl. auch Sen. Rhet. suas. 2, 5). Die Überzeugung der Athener, daß ihre Sprache das eigentliche Griechisch sei, wird von den Römern akzeptiert (Cic. div. in Caec. 39; Nep. Att. 4, 1). Weiter wird die dramatische Dichtung mit A. verbunden (Hor. carm. 2, 1, 12; Prop. 3, 21, 28). Vor allem aber haben die Römer die Philosophie mit A. identifiziert (Cic. off. 1, 1; Att. 5, 10, 5; Ciris 3f; Prop. 3, 21, 25f; Apul. flor. 20, 2). Die allegorische Gestalt der Dialektik ist athenisch gewandet (Martian. Cap. 4, 328). Das ,gelehrte' (zum Beiwort doctus vgl. E. Diehl, Art. Athenae: ThesLL 2, 1028) A. ist ,Tempel' (das Bild bei Iust./Trog. 2, 6, 6) der Wissenschaft (Cic. off. 3, 6; Nep. Att. 3, 3; Val. Max. 8, 7 ext. 3; Quint. inst. 3, 7, 24 im Gegensatz zum kriegerischen Sparta, so auch Veg. mil. 3 proem.; Auson. opusc. 5, 2 [192], 9f [50 Peiper] neben Rom; vgl. Cod. Theod. 13, 3, 11). Doch A. gilt nicht nur als Heimstatt von Wissenschaft u. Philosophie, sondern auch als deren Erfinderin (Cic. Flacc. 62; hier wie bei der ganzen Aufzählung der A. verdankten Kulturgüter wirkt Isocr. 4, 28/50 nach; vgl. A. Weische, Ciceros Nachahmung der attischen Redner [1972] 80; Cic. de orat. 1, 13; Lucret. 6, 4/6; vgl. auch Plin. ep. 8, 24, 2, wo an A. gedacht ist; Paneg. Lat. 3 [11], 9, 3; Schol. in Hor. ep. 2, 2, 41; Gramm. Lat. 8 [= Suppl.], 242, 7/9). Der Name ,A.' wird deshalb metonymisch sogar für die Bildung selbst gebraucht: totus Graias nostrasque habet orbis Athenas (Iuvenal. 15, 110; weiter bei Val. Max. 2, 1, 10; vgl. die Umschreibung mit Cecropia dos: Martial. 7, 69, 2). – Gegenüber dem lauten, wüsten Treiben in Rom ist A. der stille, entrückte Ort der Studien (Hor. sat. 2, 7, 13; ep. 2, 2, 81 ,vacuas'), des guten literarischen Geschmacks (Martial. 1, 25, 3); seine urbane Geistigkeit steht im Gegensatz zur rusticitas (Plin. ep. 7, 25, 4), der attische Witz ist sprichwörtlich (vgl. Otto, Sprichw. s. v. Atticus). – Den Erstheits-Anspruch A.s auf eine Reihe grundlegender Kulturgüter haben die Römer ohne Einschränkung anerkannt: A. ist die erste Stadtgründung (Hygin. fab. 164 Rose; zum Alter s. Cic. Flacc. 62; Nep. Att. 3, 3; vgl. weiter Diehl aO. 1028; zur Autochthonie Cic. Flacc. 62; Iust./Trog. 2, 6, 4), Ursprung des Rechts (Cic. Flacc. 62; Lucret. 6, 3; mit Anspielung auf A.: Cic. Verr. 2, 5, 187; Inst. Iust. 1, 2, 10), des Getreideanbaus (Cic. Flacc. 62; Lucret. 6, 1f; Flor. epit. 1, 40, 10; Iust./Trog. 2, 6, 5; vgl. auch Plin. ep. 8, 24, 2; zur Rezeption des Demeter-Triptolemos-Mythos: Ovid. met. 5, 652/6; vgl. auch Cic. Verr. 2, 4, 108), des Ölbaums (Iust./Trog. 2, 6, 5; Auson. opusc. 11, 15 [294], 3 [149 Peiper]), des Weingenusses (Iust./Trog. 2, 6, 5; vgl. o. Sp. 646), der Götterverehrung (Cic. Flacc. 62) u. der humanitas (ebd.; s. auch Plin. ep. 8, 24, 2; vgl. Boyancé 163; Wehrli, Begriffsgesch. 124/7 [mit Lit.]; ohne den Aspekt des Ursprungs: Nep. Att. 3, 3; vgl. auch Cic. Cato 1). Diese wird den eleusinischen Mysterien (zu ihrer Wertschätzung in Rom s. Nilsson, Rel. 2³, 93; Gigon 89; P. Graindor, Athènes de Tibère à Trajan [Le Caire 1931] 101/5) verdankt (Cic. leg. 2, 36; vgl. dazu o. Sp. 644/6; vgl. Cic. Verr. 2, 5, 187). Durch die Rezeption der Sage von Theseus u. den Hiketiden ist A.s mythische Philanthropie im Denken Roms gegenwärtig (zB. Stat. Theb. 12, 291/4. 481/98, wo [möglicherweise auf Kallimachos zurückgehend, vgl. Pfeiffer im Komm. zu frg. 51] der athenische Altar des Mitleids [zu diesem auch Claud. 15 (b. Gild. 1) 404f, ebd. 406f als mythologisches exemplum das Hiketidenmotiv] mit diesem Mythos u. der Herakliden-Sage verbunden ist). Auch die alte Sage vom Streit Athenas u. Poseidons um A. (Plat. Menex. 237 c 7/d 1; vgl. dazu v. Loewenclau 57

u. Schroeder 19 mit weiteren Belegen), Zeugnis für dessen Bedeutung u. Gottgeliebtsein, wird von den Römern aufgenommen (zB. Cic. Flacc. 62; Aetna 582; Sen. epigr. 20, 3f Prato; vgl. Herter, A. 348/50; Auson. opusc. 11, 15 [294], 2 [149 Peiper]). – Nur von untergeordneter Bedeutung ist demgegenüber für die Römer das vergangene A. der Freiheit u. Isonomie (Don. Ter. Phorm. 406; Phaedr. 1, 2, 1/3) sowie als Verkörperung politischer Macht u. Leistung (Cic. Brut. 49; Sall. Cat. 8, 2 [einschränkend]; Val. Max. 4, 3, 6; 5, 3 ext. 3 wird A. nach Pindar columen Graeciae genannt). Der Aspekt der Kritik fehlt nicht (Sen. ad Helv. 13, 7: Ungerechtigkeit; Val. Max. 5, 3 ext. 3: Undank; Iuvenal. 3, 80: Überheblichkeit; Iust./Trog. 5, 3, 6: superbia; zur athenischen Beredsamkeit Liv. 31, 44, 3), ebensowenig der des Niedergangs: Athenis iam diu doctrina ipsorum Atheniensium interiit, domicilium tantum in illa urbe remanet studiorum (Cic. de orat. 3, 43; vgl. Paneg. Lat. 3 [11], 9, 3; zum architektonischen Verfall vgl. Sen. epigr. 20 Prato; dazu Herter, A. 347/58). A. ist zum bloßen, aber noch immer wirkungsmächtigen Namen herabgesunken (Cic. de orat. 3, 43; vgl. Ovid. met. 15, 430, vielleicht interpoliert; s. S. Mendner, Der Text der Metamorphosen Ovids, Diss. Köln [1939] zSt.), die Akademie, Symbol des philosophischen A., nach Rom ausgewandert (Claud. 17 [paneg. Manl.], 94). – Selbstbewußt wird in die A.-Rezeption ‚Römisches' als Gegensatz oder Maßstab der Bewertung eingebracht (vgl. G. Perl, Zur Rezeption der griech. Kultur durch die Römer: Philol 108 [1974] 175/82). Plautus setzt dies beim röm. Publikum voraus, wenn er den Sklaven Stichus sein freizügiges Privatleben ausbreiten u. feststellen läßt: licet haec Athenis nobis (Stich. 446/8). Der Gegensatz zwischen athenischer licentia u. römischer severitas ist ein gängiges röm. Denkmuster (vgl. etwa Plin. n. h. 21, 7/9). Der doctrina u. humanitas A.s stellen die Römer ihr imperium gegenüber (Nep. Att. 3, 3). Des öftern gehen solche Synkriseis auf Kosten A.s So befindet sich A. als Sitz der epikureischen Philosophie u. damit der voluptas im Gegensatz zu Roms labor, der verbunden ist mit imperium u. libertas, die beide A. verloren gehen (Val. Max. 4, 3, 6). Der Anerkennung der überlegenen athenischen Bildung wird mit der herabsetzenden Feststellung begegnet, daß die Athener für nichts anderes außer litterae u. verba geeignet seien (Liv. 31, 44, 9). Der durch A. symbolisierten Bildung wird die röm. Familienerziehung als etwas Wertvolleres vorgezogen (Val. Max. 2, 1, 10): quas Athenas . . . huic domesticae disciplinae praetulerim? – Die röm. A.-Rezeption erschöpft sich nicht in der Übernahme der bekannten Topoi. Sie wird weitgehend mit Hilfe dieser Vorprägungen sprachlich gefaßt, besitzt aber darüber hinaus bei einzelnen Autoren, zB. Cicero, durch deren philhellenistisches Sentiment eine intensive persönliche Färbung. Ein schönes Beispiel hierfür ist die Ergriffenheit der Gesprächsteilnehmer Cic. fin. 5, 1/5 (vgl. Boyancé 158/61; zur architektonischen Schönheit A.s s. Herter, A. 352f; dort auch zu Liv. 45, 27, 11; zur Stimmung vgl. Cic. leg. 2, 4; Plin. ep. 8, 24, 3f; zur Macht der exempla A.s Cic. off. 1, 1).

III. Jüdisch. Die Vorstellungen, die im jüd.-hellenist. Schrifttum mit dem Begriff ‚A.' verbunden werden, sind von der griech. Tradition bestimmt. Für Philon sind die Athener unter den Griechen die scharfsinnigsten, ist A. in Hellas, was im Auge die Pupille u. in der Seele der Verstand (quod omn. prob. lib. 140). Josephus referiert gängige A.-Topoi: Autochthonie u. Bildung (c. Ap. 1, 21), Frömmigkeit (ebd. 2, 130: εὐσεβεστάτους). Das Schicksal des einst machtvollen A.s der Perserkriege, das jetzt die Weisungen Roms befolgt, dient Agrippa (Joseph. b. Iud. 2, 358) als Exempel, um die Juden von der Notwendigkeit zu überzeugen, sich der Herrschaft Roms weiter zu fügen. Im rabbin. Judentum hingegen werden polemische Akzente gesetzt. So wird im Midrasch zu den Klageliedern (1, 1, 4/13), der zum ältesten Bestand der Midraschim gehört (zur Datierung ins 4. Jh. vgl. A. Cohen [Übers.], Lamentations: H. Freedman/M. Simon [Hrsg.], Midrash Rabbah 7, 2 [London 1939] VIII), in mehreren Erzählungen dargetan, daß selbst die Klugheit der Athener der geistigen Wendigkeit u. Gewitztheit der Jerusalemiten nicht gewachsen ist (vgl. hierzu auch Strack/Billerbeck 2, 743).

B. Christlich. I. Neues Testament. Von besonderer Bedeutung ist Act. 17, 16/34 (Paulus in A.; Lit. bei A. J. u. M. B. Mattill, A classified bibliography of literature on the acts of the apostles [Leiden 1966] 203f. 430/9; zum A.-bild der Areopagrede vgl. Elliger 135/43). Der Verfasser der Apostelgeschichte hat A., den Exponenten der heidn.-griech. Bildung, zum ‚Schauplatz einer paradigmatischen Auseinandersetzung' (H. Conzelmann, Die Apo-

stelgeschichte[2] [1972] 104) zwischen der christl. Lehre u. der griech. Paideia gemacht, u. zwar auf der Basis der griech. philosophischen Tradition (Jaeger, Christentum 7f. 85f). Dieser Charakter der Begegnung wird von den Kirchenvätern nachempfunden (s. u. Sp. 664; zu den späteren Philippus-Akten vgl. Jaeger, Christentum 7). Die A.-Rezeption des Apostels erfolgt aus der Sicht der jüd.-christl. Ablehnung des heidn. *Götzendienstes (Act. 17, 16), ,die ästhetischen Gesichtspunkte der klass. Bildung' bleiben beiseite (Conzelmann aO. 105). Zusammen mit der Charakteristik der Athener in 17, 21 (Geschwätzigkeit, Neugier; Belege aus paganen Autoren bei Conzelmann aO. 106 u. Norden, Agnost. 335f) u. 17, 22 (δεισιδαιμονία) wird diese Stelle für die Herausbildung einer eigenständigen christl. A.-Topik bestimmend, die gemeinsam mit der Rezeption der heidn.-klass. Topoi das A.-Bild der Kirchenväter prägt. Bedeutsam ist auch, daß die gegen Sokrates vorgebrachte Anklage (Plat. apol. 24b; Xen. mem. 1, 1, 1) auf Paulus (Act. 17, 18) übertragen wird. Das Beharren A.s auf dem alten Glauben u. die Gefährlichkeit, dagegen anzugehen, wird damit durch die Geschichte belegt. Einige andere Bibelstellen: 1 Cor. 1, 17/25 (mit Zitat von Jes. 29, 14); 3, 18/20 (Nichtigkeit der Weisheit der Welt); Col. 2, 8 (Warnung vor der Philosophie) nennen zwar A. selbst nicht, doch liegt der Gedanke an diese Stadt, die Repräsentantin eben dieser σοφία, nahe. Zudem erleichtert der Spott der stoischen u. epikureischen Philosophen über Paulus (Act. 17, 18. 32) diese Verbindung. In der Auseinandersetzung der christl. Schriftsteller mit dem heidn. A. werden diese Stellen als Kriterien der Bewertung wichtig.

II. Osten. a. Sokrates u. Athen. Während bei den Apostolischen Vätern A. keine Rolle spielt, wird es von den Apologeten zusammen mit der Gestalt des Sokrates rezipiert, die der Kirche ein willkommenes Exempel bietet, um die Leiden Christi wie auch die eigenen zu veranschaulichen (vgl. Harnack 27/32; über die Entwicklung zur Symbolfigur im nichtchristl. Bereich ebd. 32f u. Geffcken, Apol. 229f; s. weiter E. Benz, Christus u. Sokrates in der alten Kirche: ZNW 43 [1950/51] 195/224). Bei Justin ist A. nicht ausdrücklich genannt, aber als der Ort gedanklich gegenwärtig, an dem die Ankläger des Sokrates eine Anklage, wie sie jetzt die Christen selbst erleben, erfolgreich vorbringen konnten (apol. 1, 5. 46; 2, 7. 10); bei Athenagoras sind u.a. die Athener selbst im Kampf zwischen der Tugend u. der Schlechtigkeit die Vollstrecker der κακία (leg. 31, 1 [352 Goodspeed]). Die Märtyrer stellen Christus (Mart. Apollon. 41 [100 Musurillo]) u. sich selbst (Mart. Pion. 17 [158 M.]; weitere Belege bei Geffcken, Apol. 230; zur Frage der Authentizität der Märtyrer-Reden ebd. 246/9) in eine Reihe mit Sokrates, dem Zeugen der Wahrheit. Die athenischen Ankläger entsprechen in diesem Argumentationsschema den Gottlosen, die Christus verurteilt haben (Mart. Apollon. 41 [100 M.]), die Athener den Christenverfolgern, die jedoch noch schlimmer als jene sind (Mart. Pion. 17 [158 M.]; Orig. c. Cels. 1, 3 [GCS Orig. 1, 57f]).

b. ,Unheiliges', geschwätziges, neugieriges Athen. Im späteren apologetischen Schrifttum ergeben sich Akzentverschiebungen durch die Verbindung des Sokrates-Exempels mit der Vorstellung, daß A. Ort tiefverwurzelten, schon von Sokrates in seinen Schwurformeln verspotteten (Mart. Apollon. 19 [94 M.]) Götzendienstes u. Irrglaubens sei. A. hemmt infolgedessen die Ausbreitung der Lehre von dem einen Gott, da deren Verkündigung hier mit Lebensgefahr verbunden ist. In diesem Zusammenhang erscheint die Gestalt des Sokrates zwar noch (Theodrt. affect. 2, 38f [SC 57, 149]), aber in den Vordergrund tritt Platon. Dieser wagt es aus Furcht, das Schicksal seines Lehrers zu erleiden, nicht, die ihm in Ägypten bekannt gewordene Lehre des Moses offen zu vertreten (PsIust. coh. Gr. 20. 22. 25; vgl. Eus. praep. ev. 13, 14, 13 [GCS Eus. 8, 2, 232]; Theodrt. affect. 2, 38/43 [SC 57, 149f]; s. auch Clem. Alex. protr. 71, 3 über Xenophon) u. spricht sich deshalb nach der Auffassung des Theodoret auch nicht gegen Tempel u. *Götterbilder aus (Theodrt. affect. 3, 74/6 [SC 57, 192f]). – Die christl. Polemik gegen Götterbilder, Aberglauben, Mysterien u. andere Kulte trifft besonders A. (Clem. Alex. protr. 47, 1/7; 26, 2/5; 20, 1/22, 7; zu den Mysterien s. noch Tat. or. 8, 4 [275 Goodspeed]; zu den Dionysos-Feiern vgl. Greg. Naz. or. 35, 3f [PG 36, 260f]). Durch Act. 17, 16 wird die Vorstellung der ,heiligen', mit dem Göttlichen verbundenen Stadt ins Gegenteil umgeprägt. Die Stelle bietet mit Act. 17, 21 (Neugier u. Geschwätzigkeit) den Christen einen wichtigen Ansatzpunkt für ihre A.-Kritik (Idolatrie: Greg. Naz. or. 43, 21 [PG 36, 524C]; Joh. Chrys. in Act. hom. 38, 1f [PG 60, 267.270]; in Act. princ. hom. 1, 3 [PG 51,

72]; Vielgötterei: ebd. 1, 4 [73]; *Geschwätzigkeit: in Act. hom. 38, 1 [PG 60, 268]; außerhalb des Zusammenhangs von Act. 17, 21: Basil. ep. 20). Andererseits besteht in der Beurteilung der δεισιδαιμονία (Act. 17, 22), die in A. wie in keiner anderen Stadt herrscht (Joh. Chrys. sac. 4, 7 [PG 48, 669]; in Act. princ. hom. 1, 4 [PG 51, 73]), Unsicherheit: ‚Die Athener gleichsam preisend, scheint Paulus nichts Belastendes zu sagen' (in Act. hom. 38, 1 [PG 60, 268]). – Die Funktion von Act. 17, 16. 21 reicht indes weiter. Die Stellen werden in innerkirchliche Auseinandersetzungen hineingenommen u. dienen als Exempel in der Argumentation gegen die Häretiker. So überträgt Basilius den Hang der Athener, ‚Neuigkeiten zu erzählen u. zu hören', auf die Irrlehrer, die ihre Zeit dazu mißbrauchen, um eine neuartige Lehre zu erfinden (in Ps. hom. 45, 8 [PG 29, 429 A]). Bei Greg. Naz. or. 21, 12 (PG 35, 1093 C/6 A) ist dieselbe Stelle auf die Anfälligkeit der Kirche für neue Häresien bezogen. Breit ausgeführt werden diese Analogieverhältnisse bei Gregor v. Nyssa (deit.: PG 46, 556 D/60 C). Im Vergleich zu den Häretikern haben sich die Athener weniger schuldig gemacht (ebd. 557 C). Das Auftreten des Apostels Paulus gegen A.s εἰδωλομανεῖν (vgl. zu diesem Ausdruck noch ebd.: 557 A) u. die von den stoischen u. epikureischen Philosophen auf den Apostel umgemünzten Worte der Sokrates-Anklage werden mit der Kontroverse zwischen Eunomius u. Basilius verbunden. Dieser tritt damit in die Nachfolge von (Sokrates u.) Paulus, während seine Gegner die Charakterzüge der Athener u. ihrer Philosophen tragen (Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 2, 163 f [105 f Jaeger]; s. auch deit.: PG 46, 560 C: τὸν 'Ανόμοιον ἄλλον 'Επίκουρον; vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 799/803).

c. *Bildung u. Kultur.* Als Bildungszentrum u. Kulturbringer ist A. bereits bei Tatian gegenwärtig. Er richtet seine Polemik gegen vermeintliche Ungereimtheiten des Demeter-Triptolemos-Mythos (or. 9, 2 [276 Goodspeed]; vgl. dagegen [Schol. Clem. Alex. protr. 19, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 303, 12/5; zum Vf. s. Stählin: ebd. XXIII], wo die heidn. Bewertung der Demetergaben [Überwindung der tierhaften Lebensweise, s. o. Sp. 644 f] übernommen ist; vgl. auch Eus. chron. a. 1552 [GCS Eus. 7, 41 b. 292] zum ersten Ölbaum, dem Geschenk Athenas; Greg. Naz. or. 4, 108 [PG 35, 644 C] zu Ackerbau, Seefahrt, Weinbau). In Frage gestellt wird der seit Isokrates u. bes. in der Zeit der zweiten Sophistik vertretene Anspruch, daß nur das Idiom A.s als korrektes Griechisch anzusehen sei, u. der Geziertheit der Athener wird das natürliche Sprechen entgegengesetzt (Tat. or. 26, 3 [293 Goodspeed]). Neben der Großsprecherei der Römer bildet das ‚leere Gerede' der Athener den Gegensatz zur ‚barbarischen' Philosophie der Christen (ebd. 35, 1 [300]; vgl. J. H. Waszink, Some observations on the appreciation of the ‚Philosophy of the barbarians' in early Christian literature: Mélanges Ch. Mohrmann [Utrecht/Anvers 1963] 51). – Gegen Ende des 2. u. in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. ist die alexandrinische Kirche bemüht, die verwertbaren Elemente der heidn. Bildung in eine christl. Form der Paideia einzufügen (vgl. Jaeger, Christentum 41/50; Fuchs, Kirche 109/11; Stockmeier 535/9). A. ist mit dem übrigen Griechenland u. Ionien Repräsentant der ἀνθρωπίνη διδασκαλία, die nun, da der göttliche Logos unter die Menschen gekommen ist u. diese in seine Schule genommen hat (vgl. E. Fascher, Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clem. Alex.: Studien zum NT u. zur Patristik, Festschr. E. Klostermann = TU 77 [1961] 193/207), nicht mehr nötig ist (Clem. Alex. protr. 112, 1 f). Das Aufgehen der heidn. Bildung in der christl. Lehre u. den Anspruch derselben, die wahre Philosophie zu sein, bringt Clemens v. Alex. durch den zum Kosmos geweiteten Begriff ‚A.' symbolisch zum Ausdruck: Der Logos hat die ganze Welt zu ‚A. u. Griechenland' gemacht (ebd.), d.h. zu der großen Erziehungsstätte des philosophisch erhellten Christentums. – Origenes greift in seiner Auseinandersetzung mit der Polemik des Kelsos gegen die Herkunft Christi das bekannte Themistokles-Apophthegma (vgl. Plat. resp. 1, 329 e 7/330 a 3) auf. Dabei tritt A. als das Musterbeispiel einer ruhmvollen u. bildungserfüllten Stadt dem bescheidenen Heimatdorf (κώμη) Christi gegenüber (Orig. c. Cels. 1, 29 [GCS Orig. 1, 80 f]). – Die Haltung einzelner Kirchenväter des 4. Jh. gegenüber der klass. Kulturtradition wird in der Bewertung A.s, die bei Gregor v. Naz. u. Basilius durch das Erlebnis der gemeinsamen Studienzeit in dieser Stadt mit geprägt ist, sinnbildlich faßbar. Für Gregor v. Naz. verkörpert das ‚goldene' (or. 43, 14 [PG 36, 513 A]), ‚liebe' (Anth. Pal. 8, 8, 1; vgl. auch Greg. Naz. or. 43, 17 [517 C]: φιλαθήναιος) A. die aus der rhetorischen Tradition lebende Bildung (ebd. 43, 14 [513 A]: τὸ τῶν λόγων

ἔδαφος; carm. 2, 2, 7, 43f [PG 37, 1554A]; ep. 46, 2 [GCS Greg. Naz. 42]: ὦ λόγοι καὶ Ἀθῆναι!'; vgl. zu dieser Verbindung noch carm. 2, 1, 211. 476 [64. 76 Jungck]; ep. 189, 1f [GCS Greg. Naz. 136]; s. auch Asterios v. Amaseia [hom. 8 (PG 40, 293 A)]: ἑστία λόγων; zu der Alexander d. Gr. zugeschriebenen, hier auf A.s Kulturbedeutung gerichteten Bezeichnung θέατρον τῆς βασιλείας vgl. Sp. 642; vgl. auch PsBasil. ep. 353, dazu u. Sp. 661f). Sie ist ihm, dem ‚Bürger zweier Welten' (Geffcken, Apol. 277), ein Lebenselement (vgl. R. R. Ruether, Gregory of Nazianzus. Rhetor and philosopher [Oxford 1969]). Basilius läßt sie nur unter dem Gesichtspunkt der Chresis gelten (leg. lib. gent. 3 [PG 31, 569CD]; vgl. L. Vischer, Basilius d. Gr., Diss. Basel [1953] 17/28; Gnilka, Χρῆσις 111/5). Enttäuscht nennt er A. ‚ein nichtiges Glück' (Greg. Naz. or. 43, 18 [PG 36, 520B]), u. in dem späteren Rückblick (Basil. ep. 223, 2), in dem ihm sein Bildungserlebnis in A. als ein großer Leerlauf erscheint, repräsentiert die Stadt die von Gott als Torheit erwiesene σοφία (1 Cor. 1, 20). Ihre Fragwürdigkeit zeigt sich darin, daß in ihr die Elemente fehlen, auf die es ankommt. So hat nach Meinung des Joh. Chrysostomos A. keine Kenntnis des Schöpfergottes (in Act. hom. 38, 2 [PG 60, 270]). – In der Auseinandersetzung zwischen Christentum u. Heidentum wird der Begriff ‚A.' von christlicher Seite als Sinnbild für die übernommene klass. Bildung beansprucht u. gegen den heidn. Bildungsdünkel ausgespielt; etwa in dem unechten (vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 259f$_8$; Diskussion des Problems u. ältere Literatur bei Schmid/Stählin 2, 2, 995$_2$), wohl im 4./5. Jh. entstandenen Briefwechsel zwischen Libanios u. Basilius, einer christl. Fälschung, die die Anerkennung der Ebenbürtigkeit, ja Überlegenheit der christl. Rhetorik gegenüber der heidn. durch Libanios, den Exponenten der paganen Bildung, demonstrieren soll (vgl. H. Markowski, Zum Briefwechsel zwischen Basileios u. Libanios: BerlinPhilolWochSchr 33 [1913] 1150/2) u. Julians antichristliche Kulturpolitik voraussetzt. ‚A.', Quelle der Beredsamkeit, dient den beiden Korrespondenten als Maßstab, an dem sie die Sprache ihrer Reden gegenseitig komplimentreich bewerten (PsBasil. ep. 353: ὦ Μοῦσαι καὶ λόγοι καὶ Ἀθῆναι; PsLiban.: ep. [= Basil. ep. 355 Courtonne]: ἆρα μὴ τὰς Ἀθήνας οἰκεῖς). Gegen das überschwengliche Lob des ‚Libanios' verwahrt sich ‚Basilius' freilich, er sei der Schüler von Fischern (ep. 356). Andererseits wird nicht weniger selbstbewußt die eigenständige Überlegenheit des Christentums über das heidn. A. herausgestellt: Die in der fehlerhaften Sprache der Bibel vorgetragene Wahrheit hat den in die reine Sprache A.s (ἀττικίζουσα) gekleideten Irrtum überwunden (Isid. Pel. ep. 4, 28 [PG 78, 1081 A]); der Apostel Paulus bezwingt den athenischen Bildungshochmut (ebd. 4, 69 [1128C]; vgl. auch Joh. Chrys. in Act. hom. 38, 2 [PG 60, 270]). – Nicht überall ist die A.-Rezeption von der Begegnung des Christentums mit dem griech. Erbe geprägt; so bei Synesios v. Kyrene, der lange vor seinem Übertritt zur Kirche das ‚heilige' A. (ep. 54 [662 Hercher]) besucht u. den zum bloßen Namen herabgesunkenen einstigen Sitz der Weisheit enttäuscht Alexandria, der neuen Heimstatt der Philosophie, entgegenstellt (ep. 136 [722]; vgl. Ch. Lacombrade, Synésios de Cyrène, hellène et chrétien [Paris 1951] 74f; A. Fitzgerald, The letters of Synesius of Cyrene [London 1926] 17). Für Prokopios, den Leiter der gazäischen Rednerschule, bedeutet das A. der klass. Zeit den Gipfelpunkt der Beredsamkeit (ep. 80 [563 Hercher]). – Den Niedergang des philosophischen A. in der Zeit nach dem Tode des Proklos hebt Aineias v. Gaza stark heraus (Theophr.: PG 85, 877A). Das bedeutet jedoch nicht, daß Justinian mit der Schließung der Akademie (529) lediglich einen Anachronismus beseitigt (so G. Downey, Justinian's view of Christianity and the Greek classics: AnglicTheolRev 40 [1958] 17/22; dort auch zur Bedeutung von Gaza u. Alexandria gegenüber A.); seine Verfügung (bei Joh. Mal. chron. 18 [PG 97, 661C]) trifft das unter Damaskios wieder erstarkte (vgl. Cameron 28f) Symbol des in der paganen Bildung fundierten Heidentums.

III. Westen. a. Drittes Jh. Den biblischen Ansatz für seine A.-Rezeption findet Tertullian in der Verbindung von Act. 17, 16/21 mit Col. 2, 8. Er führt die im Kolosser-Brief ausgesprochene Warnung vor der Philosophie auf die Erlebnisse des Apostels in A. zurück (Tert. an. 3, 1 [CCL 2, 785]; praescr. 7, 7f [CCL 1, 192f]). Während die christl. Autoren sonst vielfach bei der Aufnahme von Act. 17, 16/21 die in A. herrschende Idolatrie (17, 16) in den Mittelpunkt stellen, bleibt diese hier im Hintergrund. A. ist Tert.

an. 3, 1 durch Beredsamkeit, Philosophie (zur sapientia neben röm. severitas vgl. apol. 39, 13 [CCL 1, 152]) u. Zungenfertigkeit gekennzeichnet (im einzelnen vgl. J. H. Waszink im Komm. zu an. 3, 1), in praescr. 7 konzentriert sich Tertullian auf die Philosophie (über seine Stellung zu dieser vgl. A. Labhardt, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une ‚position pure': MusHelv 7 [1950] 159/80; H. v. Campenhausen, Lat. Kirchenväter[2] [1960] 22/4; bes. Fredouille 301/26. 337/57). Zwischen ihr, dem Inbegriff heidnisch-antiken Geistes u. der Quelle der Häresien, u. dem Christentum gibt es keine Gemeinsamkeit. Diesen Gedanken (vgl. apol. 46, 18 [CCL 1, 162]) hat Tertullian prägnant mit Hilfe der symbolischen Repräsentation des Glaubens u. der Philosophie durch die beiden Städte A. u. Jerusalem formuliert (praescr. 7, 9 [ebd. 193]): quid ergo Athenis et Hierosolymis? (vgl. Stockmeier 540f; Fredouille 317/26; M.-B. v. Stritzky, Aspekte geschichtlichen Denkens bei Tertullian: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC Erg. Bd. 10 [1983] 263; nicht überzeugend: J. L. González, Athens and Jerusalem revisited. Reason and authority in Tertullian: Church History 43 [1974] 22f; zur christl. Opposition gegen die antike Bildung vgl. auch P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne[3] 1 [Paris 1947] 17/26; Marrou, Gesch. 463/5). – Laktanz stellt die geistige Vorrangstellung A.s in Frage (inst. 3, 19, 22f [CSEL 19, 244]; zum Aberglauben vgl. ebd. 3, 20, 16 [247], vgl. Harnack 36f). Die Anerkennung, die Arnobius A. in dem Bereich der humanitatis artes studiaque zuteil werden läßt, dient als Folie für die Polemik gegen die Thesmophorien, insbes. die eleusinischen Mysterien u. die turpia ihres Ursprungs (nat. 5, 24/7 [CSEL 4, 195/9]).

b. Viertes u. Fünftes Jh. Bei den christl. Schriftstellern des 4. u. 5. Jh. bleibt die Bewertung der heidn. Bildungs- u. Kulturtradition ein zentraler Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit A. Daneben wird die Vorstellung von A. als des Exponenten von Irrglauben u. Götzendienst reicher entfaltet.

1. Bildung. Die Unsicherheit, die noch gegen Ende des 4. Jh. bei der Beantwortung der Frage herrscht, inwieweit die heidn. Bildung für den Christen zulässig sei, ist in dem persönlichen Schicksal des Hieronymus fast sinnbildlich ausgedrückt (vgl. ep. 22, 29f [CSEL 54, 1, 188/91]; zur Erzählung seines ‚Traumes': P. de Labriolle, Le songe de s. Jérôme: Misc. Geronimiana [Roma 1920] 227/35; zu seinem weiteren Umgang mit dem paganen Bildungsgut vgl. Fuchs, Bildung 355; unter dem Gesichtspunkt der Chresis s. Gnilka, Interpretation 142f). Dem Fehlen gesicherter Normen entspricht auf der anderen Seite das Bemühen, die christl. Kultur als etwas Vollkommenes hinzustellen, das die klass. Kulturgüter entbehren könne: Unser A. (Athenae nostrae), d. h. das religiöse u. geistige Zentrum der Christen, ist Jerusalem (Paula: Hieron. ep. 46, 9 [CSEL 54, 1, 339] mit Zitat von Cic. div. in Caec. 39, dazu o. Sp. 653; zum Gegenüber der beiden Städte s. auch Hieron. ep. 58, 2 [529]). – Die Bemerkungen, die Augustinus über A. als Zentrum der antiken Gedankenwelt macht, ergeben ein uneinheitliches Bild (zu seiner Auseinandersetzung mit dem klass. Bildungsgut vgl. Fuchs, Kirche 116/8; ders., Bildung 358; H. I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique[4] [Paris 1958]; F. Weissengruber, Augustins Wertung von Grammatik u. Rhetorik im Traktat Contra Cresconium: Hermes 105 [1977] 101/24; Gnilka, Usus 37. 71/4; ders., Χρῆσις 88/91). Vom Persönlichen her bestimmt ist das Urteil in conf. 7, 9, 15, wo A. der Herkunftsort der angeklagten Philosophie ist. Sachlicher wird sein Rang civ. D. 18, 9 (CSEL 40, 2, 278) in traditioneller Form gewürdigt: mater aut nutrix liberalium doctrinarum et tot tantorumque philosophorum (vgl. ebd. 18, 2 [269]; dort auch u. 19, 24 [419] zur historischen Macht A. als Teil der civitas mundi). Serm. 150, 2 dient diese der Vergegenwärtigung des geistigen Raumes, in dem die symbolhafte Begegnung des Apostels Paulus mit der heidn. Welt stattfindet (vgl. serm. 156, 7, 7), u. der Heraushebung dieser Leistung: hoc annuntiare inter superbos et doctos quanti periculi fuerit, vestrum est cogitare. Civ. D. 18, 41 (CSEL 40, 2, 332/4) bestimmt Augustinus A.s Position im Gegeneinander von civitas terrena u. civitas dei: Als Heimat der verschiedenen voneinander abweichenden u. sich bekämpfenden Philosophenschulen (vgl. c. Cresc. 1, 12, 15 [CSEL 52, 338]) vertritt es jene confusio, die mit dem Namen *Babylon verbunden ist, u. steht im Gegensatz zu Jerusalem, in dem keine dissensio unter den anerkannten Verfassern der heiligen Schriften herrscht. Um die Zeit, als Augustinus mit De doctrina christiana den Entwurf einer Synthese zwischen heidnischer Bildung u. christlicher Lehre abschließt, sieht Sedulius nur den

Gegensatz zwischen dem Glauben u. der philosophischen, durch A. vertretenen Bildungstradition. Die dem Menschen von dorther drohende Gefahr wird bildkräftig herausgestellt: Attica Cecropii serpit doctrina veneni ... Athenaei paedorem linquite pagi (Sedul. carm. pasch. 1, 40. 42 [CSEL 10, 18]; vgl. op. pasch. 1, 1 [ebd. 177f], wo dasselbe Motiv in rhetorische Prosa umgesetzt ist).

2. Irrglaube u. Idolatrie. Ambrosius sieht in der Anlage der Areopagrede das Muster einer Missionspredigt, in den Athenern selbst geradezu die Prototypen der zu bekehrenden Heiden: ergo tali Athenienses informavit praecepto, talis nobis aput gentiles ordo servandus est (in Lc. 6, 105 [CSEL 32, 4, 279]; vgl. 8, 64 [423]). Bei Hieronymus reicht die Bedeutung von Act. 17, 16 über das Zitat kaum hinaus (vgl. in Jer. 4, 23, 4 [CCL 74, 192]; in Jes. 16, 58, 10 [CCL 73, 2, 669]). Was sich bei Ambrosius andeutet, wird von Augustinus in einer ganz anderen Dimension entfaltet. Daß der Apostel Paulus seine Rede mit dem Hinweis auf den im götzendienerischen A. (illi impii simulacrorum cultores: un. bapt. 4, 6 [CSEL 53, 7]; vgl. c. Cresc. 1, 12, 15 [CSEL 52, 338] u. die folgenden Belege) mit verehrten ignotus deus beginnt u. später Elemente der heidn. Geisteswelt aufnimmt, macht Augustinus zu einem Schlüsselbild für die Auseinandersetzung der Kirche mit den Häretikern, hier den Donatisten, u. Heiden (c. Petil. 2, 30, 69 [ebd. 59f]; un. bapt. 4, 6/5, 7 [CSEL 53, 7]; c. Gaud. 2, 10, 11 [ebd. 267f]; bapt. 6, 44, 87 [51, 340f]; mit anderer Intention: quaest. hept. 4, 42 [28, 2, 352]; in Rom. imperf. 3 [PL 35, 2089]). Die grundsätzliche Frage, wie sich die Kirche gegenüber den testimonia veritatis apud sacrilegos (c. Petil. 2, 30, 69 [CSEL 52, 60] von den Athenern) zu verhalten habe, findet damit eine Antwort. Wie der Apostel, so verwirft auch die rechtmäßige Kirche das Irrige, das Verwertbare nimmt sie auf. – Gottlosigkeit, Aberglaube, *Geschwätzigkeit u. Bildung bestimmen das A.-Bild auch anderer christlicher Schriftsteller des 4. u. 5. Jh.: Joh. Cassianus bezeichnet nach Act. 17, 16 A. als Stadt, ubi gentilium vigebat impietas (conl. 17, 20, 6 [CSEL 13, 2, 483]). Paulus verkündet hier deshalb den Glauben nur verdeckt. Pacian zitiert aus Act. 17, 21 (ep. 2, 4 [33 Peyrot]). Gelegentlich dienen diese Topoi als bloße Exempel in dem rhetorischen Schema der Überbietung: A. war tief dem Aberglauben verfallen, Karthagos Unglaube ist noch viel schlimmer (Salv. gub. 8, 5 [CSEL 8, 199]); Athenis loquacior ... ero, heißt es in einem Brief des Sidonius Apollinaris (8, 6, 9 [MG AA 8, 131]). Die Athener sind durch sapientia ausgezeichnet (Oros. hist. 2, 17, 17 [CSEL 5, 127]). In der Orestis tragoedia des Dracontius ist A. als Hort des Rechts gegenwärtig (892/937 [MG AA 14, 224f]).

c. Spätere Zeit. Cassiodor nennt A. mehrmals in herkömmlicher Weise. Im profanen Schrifttum ist es Wiege des Schauspiels (var. 4, 51, 5 [CCL 96, 177]), der Philosophie u. Wissenschaft (2, 3, 4 [58]; 1, 45, 3 [49] von der Übersetzungsarbeit des Boethius: deducens ad Romuleos senatores quicquid Cecropidae mundo fecerant singulare; vgl. auch 12, 15, 3 [481]), Ort der Beredsamkeit (11, 1, 6 [423]; neben Rom). In der Kirchengeschichte erscheint A. unter dem Aspect von Act. 17, 16 (Cassiod. hist. 10, 30, 3 [CSEL 71, 623]: civitatem repletam idolis). Das Auftreten des Apostels Paulus in A. dient als Exempel für schonende Behandlung der Heiden. – **Arator übernimmt die heidn.-christl. A.-Topik (act. 2, 443 [CSEL 72, 102]: ingeniis claras et linguis ... Athenas) u. episiert sie, wobei er auf Elemente der klass. Dichtung zurückgreift (zB. ebd. 2, 456f [103]: ubi praesidet altus | sacrilegae novitatis amor ~ Verg. Aen. 6, 9f). Der in der Tat bescheidene Bekehrungserfolg des Apostels in A. wird als der entscheidende Sieg über das Heidentum schlechthin dargestellt, das in dieser Stadt u. der hier beheimateten Philosophie seinen wichtigsten geistigen Repräsentanten hat: quid iam remanebit in orbe ... postquam solertia Graia | cessit et invictas in dogmate vincis Athenas (Arator act. 2, 486/8 [CSEL 72, 104]). – Isidor bietet Formulierungen früherer Autoren; so wird in orig. 14, 4, 10 Aug. civ. D. 18, 9 [CSEL 40, 2, 278] aufgenommen (vgl. auch orig. 15, 1, 44 ~ Iust./Trog. 2, 6, 6). Attika mit A. gilt als Inbegriff Griechenlands (Isid. orig. 14, 4, 10).

P. Boyancé, Cicéron et Athènes: EpistEpPhilSchPanepistAth 24 (1973/74) 156/69. – H. Bengtson, Griechische Geschichte[5] = HdbAltWiss 3, 4 (1977). – O. Broneer, Athens, ‚city of idol worship': BiblArch 21 (1958) 2/28. – E. Buchner, Der Panegyrikos des Isokrates = Historia Einzelschr. 2 (1958). – J. H. S. Burleigh, What has Athens to do with Jerusalem? (Edinburgh 1956). – H. R. Butts, The glorification of Athens in the Greek drama, Diss. Iowa (1942 [1947]). – A. D. E. Cameron, The

last days of the academy at Athens: ProcCambrPhilolSoc 195 (1969) 7/29. – W. Elliger, Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, A., Korinth = StuttgBiblStud 92/93 (1978) 117/99. – W. Fauth, Philosophische Tradition u. geistige Begegnung mit der Antike im Schrifttum der Patristik: GöttGelAnz 230 (1978) 69/120. – W. S. Ferguson, Hellenistic Athens (London 1911). – A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne (Paris 1959). – H. Flashar, Der Epitaphios des Perikles = SbHeidelberg 1969 nr. 1. – A. Frantz, From paganism to Christianity in the temples of Athens: DumbOPap 19 (1965) 187/205. – J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972). – V. Frey, Die Stellung der attischen Tragödie u. Komödie zur Demokratie, Diss. Zürich (Aarau 1946). – P. Friedländer, Platon 1/2³ (1964). 3² (1960). – H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 346/62; Die frühe christl. Kirche u. die antike Bildung: Antike 5 (1929) 107/19. – K. Gaiser, Ein Lob A.s in der Komödie (Menander, Fragmentum Didotianum b): Gymn 75 (1968) 193/219. – J. Geffcken, Apol. (1907); Ausg.² (1929). – O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum (1967). – Ch. Gnilka, Interpretation frühchristlicher Literatur: H. Krefeld (Hrsg.), Impulse für die lat. Lektüre (1979) 138/80; Usus iustus: ArchBegriffsGesch 24 (1980) 34/76; Χρῆσις. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1. Der Begriff des ,rechten Gebrauchs' (1984). – F. Gregorovius, Geschichte der Stadt A. im MA von der Zeit Justinians bis zur türkischen Eroberung 1³ (1889). – G. Grossmann, Promethie u. Orestie (1970). – R. Harder, Plato u. A.: NJb 10 (1934) 492/500 bzw. ders., Kleine Schriften (1960) 212/22. – A. v. Harnack, Sokrates u. die alte Kirche: ders., Ausgewählte Reden u. Aufsätze (1951) 25/41. – H. Herter, A. im Bilde der Römerzeit. Zu einem Epigramm Senecas: InnsbruckBeitrKulturWiss 7/8 (1961) 347/58; Theseus der Athener: RhMus 88 (1939) 244/86. 289/326; Ur-A. der Idealstaat: Politeia u. Res publica, Gedenkschr. R. Stark = Palingenesia 4 (1969) 108/34. – W. Jaeger, Early Christianity and Greek paideia (Cambridge Mass. 1961) bzw. Das frühe Christentum u. die griech. Bildung (1963). – J. Jüthner, Hellenen u. Barbaren (1923). – E. Kienzle, Der Lobpreis von Städten u. Ländern in der älteren griech. Dichtung, Diss. Basel (1936). – P. de Labriolle, La réaction païenne¹⁰ (Paris 1950). – I. v. Loewenclau, Der platonische Menexenos = TübBeitrAltWiss 41 (1961). – S. Lorenz, De progressu notionis φιλανθρωπίας, Diss. Leipzig (1914). – H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité³ (Paris 1955) bzw. Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1957). – C. de Morawski, De Athenarum gloria et gloriositate Atheniensium (Cracoviae 1905). – P. Petit, Les étudiants de Libanius (Paris 1956). – E. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Diss. Greifswald (1909). – E. S. Ramage, Urbanitas, ancient sophistication and refinement (Oklahoma 1973). – F. Schachermeyr, Geistesgeschichte der perikleischen Zeit (1971). – F. Schemmel, Die Hochschule von A. im 4. u. 5. Jh. p. Ch. n.: NJb 22 (1908) 494/513. – O. Schroeder, De laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidicticis excultis, Diss. Göttingen (1914). – G. R. Sievers, Das Leben des Libanius (1868). – P. Stockmeier, Glaube u. Paideia: TheolQS 147 (1967) 432/52 bzw.: H.-Th. Johann (Hrsg.), Erziehung u. Bildung in der heidn. u. christl. Antike = WdF 377 (1976) 527/48. – H. Strasburger, Thukydides u. die politische Selbstdarstellung der Athener: Hermes 86 (1958) 17/40. – G. Thomson, Aeschylus and Athens² (London 1946) bzw. Aischylos u. A. (1957). – R. Thurow, Der platonische Epitaphios, Diss. Tübingen (1968). – T. B. L. Webster, Athenian culture and society (London 1973). – F. Wehrli, Zur griech. Begriffsgeschichte des Humanen: MusHelv 32 (1975) 124/32; Vom antiken Humanitätsbegriff: ders., Theoria u. Humanitas. Ges. Schriften zur antiken Gedankenwelt (1972) 5/26. – P. Wolf, Libanios u. sein Kampf um die hellenist. Bildung: MusHelv 11 (1954) 231/42.

(1985) *Dieter Lau.*

Athen II (stadtgeschichtlich).

A. Nichtchristlich. I. Eroberungen u. Wiederherstellungen. Seit Griechenland iJ. 146 vC. in das röm. Imperium eingegliedert worden war, hatte A. nur noch geringe Bedeutung, es sei denn als Kulturzentrum, in das Römer aus den oberen Schichten gingen, um ihre *Bildung zu vervollständigen (M. Tullius Cicero, M. Cicero, T. Pomponius Atticus u.

M. Pupius Piso; vgl. dazu M. Gelzer, Cicero [1969] 23f). Die Stadt erlitt einen Rückschlag, als sie sich im Krieg 88/86 vC. Mithridates anschloß u. daher von Sulla am 1. III. 86 vC. geplündert wurde (Judeich 95f). Sie erholte sich vor allem durch das tatkräftige Interesse, das einflußreiche Philhellenen an ihr nahmen, zB. T. Pomponius Atticus (Nep. Att. 2, 2/4, 5; vgl. auch R. G. Gulley, The restoration of sacred monuments in Augustan A. [IG 2/3², 1035], Diss. Chapel Hill, N. C. [1973]) u. Kaiser Hadrian, unter dessen Wohltaten eine Wasserleitung, eine *Bibliothek u. die Vollendung des Tempels des Olympischen Zeus zu erwähnen sind (P. Graindor, A. sous Hadrien [Le Caire 1934]). Wohlhabende Einwohner wie Herodes Attikus, dessen Vater u. Großvater spielten mit ihrem gewaltigen Vermögen u. Ansehen während der wirtschaftlichen Erholung im 2. Jh. nC. eine wichtige Rolle (G. W. Bowersock, Greek sophists in the Roman empire [Oxford 1969] 23f; W. Ameling, Herodes Atticus 1/2 [1983]). Wegen seiner Tradition konnte A. auch noch als Großstadt angesehen werden, als iJ. 267 ein brutaler Überfall der Heruler einen großen Teil der Unterstadt zerstörte (G. E. Wilson, The Herulian sack of A., A. D. 267, Diss. Seattle, Wash. [1971]; H. Bengtson, Griech. Geschichte⁵ 1 [1977] 539). In der nachfolgenden Zeit des 3. Jh. richtete sich die Hauptaktivität auf den Schutz gegen ähnliche Katastrophen in der Zukunft. Wichtigstes Zeugnis hierfür ist der Bau einer inneren Verteidigungsmauer in der Regierungszeit des Probus (276/82), die weitgehend aus Material von den zerstörten oder schwer beschädigten Gebäuden der Außenbezirke errichtet wurde; sie umschloß ein kleines Gebiet im Norden der Akropolis, die selbst die Südseite bildete (Travlos, Bildlexikon 161. 163; Wycherley 23). Obwohl A. sich allmählich erholte, erhob es sich nie wieder über den Rang eines bescheidenen kulturellen Zentrums der Provinz Achaia hinaus, deren Hauptstadt Korinth war.

II. Widerstand gegen das Christentum. A. war eine der letzten Bastionen des Heidentums im röm. Imperium; seine Philosophie- u. Rhetorikschulen überlebten selbst den verheerenden Überfall iJ. 267 nC. Die entschlossenste u. ausgeprägteste Opposition bildeten platonische u. epikureische Philosophen (*Celsus, *Epikur). Der Epikureismus insbesondere erfuhr eine Unterstützung durch Hadrian u. seine Frau Plotina, die an den Angelegenheiten der Schule Epikurs großes Interesse zeigten (vgl. Dessau nr. 7784; Ditt. Syll.³ nr. 834; J. H. Oliver, An inscription concerning the Epicurean school at A.: TransProcAmPhilolAss 69 [1938] 494/9). Hinzu kam die enge Verbindung der Kaiser mit den Olympischen Gottheiten durch den *Herrscherkult, der stark dazu beitrug, die Lebenskraft der heidn. Götter zu erhalten u. gleichzeitig das Ansehen der Kaiser zu erhöhen, etwa durch die Errichtung des Tempels der Roma u. des Augustus gegenüber dem Parthenon (Abb. 1 nr. 11) oder ein Ehrendekret für Nero in Bronzebuchstaben auf dem Architrav des Parthenons (K. K. Carroll, The Parthenon inscription [Durham 1982]). Zu erwähnen ist auch die Unterstützung heidnischer Institutionen, wie die Einrichtung des Panhellenions, einer Vereinigung aller Griechen mit A. als Mittelpunkt u. mit engen Beziehungen zum Heiligtum von Eleusis (J. H. Oliver, Marcus Aurelius [Princeton, N. J. 1970] 130/8), u. die Wiederherstellung der delphischen Amphiktyonie. Zum T. bestanden bei den Kaisern sogar noch nach der Hinwendung Konstantins zum Christentum Verbindungen zu heidnischen Kulten (F. Millar, The emperor in the Roman world [London 1977] 453). Auch die Eleusinischen Mysterien (*Eleusis) spielten eine bedeutende Rolle noch bis zu ihrer Aufhebung iJ. 395. Die wichtigsten Tempel u. Heiligtümer in A. (Parthenon, Erechtheion, Hephaisteion, Asklepieion) blieben den größten Teil der frühchristl. Zeit hindurch relativ ungestört. Wegen des Übergewichts der Olympischen Gottheiten u. der vergleichsweise geringen Zahl fremder Soldaten ist A. stets weniger anfällig für den Einfluß von außen kommender Kulte jeder Art gewesen als andere Teile des Imperiums. Die auswärtigen Kulte, denen es gelungen war, sich in A. zu etablieren, hinterließen so gut wie keine identifizierbaren Gebäudereste. Ihr Einfluß ist in erster Linie in einer Form von Synkretismus zu erkennen, die sich im Laufe der Zeit entwickelte (s. u. Sp. 670/3; zu A. als religiösem Zentrum vgl. Nilsson, Rel. 2³, 327/35).

III. Auswärtige Kulte. a. Asiatische Gottheiten. Am frühesten ist in A. der Kult der Göttermutter eingeführt worden. Im 5. Jh. vC. wurden der Göttin einige der Attribute ihres anatolischen Gegenstücks Kybele hinzugefügt. Infolge ihrer Hellenisierung rückte

die Magna Mater bedeutungsmäßig in die Nähe der *Demeter. Das hellenist. Metroon in A. schloß ein Heiligtum der Göttermutter ein, das auf den Fundamenten eines viel früheren erbaut war. Die Identifizierung des hellenist. Gebäudes wurde gesichert durch gestempelte Dachziegel, eine Inschrift auf einem Sockel, der die Statue eines Priesters der Göttermutter getragen hatte (G. P. Oikonomos: ArchEph 1910, 16f Abb. 2), u. ein der Göttermutter gewidmetes Relief (H. A. Thompson: Hesperia 6 [1937] 203f; Vermaseren, Corpus cultus nr. 1). Eine von Agorakritos gefertigte Kultstatue (G. Despinis, Συμβολή στή μελέτη ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου [Athenai 1971] 111/23) war wahrscheinlich der Prototyp unzähliger Reliefs einer Gottheit, die in einem Naiskos sitzt u. einen Löwen neben sich hat; solche Reliefs, meist des 2. Jh. nC. u. später, wurden in großer Zahl in A. (u. a. auf der Agora; vgl. T. L. Shear Sr., The sculpture found in 1933: Hesperia 4 [1935] 400f) u. Piräus gefunden (vgl. Vermaseren, Corpus cultus nr. 1/368). Im 3. Jh. vC. war die Göttin zusammen mit ihrem Gefährten Attis u. den sie begleitenden orgiastischen Riten wieder orientalisiert (ders., Cybele 25; Nilsson, Rel. 1[3], 725; 2[3], 640). Ihre Verehrung dauerte wenigstens bis ins 5. Jh. nC. fort, eine Zeit, in der Proclus eine besondere Beziehung zu ihr zugeschrieben wurde: ‚Er reinigte sich allmonatlich durch Handlungen zu Ehren der Göttermutter‘ (Marin. vit. Procl. 19, 45 [16 Boissonade]). In der Mitte des 2. Jh. nC. wurde der Ritus des Taurobolium im röm. Imperium in das Kultritual der Kybele eingeführt (Cumont, Rel.[4] 63). Doch wurde dieser Ritus nicht vor dem späten 4. Jh. erstmalig in A. durchgeführt, wie in der Widmung eines Altars des Archileos angegeben: τελετῆς συνθήματα κρυπτὰ χαράξας ταυροβόλου, πρῶτον δεῦρο τελειομένης (IG 2/3[2], 3, 1, 4841); so auch auf einem sehr ähnlichen Altar dJ. 386 nC. (ebd. 4842; Vermaseren, Corpus cultus nr. 389f). Der Kult des *Attis, des Gefährten der Kybele, wurde in Griechenland nie populär (ders., Cybele 112). Eine Attisstatuette des 2. Jh. wurde auf der Agora gefunden (Shear, Sculpture aO. 396f). Auch für den Mithraskult war A. im allgemeinen nicht empfänglich. Unbekannt war die Verehrung des Mithras dort jedoch nicht, wie die Widmung einer kleinen Büste des Chrysipp an ihn zeigt (IG 2/3[2], 3, 1, 3794; G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks 2 [London 1965] 192 nr. 16; Vermaseren, Corpus inscriptionum nr. 2347), außerdem ein Mithrasaltar in Piräus (ebd. nr. 2348) u. ein gnostisches Amulett mit den Initialen von fünf Gottheiten des mithräischen Pantheons von der Agora in A. (G. Elderkin, A gnostic amulet: Hesperia 2 [1933] 475/9). Obwohl keine architektonischen Reste mit einem Mithräum identifiziert werden können, wird die Existenz eines Heiligtums des 2. Jh. bei der Agora durch zwei Denkmäler dieser Zeit nahegelegt: eine Heliosbüste (T. L. Shear Jr.: Hesperia 40 [1971] 273, als Büste Alexanders publiziert; vgl. H. A. Thompson, The Athenian Agora[3] [Athens 1976] 292f) u. eine Platte mit einer Büste der Selene (T. L. Shear Sr.: AmJournArch 41 [1937] 184). Die Signatur ΚΡΙΤΩΝ ΑΘΗΝΑΙΟΣ ΕΠΟΙΕΙ auf einer Marmorgruppe des Mithras Tauroktonos in Ostia (G. Becatti, Scavi di Ostia 2 [Roma 1954] 32/8) legt die Möglichkeit nahe, daß das Stück für ein Mithräum in A. geschaffen u. später nach Ostia gebracht wurde (so H. A. Thompson in einer unpublizierten Arbeit).

b. Ägyptische Gottheiten. Die Kulte des Ammon u. der Isis kamen im 4. Jh. vC. nach A., der des Sarapis im 3. Jh. (Dunand 4/17). Unter ihnen erfreute sich Isis der größten Beliebtheit; sie war gleichzeitig an Demeter, Aphrodite, *Hera, Semele u. Tyche angeglichen (ebd. 13. 130/45). Von keiner der drei ägypt. Gottheiten ist ein Tempel oder Altar in der Literatur erwähnt, mit Ausnahme des von einem der Ptolemäer gebauten Serapeions (Dow 187), das Pausanias in der Nähe des Prytaneion sah (1, 18, 4). Ein Isisheiligtum wurde nahe dem Asklepieion lokalisiert (S. Walker, A sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian Acropolis: AnnBritSchAth 74 [1979] 243/57). Ansonsten können keinerlei materielle Zeugnisse mit einem Kult für ägyptische Gottheiten in Verbindung gebracht werden. Einen vagen Hinweis geben drei große Blöcke ägyptischen Granits, die in den Fundamenten eines reicheren Hauses am Nordhang des Areopags verbaut waren, das im 4. Jh. nC. in Benutzung war; die Blöcke müssen mit beträchtlichem Aufwand auf den Hügel hinaufgebracht worden sein (H. A. Thompson: Hesperia 17 [1948] 162f). Dieser Hinweis auf Ägypten wird dadurch verstärkt, daß in der Nähe eine Bronzeplatte gefunden wurde, deren Darstellung ägyptischen Charakter hat (Agora Inv. nr. B 904; unpubliziert). Obwohl kein Heiligtum aufge-

funden wurde, gibt es in Inschriften (vgl. Vidman 3/19) reiche Zeugnisse für die Beliebtheit der Isis u., in geringerem Masse, des Sarapis, besonders im 2. u. 3. Jh. nC. Eine Sarapisbüste des 2. oder 3. Jh. wurde auf der Agora gefunden (Shear, Sculpture aO. 397f) u. ein großer Fuß des Sarapis mit Widmungsinschrift andernorts in A. (S. Dow/F. S. Upson, The foot of Sarapis: Hesperia 13 [1944] 58/77). Ein kleiner Terrakottakopf von der Agora stammt aus einem Kontext des 6. Jh. (unpubliziert). Einige Tonlampen vom Kerameikos u. der Agora bezeugen Verehrung beider Gottheiten noch im 4. Jh. (J. Perlzweig, Lamps of the Roman period [Princeton, N. J. 1961] nr. 23. 114. 121f). Das Frg. einer überlebensgroßen Isisstatue aus schwarzem Marmor, das im oder beim ,Proclushaus' (s. u. Sp. 681f) gefunden wurde, könnte ihre Verehrung mit dem Leiter der neuplatonischen Akademie im 5. Jh. verknüpfen.

c. Judentum. Jüdische Gemeinden bestanden in Griechenland seit späthellenistischer Zeit, besonders in Handelszentren wie Korinth, Sparta, Thessaloniki u. auf einigen der Inseln. A. war in dieser Hinsicht weniger bedeutend, aber gegen Ende des 2. Jh. vC. wurde auf Beschluß der Athener Volksversammlung eine Statue als Ehrung für Johannes Hyrkanus errichtet, den Ethnarchen von Judaea, zum Dank für seine Gastfreundschaft u. sein Wohlwollen gegen Kaufleute u. Diplomaten aus A. (Joseph. ant. Jud. 14, 151/5; zur Identifikation E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ [175 B.C. – A.D. 135] 2 [Edinburgh 1979] 52f$_{143}$). Sonst sind Belege für eine jüd. Gemeinde in A. selten. Vermutlich gab es zur Zeit des Apostels Paulus eine Synagoge (Act. 17, 17), aber sein Aufenthalt in der Stadt war nur kurz (E. Vanderpool, The apostle Paul in A.: Archaeology 3 [1950] 34/7) u. die Gemeinde offenbar weniger aktiv als andere in Griechenland (Thessaloniki, Beroea, Korinth; vgl. dazu W. Elliger, Paulus in Griechenland [1978] 78/251). Einige Lampen mit jüdischen Symbolen wurden auf der Agora gefunden; die ältesten sind ins 4. Jh. zu datieren (Perlzweig aO. nr. 353. 1065. 2385. 2440); einige Grabinschriften mit anscheinend jüdischen Namen stammen aus verschiedenen Teilen der Stadt (L. B. Urdahl, Jews in Attica: SymbOsl 43 [1968] 39/56; die dort gegebene Anzahl reduziert von J. u. L. Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 82 [1969] 453f nr. 206). Wahrscheinlich war die jüd. Gemeinde in A. größer, als die wenigen materiellen Zeugnisse vermuten lassen. Die Möglichkeit, daß in den Ruinen des Metroons in der Agora eine Synagoge errichtet war, wurde von H. A. Thompson erwogen; dies ist jedoch noch nicht weiter erforscht worden (vgl. A. Th. Kraabel, The diaspora synagogue: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 [1979] 505/7). Plutarch, der öfters in A. weilte, hatte lebhaftes Interesse an den Juden (M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerusalem 1976] 545/76), u. Amphikles, ein Schüler des Herodes Attikus, kannte das Buch Deuteronomium (L. Robert, Malédictions funéraires grecques: CRAcInscr 1978, 245/52). Der erwähnte Bau im Metroon wurde durch Alarichs Truppen iJ. 396 zerstört; anschließend sollen viele Juden aus A. in Aegina Zuflucht gefunden haben, wo es bereits eine ansehnliche Gemeinde gab mit einer großen, reich geschmückten u. wohl im 4. Jh. errichteten Synagoge (G. Welter/G. Kulikurde, Αἴγινα [Athenai 1962] 26f; G. Karo: ArchAnz 1932, 164f). Inschriften bezeugen das Vorhandensein einer jüd. Kolonie in Aegina bereits etwa seit dem Ende des 2. Jh. nC. Ihre Zahl wuchs, als Bewohner von A. u. später auch Korinth, zu denen auch Juden gehörten, während der Barbareneinfälle des 3. Jh. auf die Inseln flohen. Ihr erstes religiöses Zentrum ist dann in das umfangreichere Gebäude des Theodoros (ca. 300/50), das unter Justinian zerstört wurde, einbezogen worden.

B. Christlich. I. Zweites u. drittes Jh. Für die Zeit nach dem erfolglosen Besuch des Apostels Paulus ist unsere Kenntnis über die christl. Bevölkerung von A. u. über die Verwaltung der Gemeinde unzureichend. Die Kirche kam gewiß unter die Jurisdiktion von Korinth, der Hauptstadt der Provinz Achaia. Von Dionysius Areopagita, dem ersten durch Paulus Bekehrten (Act. 17, 34), wurde seit früher Zeit allgemein behauptet, er sei der erste Bischof von A. gewesen. Bis zum Ende des 5. Jh. sind insgesamt nur die Namen von zehn Bischöfen bekannt u. die meisten davon auch nur von Märtyrerlisten oder Teilnehmerverzeichnissen verschiedener Konzilien. Märtyrer des 2. Jh.: Narcissus, Publius, Quadratus; des 3. Jh.: Leonides (unter Decius). Konzilsteilnehmer: Pistus (iJ. 325), Modestus (iJ. 431), Anatolius (iJ. 459), Athanasius (iJ. 458); hinzu kommt Clematius (4./5. Jh.), des-

sen Grabstein am Abhang des Lykabettos gefunden wurde (für die Bischofsliste vgl. G. A. Sotiriou, Εὑρετήριον τῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος 1. Μεσαιωνικὰ μνημεία Ἀττικῆς. Α. Ἀθηνῶν [Athenai 1927] 21f; zu Clematius ebd. 56 Abb. 43). Nur von einem Bischof sind weitere Einzelheiten bekannt: Quadratus (unter Mark Aurel) wurde von Dionysius, dem Bischof v. Korinth, in einem Brief an die Athener gerühmt, weil er die abgefallenen Christen in A. wieder gesammelt u. ihren Glauben neu belebt hatte (Eus. h. e. 4, 23, 3). Leonides war dagegen nicht, wie zuweilen angenommen, Bischof von A. (H. Halkin, Recherches et documents d'hagiographie byzantine [Bruxelles 1971] 60/6). Von ihm wird berichtet, daß er in Korinth mit sieben Gefährtinnen den Märtyrertod erlitt. Sein Martyrium wurde im 12. Jh. detailliert vom Athener Bischof Michael Choniates beschrieben, der der Episode eine ganze Rede widmete (Εἰς τὸν ἱερομάρτυρα Λεωνίδην [S. P. Lampros (Hrsg.), Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα 1 (Athenai 1879) 150]; BHG 984). In Korinth, Thessaloniki u. auf Kreta gab es bedeutend mehr Märtyrer als in A., aber die Zahl für ganz Griechenland ist im Vergleich mit Rom, Alexandria u. anderen Hauptstädten des Imperiums gering. – Die Auseinandersetzungen, die andernorts verschiedene christl. Gruppierungen von einander trennten, scheinen an A. vorbeigegangen zu sein, obwohl man berücksichtigen muß, daß in dieser Zeit die Historiker ganz allgemein kaum Grund hatten, Griechenland überhaupt zu erwähnen. In einem Hinweis bei Eusebius, der den ersten Besuch des Origenes in Griechenland, wahrscheinlich in Korinth, damit erklärt, daß dieser ‚dringende kirchliche Angelegenheiten regeln' sollte, läßt sich eine Andeutung sehen, daß der Markionismus die Kirche bedrohte u. Origenes zu seiner Bekämpfung hinzugezogen wurde (Eus. h. e. 6, 23, 4; dazu G. Bardy: SC 41, 124_6). Es ist nicht auszuschließen, daß unter den Gebildeten in A. schon zur Zeit Hadrians einige Christen waren; die beiden hierfür genannten Apologeten, die dem Kaiser christliche Gedanken vorgetragen haben sollen (Eus. h. e. 4, 3, 1/3), dürften allerdings ausscheiden: Von Quadratus wird jetzt angenommen, daß er den Kaiser in Kleinasien ansprach (der Irrtum entstand, weil Hieronymus ihn mit dem gleichnamigen Bischof verwechselte; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 61), u. die Apologie des *Aristides v. A. richtete sich möglicherweise an *Antoninus Pius (ebd. 64; für die Theorie, daß die Schrift des Aristides ursprünglich eine Verteidigung des Judentums darstellte u. später verchristlicht wurde, vgl. G. C. O'Ceallaigh, ‚Marcianus' Aristides. On the worship of God: HarvTheolRev 51 [1958] 227/54). Im übrigen ließ die christl. Bevölkerung Anzeichen von Widerspenstigkeit erkennen: Dionysius, der Bischof v. Korinth, hielt es für notwendig, im oben erwähnten Brief nicht nur Quadratus für die Glaubenserneuerung der Athener zu loben, sondern diese auch wegen ihres Mangels an Glauben zu tadeln. Im J. 245 fand Origenes die Atmosphäre in A. offenbar so zusagend (P. Nautin, Origène [Paris 1977] 381), daß er dort lange genug blieb, um seine Schrift über *Hesekiel zu beenden u. eine andere über das Hohelied zu beginnen (Eus. h. e. 6, 32). Man kann daraus aber nicht notwendigerweise folgern, daß er Anregungen nur aus dem persönlichen Kontakt mit Christen erhielt, da sich Origenes recht frei in verschiedenen philosophischen Kreisen bewegte. – Die relativ geringe Bedeutung der frühen Kirche in Griechenland insgesamt wird durch die Tatsache verdeutlicht, daß beim Konzil v. Nicaea iJ. 325 Griechenland lediglich durch drei Bischöfe vertreten war, gegenüber rund 200 aus den östl. Provinzen (F. van der Meer/Ch. Mohrmann, Bildatlas der frühchristl. Welt [1959] 10f Karte 3f; B. Kötting, Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien: Reformata Reformanda, Festschr. H. Jedin 1 [1965] 1/21). – Vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 961. 979 s. v. A.

II. Viertes u. fünftes Jh. a. Geschichte. 1. Allgemein. Das Anwachsen der christl. Bevölkerung im 4. u. weitgehend auch im 5. Jh. erfolgte im Vergleich zum übrigen Imperium langsam u. blieb weitgehend auf die ungebildeten Schichten beschränkt. Der Entwicklungsgang kann einigermaßen in der Kleinkunst verfolgt werden, besonders bei Lampen u. Keramik. Die frühesten in A. gefundenen Lampen mit christlichen Symbolen werden in die 2. H. des 4. Jh. datiert. Die Produktion wuchs in der 1. H. des 5. Jh. stark an, doch blieb die Zahl im Verhältnis zum Gesamterzeugnis relativ klein (Perlzweig aO. [o. Sp. 673]). Ähnlich war es bei der großen Zahl importierter roter Keramik mit Stempeln, der vorherrschenden feinen Ware der Zeit, die von der Mitte des 4. Jh. bis etwa 580

reicht: Christliche Symbole erscheinen erst in der Mitte des 5. Jh. u. werden im Lauf der genannten Zeit allmählich zahlreicher (J. W. Hayes, Late Roman pottery [London 1972] 323/70). In A. wurden viele christl. Grabsteine gefunden (J. S. Creaghan/A. E. Raubitschek, Early Christian epitaphs from A.: Hesperia 16 [1947] 1/54; C. Bayet, De titulis Atticae Christianae antiquissimis [Paris 1878]). Sie können in der Regel an der Beifügung eines Kreuzes oder anderer christl. Symbole erkannt werden oder am Wort κοιμητήριον, das vornehmlich, aber nicht nur bei christlichen Begräbnissen verwendet wurde (B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 386). Ungebildete Sprache u. geringe Qualität der Grabinschriften bezeugen ebenso wie die häufig angegebenen Berufe (zB. Steinmetz, Hebamme, Barbier, Baumeister, Glaser u. Konditor) das niedrige Bildungsniveau der meisten Christen. Vom Klerus sind in den Inschriften aufgeführt Presbyter, Diakone u. Lektoren, aber nur ein Bischof, Clematius (Soteriou, Εὑρετήριον aO. [o. Sp. 675] 56 Abb. 43). Dieser nimmt nicht nur wegen seines höheren Ranges eine Sonderstellung ein, sondern auch wegen der künstlerischen Qualität seines Grabsteines, der außerhalb des Stadtzentrums am Lykabettos gefunden wurde, in der Nähe dürftiger Reste einer frühchristl. Basilika (Abb. 1 nr. 1). Außer dem Fundort dieses Grabsteins sind zwei weitere frühchristl. Friedhöfe in A. bekannt: im Kerameikos u. zwischen dem Dionysostheater u. dem Odeion des Perikles. Letzterer war bereits in vorchristlicher Zeit in Gebrauch u. wurde nunmehr von Heiden u. Christen benutzt. Nach der Zerstörung des Asklepieions (vgl. J. M. Spieser, La christianisation des sanctuaires païens en Grèce: U. Jantzen [Hrsg.], Neue Forsch. in griech. Heiligtümern [1977] 312f) u. des Dionysostheaters aE. des 5. oder im frühen 6. Jh. scheint sich dieser Friedhof über das gesamte Gebiet ausgebreitet zu haben; allerdings stammen die bisher tatsächlich freigelegten Gräber im Erweiterungsgebiet aus byzantinischer Zeit (PraktAthenArchHet 1876, 21f; I. Travlos, Ἡ παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου: ArchEph 1953/54 B, 309). Stärke u. Einfluß der neuplatonischen Akademie u. der anderen Philosophen- u. Rhetorenschulen sicherten den beständigen Widerstand der Gebildeten von A. gegenüber dem Christentum (zu Einflüssen auf christliche Schriftsteller vgl. K. Baus, Die Missionstätigkeit der Kirche: H. Jedin [Hrsg.], Handbuch der Kirchengeschichte 2, 1 [1973] 227; J. M. Rist, Platonism and Christianity: P. Fedwick [Hrsg.], Basil of Caesarea, Christian, humanist, ascetic [Toronto 1981] 270/325). Mit Ausnahme des zwar vorhandenen, aber immer noch unbedeutenden christl. Teils der Bevölkerung war die Stadt im 4. Jh. u. weitgehend auch im 5. Jh. völlig heidnisch. Heidnische Institutionen blühten weiter: Im J. 378 wurde das Taurobolium noch gefeiert (s. o. Sp. 671); ein Hekateheiligtum an einer bedeutenden Kreuzung des Panathenäenweges war mindestens bis zum Ende des 4. Jh. in Gebrauch (H. A. Thompson/R. E. Wycherley, The Agora of A. [Princeton, N. J. 1972] 169), u. das Panathenäenfest wurde zumindest bis ins 1. Viertel des 5. Jh. abgehalten (IG 2/3^2, 3, 1, 3818). Im Schulwesen scheint kein Unterschied zwischen heidnischen u. christlichen Schülern in A. gemacht worden zu sein. Während in anderen Gebieten des Imperiums Anstrengungen unternommen wurden, eine christliche Erziehung zu ermöglichen, die sich mit den heidn. Schulen messen konnte (M. L. Clarke, Higher education in the ancient world [London 1971] 19/29), waren hier die späteren Kirchenväter *Basilius d. Gr. u. *Gregor v. Naz. (ep. 43 [PG 26, 513]) ebenso eifrig beim Studium der Klassiker wie ihre Mitstudenten, zu denen auch der spätere Kaiser Julian gehörte. Der einzige bekannte christl. Lehrer, Prohaeresius, wurde auch von so unerbittlichen Heiden wie *Eunapius als außerordentliche Persönlichkeit angesehen (Eunap. vit. soph. 9, 1, 3 [59 Giangrande]). Die Streitigkeiten, die in Erzählungen über das Studentenleben bei Libanius u. anderen breiten Raum einnehmen, waren offensichtlich eher Auseinandersetzungen zwischen Parteien verschiedener Lehrer oder zwischen Studenten u. Stadtbevölkerung als solche zwischen *Heiden u. Christen (Liban. ep. 627). Im allgemeinen lebten im 4. u. weitgehend auch im 5. Jh. Heiden u. Christen relativ friedlich nebeneinander.

2. *Kaiser Julian in Athen.* Julian verbrachte zwei Monate in A., bevor er nach Mailand gerufen wurde, um den Purpur zu empfangen; er kehrte nie wieder nach A. zurück (J. Bidez, La vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 112/20). Ohne Zweifel bewahrte er eine lebhafte Zuneigung zu A., aber es findet sich nur ein einziger vager Hinweis auf eine För-

derung dieses Ortes in einer Aufzählung allgemeiner Verbesserungen für mehrere Städte, darunter auch A., bei Claudius Mamertinus in seinem Konsularpanegyrikus vJ. 362 (Paneg. Lat. 3 [11], 9, 3f). Das Fehlen jeden Hinweises auf die Wiedereröffnung der Athener Tempel, besonders des Parthenon, kann zufriedenstellend nur durch die Annahme (für die es weitere Gründe gibt) erklärt werden, daß die Tempel nie geschlossen worden waren (A. Frantz, Did Julian the Apostate rebuild the Parthenon?: AmJournArch 83 [1979] 399; dies., From paganism to Christianity in the temples of A.: DumbOPap 19 [1965] 200; anders J. Travlos. Ἡ πυρπόλησις τοῦ Παρθενῶνος ὑπὸ τῶν Ἐρούλον καὶ ἡ ἐπισκευὴ τοῦ κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ αὐτοκράτορος ἐπὶ Ἰουλιανοῦ: ArchEph 1973, 218/36).

3. Westgotische Invasion. Die Bedrohung durch einen Überfall nichtrömischer Völker fehlte niemals völlig; sie wurde akuter, als nach der Schlacht bei Adrianopel iJ. 378 siegreiche Goten die Balkanhalbinsel durchstreiften. Ihren Höhepunkt erreichte sie, als die Westgoten unter Alarich die Donau überschritten, nach Thrakien eindrangen u. iJ. 396 A. erreichten. Obwohl Zosimus behauptet, durch Eingreifen Athenas seien A. u. Attika verschont worden (hist. 5, 6), gibt es heute Anzeichen dafür, daß zumindest die Unterstadt schwer beschädigt wurde, besonders entlang der panathenaeischen Straße u. zur Agora hin (T. L. Shear Sr.: Hesperia 42 [1973] 380). Sehr wahrscheinlich war es kurz danach, daß Synesius A. besuchte u. dort den ungünstigen Eindruck erhielt, den er in den berühmten Briefen an seinen Bruder festhielt, in denen er auch die Entfernung der Malereien in der Stoa Poikile durch den Prokonsul erwähnt (ep. 54. 136 Garzya; C. Lacombrade, Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien [Paris 1951] 74f).

b. Bautätigkeit. Der Herulereinfall iJ. 267 lähmte die Weiterentwicklung der Stadt für den Rest des 3. Jh. Doch, obwohl ein großer Teil der Unterstadt zerstört war, standen die wichtigsten Denkmäler der klass. Antike noch, wenn auch nicht unversehrt: die Bauten auf der Akropolis, das Olympieion u. das Hephaisteion. Andere, stärker zerstörte Bauten, wie die Attalosstoa oder die Bibliothek Hadrians, wurden in die nach dem Herulereinfall gebaute Mauer einbezogen u. bestimmten in gewissem Ausmaß sogar deren Verlauf (vgl. o. Sp. 669). Die äußere Stadtmauer folgte noch immer der Mauer des Themistokles, die in der Zwischenzeit vernachlässigt worden war u. jetzt restauriert wurde. Der Wiederaufbau der Stadt begann langsam u. in bescheidenem Ausmaß im frühen 4. Jh., vor allem durch Erneuerung solcher öffentlicher Gebäude, bei denen die Arbeit lohnte, wie bei der Tholos u. dem Metroon in der Agora u. beim Dionysostheater am Südhang der Akropolis (A. Frantz, The date of the Phaidros bema in the theater of Dionysos: Studies in Athenian architecture, sculpture and topography, Festschr. H. A. Thompson [Princeton, N. J. 1982] 34/9). Viele beim Überfall beschädigte Häuser wurden wieder bewohnbar gemacht: eine dichtbebaute Siedlung unmittelbar südwestlich der Agora u. einige Häuser reicherer Leute am Abhang des Areopags u. des Kolonos Agoraios (das meiste Belegmaterial stammt von der Agoragrabung, der Rest von Einzelbeobachtungen bei Errichtung moderner Bauten). In verschiedenen Teilen der Stadt wurden Thermen des 2. u. 3. Jh. wieder in Betrieb genommen (Travlos, Bildlexikon 180/90 s. v. Balaneia). Die Panathenäenstraße wurde durch Erneuerung alter u. Errichtung neuer Kolonaden dem früheren monumentalen Eindruck in etwa angenähert. Der Panathenäenzug erhielt durch Errichtung eines dreifachen Zugangs auf den Fundamenten des klass. Pompeionpropylons einen neuen Ausgangspunkt, wie Himerios beschreibt (W. Hoepfner, Kerameikos, Ergebnisse der Ausgrabungen 10. Das Pompeion u. seine Nachfolgerbauten [1976] 176/95; vgl. Him. or. 3, 2). Die Wiederherstellung im frühen 4. Jh. wurde zweifellos durch das tatkräftige Interesse Konstantins an A. gefördert: Julian spricht (or. 1, 6 [1, 1, 19 Bidez]) nicht nur von Konstantins Sorge für die Stadt ‚in Wort u. Tat durch sein ganzes Leben hindurch‘, er erwähnt auch, daß dieser den Titel στρατηγός annahm u. der Stadt eine jährliche Getreidespende zukommen ließ; auch die heidn. Kultur war von Konstantins Interesse nicht ausgeschlossen (T. D. Barnes, Constantine and Eusebius [Cambridge, Mass. 1981] 72). Andere wichtige Persönlichkeiten haben sich ebenfalls für die Stadt eingesetzt, zB. die beiden Prokonsuln Cervonius (Him. or. 38) u. Ampelius (Him. ecl. 31). Die Wohltaten des ersteren sind nicht genauer aufgeführt, dürften aber etwas mit der Wasserversorgung zu tun gehabt haben. Ampelius erneuerte ein kleines Gebiet in

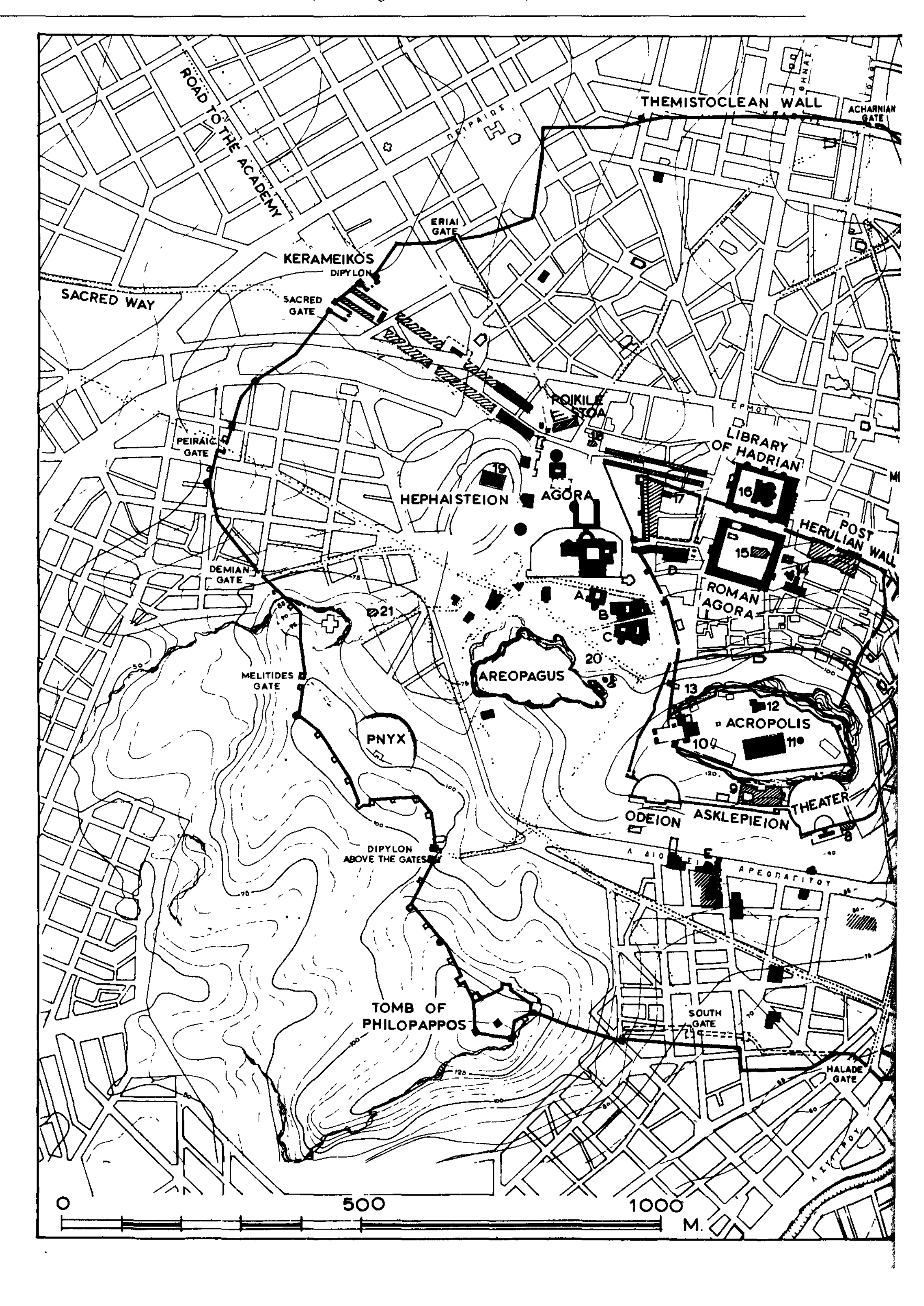
der Stadtmitte bei der ‚kleinen Straße von Kollytos', vielleicht das dichtbewohnte Gebiet im Südwesten der Agora, wo viele Häuser aus der Zeit vor den Herulern saniert wurden. Sicher muß auch der Prokonsul Scylacius, den Himerius ebenfalls rühmt (or. 25), angeführt werden, wenn auch keine spezielle Stiftung erwähnt ist. Doch stammte er von Eltern aus Aegina u. A. u. tat sich auch anderswo als Bauherr hervor (L. Robert: J. des Gagniers u. a., Laodicée du Lycos. Le nymphée [Paris 1969] 344/51). Der Archon Phaedrus, der das Bema für das erneuerte Dionysostheater stiftete, feierte sein Geschenk durch eine Weihung an Dionysos (IG $2/3^2$, 3, 1, 5021; vgl. Frantz, Date aO. 34/9). Wegen seiner Bedeutung für die Angelegenheiten der Stadt in der Spätantike ist wohl der wichtigste Bau des 4./5. Jh. eine große Anlage, die iJ. 1955 am Unterteil des Südhangs der Akropolis entdeckt wurde (A. Orlandos: Ergon 1955, 5/11; I. Meliades: PraktAthenArchHet 1955, 46/50). Zu groß für ein gewöhnliches Wohnhaus u. in seiner Anlage für ein öffentliches Gebäude ungeeignet, wurde der Bau bei seiner Auffindung versuchsweise das Haus des Proclus genannt, des 3. Diadochen der neuplatonischen Akademie (ebd.), u. zwar wegen der Übereinstimmung seiner Lage mit der bei Marinus für dies Haus beschriebenen (vit. Procl. 29 [23f Boissonade]): nahe an Tempel u. Theater des Dionysos u. am Asklepiostempel u. sichtbar von der Akropolis. Die Ausdehnung des (größtenteils noch unter modernen Bauten verborgenen) Gebäudes schließt die Existenz einer anderen vergleichbaren Anlage mit der angegebenen Lokalisierung aus. Der Bau war für die Ansprüche der Bauzeit sicher recht aufwendig; eine große, vielleicht für Vorträge gedachte Apsidenhalle beherrschte ihn, mit Skulpturennischen in der Apsis u. zahlreichen, von Zeit zu Zeit erweiterten Nebenräumen. Das Gebäude wäre als Hauptsitz der neuplatonischen Akademie (nach Marin. vit. Procl. 29, 74 [24 Boiss.] war dies das Haus des Gründers, Plutarch) geeignet. Als Stütze der Identifizierung könnte das Vorhandensein eines kleinen, aber auffallend plazierten Kybeleheiligtums dienen; Proclus hatte für die Göttin besondere Vorliebe u. könnte hier das o. Sp. 671 erwähnte monatliche Reinigungsritual durchgeführt haben (ebd. 19, 45 [15f Boiss.]). Im oder beim Gebäude wurden gefunden: ein kleines Inschriftfragment, das sich offenbar auf die Philosophie bezieht (Meliades aO. 49), ein Teil einer Isisstatue (s. o. Sp. 673) u. ein Teil eines Philosophenkopfes. In der Nähe soll auch ein schöner Philosophenkopf gefunden worden sein (Akropolismuseum, Inv.-nr. 1313), aber die Belege hierfür sind unsicher (G. Dontas, Kopf eines Neuplatonikers: AthMitt 69/70 [1954/55] 147/52). In einem Raum des Hauses fand sich das sorgfältig angelegte Grab eines Ferkels mit Grabbeigaben u. dem Opfermesser im Nacken des Tieres; möglicherweise Hinweis auf ein esoterisches Ritual. Die Unterbrechung der Bautätigkeit durch Alarichs Invasion war weniger stark als diejenige nach dem Herulerüberfall. Ein plötzliches Wiederaufleben der Bauaktivitäten ist im 1. Viertel des 5. Jh. festzustellen, u. zwar in monumentalerem Maßstab als zuvor. Schon iJ. 401 erneuerte der Prokonsul Severus Aetius ein großes Gebäude von den Fundamenten an u. ‚mit seinen Vorhallen' u. widmete es Arcadius u. Honorius; für den (weitgehend verlorenen) Namen des Baues wurde eine Ergänzung als Diogeneion vorgeschlagen (A. Frantz, A public building of late antiquity in Athens [IG 2^2, 5205]: Hesperia 48 [1979] 194/203). Etwas später, wenn auch noch im 1. Viertel des Jh., wurde die iJ. 267 zerstörte Bibliothek Hadrians wieder eröffnet (I. N. Travlos, Ἀνασκαφαὶ ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ Ἀδριανοῦ: PraktAthenArchHet 1950, 41/63). Ein großer Palastkomplex (‚Palast der Giganten') entstand inmitten der Agora über den Ruinen des Odeions des Agrippa; sein paganer Charakter war durch sechs Giganten- u. Tritonenfiguren an der Hauptfassade zum Ausdruck gebracht, die von einer ähnlichen Position am Odeionbau herrührten (Thompson/Wycherley aO. [o. Sp. 678] 211/3). Ein zweistöckiges Gebäude öffentlicher Bestimmung schloß einen Teil der Kolonnaden ein, die die breite, aus der Südostecke der Agora kommende Ost-West-Straße rahmten (T. L. Shear Jr., The Athenian Agora. Excavations of 1971: Hesperia 42 [1973] 144. 395/8); weiter entstanden ein bedeutender Rundbau unbestimmter Verwendung an der Nordwestecke der Agora u. ein quadratisches Gebäude, das vielleicht zum Palast der Giganten gehörte. Etwa zur selben Zeit wurde auch das hadrianische Wasserversorgungssystem erneuert, um Wasser für die neuen Gebäude bereitzustellen. – Die Wiederherstellung der Hadriansbibliothek (Abb. 1 nr. 16) kann mit fast völliger Sicherheit Herculius, dem Präfekten

von Illyricum (408/12), zugeschrieben werden, dessen Statue links vom Durchgang in der Eingangshalle stand, wie die hoch an der Wand angebrachte Widmungsinschrift des Sophisten Plutarch bezeugt (ob der Stifter Plutarch der Gründer der neuplatonischen Akademie war, ist umstritten). Herculius sorgte vielleicht auch für die Ergänzung des Buchbestandes (A. Frantz, Honors to a librarian: Hesperia 35 [1966] 377/80). In Anbetracht der Tatsache, daß die genannten Bauten durch Keramik u. Münzen in das 1. Viertel des 5. Jh. datiert sind u. im weiteren Verlauf des Jh. anscheinend keine größere Bautätigkeit stattfand, ist es wahrscheinlich, daß Herculius aus Mitteln der kaiserlichen Finanzen ein Bauprogramm ins Leben rief, das einige, wenn nicht alle, der oben erwähnten Gebäude einschloß. Wäre das richtig, so waren die Mittel nicht völlig ausreichend zum Abschluß der Arbeiten, denn die Fußböden im großen Hof des Palasts der Giganten erhielten nie die offenbar vorgesehenen Mosaiken. Eine überlegenswerte Hypothese wäre es, Herculius auch die Erneuerung des Innern des Parthenons zuzuschreiben. Dies könnte ein passender Grund für die Dankbarkeit des Sophisten Apronianus gewesen sein, der eine Statue für Herculius als πρόμαχος der Gesetze neben der Statue Athenas, der πρόμαχος von A., errichtete (IG 2/3², 3, 1, 4225; Frantz, Julian aO. [o. Sp. 679] 401). – Der Bau von Kirchen, die ansehnlich genug waren, um Spuren zu hinterlassen, begann in der 2. H. des 5. Jh. Diese frühen Kirchen lagen meist am Stadtrand, wie die große Basilika am Ilissos, südöstlich des Olympieions (Abb. 1 nr. 2; G. A. Soteriou, Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1919, 1/31; ders., Παλαιὰ χριστιανικὴ βασιλικὴ Ἰλισοῦ: ebd. 1929, 208/10; M. Chatzidakis, Remarques sur la basilique de l'Illissos: CahArch 5 [1951] 61/74). Eine weitere dreischiffige Basilika befand sich zwischen der Umfassungsmauer des Olympieion u. einer bedeutenden Thermenanlage (Abb. 1 nr. 5). Letztere blieb bis ins 7. Jh. hinein in Gebrauch, vielleicht als Baptisterium in Verbindung mit der Basilika (I. Travlos: PraktAthenArchHet 1949, 25/43). Eine weitere Kirche kann vielleicht in einigen Resten über dem großen Caldarium eines Bades unter der Kirche Soteira tu Lykodemu gesehen werden (die heutige russische Kirche an der Odos Philhellenon: Abb. 1 nr. 7; A. Orlandos: ArchEph 1856, 1449/56). Bisher sind nur zwei frühchristl. Kirchen im Stadtzentrum bekannt. Die eine stellt der große Vierkonchenbau im Hof der Hadriansbibliothek dar (Abb. 1 nr. 16; Travlos, Bildlexikon 250f). Die lange diskutierte Frage nach der profanen oder kirchlichen Zweckbestimmung des Baus ist jetzt entschieden, da J. Travlos kürzlich den Anfang eines Atriums gefunden hat, das deutlich in das Mauerwerk des Gebäudes selbst einbindet. Die Fußbodenmosaiken weisen auf eine Bauzeit um 450 hin. 1963 wurden die Fundamente einer dreischiffigen Basilika unter der Moschee in der röm. Agora gefunden, nach allgemeinen Zügen ins 7. Jh. zu datieren (P. Lazarides: ArchDelt 19, 2 [1964] 96). Einige Reste beim Fundort des Clematius-Grabsteins (s. o. Sp. 677) wurden einer Basilika zugeschrieben (Sotiriou, Εὑρετήριον aO. [o. Sp. 675] 55f), aber dies ist nicht mehr zu verifizieren. Von einer ‚sehr alten Kirche', von der sich heute nichts mehr erhalten hat, wird berichtet, daß sie 1851 im Nationalgarten gefunden worden sei (ArchEph 1854, 1141). Es kann sich dabei gut um die von A. Lenoir, Architecture monastique 1 (Paris 1852) 248 Abb. 160 publizierte Anlage handeln (Abb. 1 nr. 6; wieder erwähnt von G. Sotiriou: ArchEph 1919, 5f u. J. Travlos, Art. Ἀθῆναι: Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία 1 [1962] 729). Südlich des Olympieion fand man einige Überreste einer Kirche, die auf den Fundamenten eines röm. Tempels erbaut worden ist (ebd.; Abb. 1 nr. 4). Im südöstl. Parodos des Dionysostheaters wurde in einer späten Phase eine einschiffige Kirche errichtet, deren ‚Phiale' im Fußboden der Orchestra eingelassen ist (Abb. 1 nr. 8; Travlos, Ἀθῆναι aO. 724f; ders., Βασιλικὴ aO. [o. Sp. 677] 301/16). Das unter der Bezeichnung Agoranomeion bekannte Gebäude (vgl. ders., Bildlexikon 37) mag eines der ersten Monumente in A. gewesen sein, das in der Spätantike in eine Kirche umgewandelt wurde (G. Dontas: ArchDelt 27, 2 [1972] 17/21), möglicherweise mit dem ‚Turm der Winde' (J. V. Freeden, Οἰκία Κυῤῥήστου. Studien zum sog. Turm der Winde in A. [Roma 1983]) als zugehörigem Baptisterium (Abb. 1 nr. 14; A. Orlandos: ArchEph 1964, Anhang 59 Abb. 112). Neuere Untersuchungen haben eine Anzahl von früher dieser Periode zugeschriebenen Kirchen ausgeschieden.

III. Sechstes u. siebtes Jh. a. Christliche Umwandlung von Tempeln. Das Weiterbe-

stehen der Haupttempel in A. ist ausreichender Beleg dafür, daß das Edikt des Theodosius II über die Zerstörung aller Tempel vJ. 435 (Cod. Theod. 16, 10, 25) in A. nicht befolgt wurde. Die einschlägige Gesetzgebung im Codex Theodosianus läßt erkennen, daß sich die kaiserliche Verwaltung vornehmlich weder mit den Lehren noch mit den Gebäuden befaßte, sondern mit den Opferhandlungen; die häufige Wiederholung der Gesetze verrät, daß die Bestimmungen selbst in den Provinzen des Ostens auf Widerstand stießen, wo die Annahme des Christentums doch im allgemeinen rascher u. bereitwilliger erfolgte als im Westen. Die Kultstatuen im Asklepiostempel u. im Parthenon waren noch zur Zeit des Proclus am Ort (gest. 485; Marin. vit. Procl. 29. 30 [23f Boiss.]; Frantz, Paganism aO. [o. Sp. 679] 193/5). Wahrscheinlich waren die Tempel, nachdem die Kultbilder wenigstens aus dem Parthenon u. Asklepieion entfernt worden waren (zwischen 450 u. 485), für einige Zeit geschlossen, bevor sie Kirchen wurden. Von folgenden Tempeln in A. ist bekannt, daß sie in Kirchen verwandelt wurden (abgesehen von kleinen Kirchen oder Kapellen, die später in Tempelruinen entstanden): Erechtheion (Abb. 1 nr. 12), Hephaisteion (ebd. nr. 19), Tempel am Ilissos (ebd. nr. 3) u. Asklepieion (ebd. nr. 9). Außer beim Asklepieion wurde jeweils das ganze Gebäude unter Umkehr der Richtung u. Errichtung einer Apsis am Ostende genutzt. Für die Kirche im Parthenon haben die Explosion von 1687 u. die folgende Aufräumung der Akropolis alle bauliche Evidenz zerstört (ebd. nr. 11; F. W. Deichmann, Die Basilika im Parthenon: AthMitt 63/4 [1938/39] 127/39; Travlos, A. 357f Abb. 1); es verbleiben lediglich mittelalterliche Beschreibungen (zB. Nicolò de Martoni vJ. 1395). Der Tempel am Ilissos, den Stuart u. Revett beobachteten u. zeichneten, wurde iJ. 1778 bis auf die Fundamente zerstört (J. Stuart/N. Revett, The antiquities of A. 1 [London 1762] Kap. 2; E. P. Blegen: AmJournArch 50 [1946] 370/7 Abb. 1; Travlos, A. 375f Abb. 10). Die Kirche im Asklepieion wurde erst nach Zerstörung des Tempels erbaut, vermutlich nicht vor dem 6. Jh. (Frantz, Paganism aO. 195; Travlos, Bildlexikon 128 Abb. 172). Für das Erechtheion u. das Hephaisteion (die einzigen Tempel in A., die konkrete Hinweise lieferten) hat die Überprüfung der Befunde eine Umdatierung vom bisher angenommenen 5. Jh. ins 7. Jh. ergeben, möglicherweise in die Zeit des Besuchs von Constans II iJ. 662/63 (Einzelheiten bei Frantz, Paganism aO. 201/5 mit Lit.). Ausgrabungen im Inneren des Erechtheions ließen den Umbau erkennen, mit einem Mauerwerk, das ins 7. Jh. zu datieren ist (J. M. Paton [Hrsg.], The Erechtheum [Cambridge, Mass. 1927] 499/523). Der Reliefstil einer noch erhaltenen Verschlußplatte weist ebenfalls in diese Zeit. Von der Bausubstanz der ersten Apsis des Hephaisteions (die später durch eine kleine Polygonalapsis ersetzt wurde) blieb viel in der starken Mauer erhalten, die um 1834 errichtet wurde, als der Bau für die Sammlung von Skulpturstreufunden hergerichtet wurde. Die Bauzeit des heutigen Tonnengewölbes ist noch unbekannt (A. Orlandos: Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος 2 [1936] 207/14). Es scheint daher möglich, daß die Umwandlung von Tempeln in Kirchen nicht etwa eine Maßnahme war, um die Lücke zu füllen, bis passende Gebäude errichtet werden konnten, sondern daß sie zunächst bewußt vermieden wurde, sei es, um die noch einflußreichen Heiden nicht zu provozieren, sei es, um der Verunreinigung durch irgendwelche heidn. Geister zu entgehen, die an diesen Plätzen möglicherweise noch verweilten. Es läßt sich vermuten, daß unter allen später umgewandelten Tempeln der Parthenon wahrscheinlich der erste war, vielleicht in der Regierungszeit Justinians, u. daß das ganze Programm erst zur Durchführung kam, als die Kraft des Heidentums gebrochen war. – Vgl. F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II (der Monumente): o. Bd. 2, 1228/41.

b. Gesetzgebung Justinians. Als Folge des justinianischen Gesetzes vJ. 529 (Cod. Iust. 1, 11, 10, 2), das Unterricht von Heiden auf allen Gebieten verbot, besonders (nach Joh. Malalas) den Unterricht von Philosophie u. Recht in A. (chron. 451 [PG 97, 661]), emigrierte der Diadoche der neuplatonischen Akademie, Damascius, mit sechs anderen Philosophen nach Persien (Agath. hist. 2, 30f). Damit waren das Bestehen der *Akademie u. der Einfluß heidnischer Erziehung in A. zu Ende (vgl. W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes [1981] Reg. s. v. A., Akademie). Ob einige Philosophen nach A. zurückkehrten, ist umstritten (A. Cameron, The last days of the academy at A.: ProcCambrPhilolSoc 195 [1969] 7/29; I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hié-



THEMISTOCLEAN WALL
ACHARNIAN GATE
ROAD TO THE ACADEMY
ERIAI GATE
KERAMEIKOS
DIPYLON
SACRED WAY
SACRED GATE
POIKILE STOA
LIBRARY OF HADRIAN
PEIRAIC GATE
HEPHAISTEION
AGORA
POST HERULIAN WALL
ROMAN AGORA
DEMIAN GATE
AREOPAGUS
MELITIDES GATE
ACROPOLIS
PNYX
ODEION
ASKLEPIEION
THEATER
DIPYLON ABOVE THE GATES
TOMB OF PHILOPAPPOS
SOUTH GATE
HALADE GATE
0
500
1000
M.

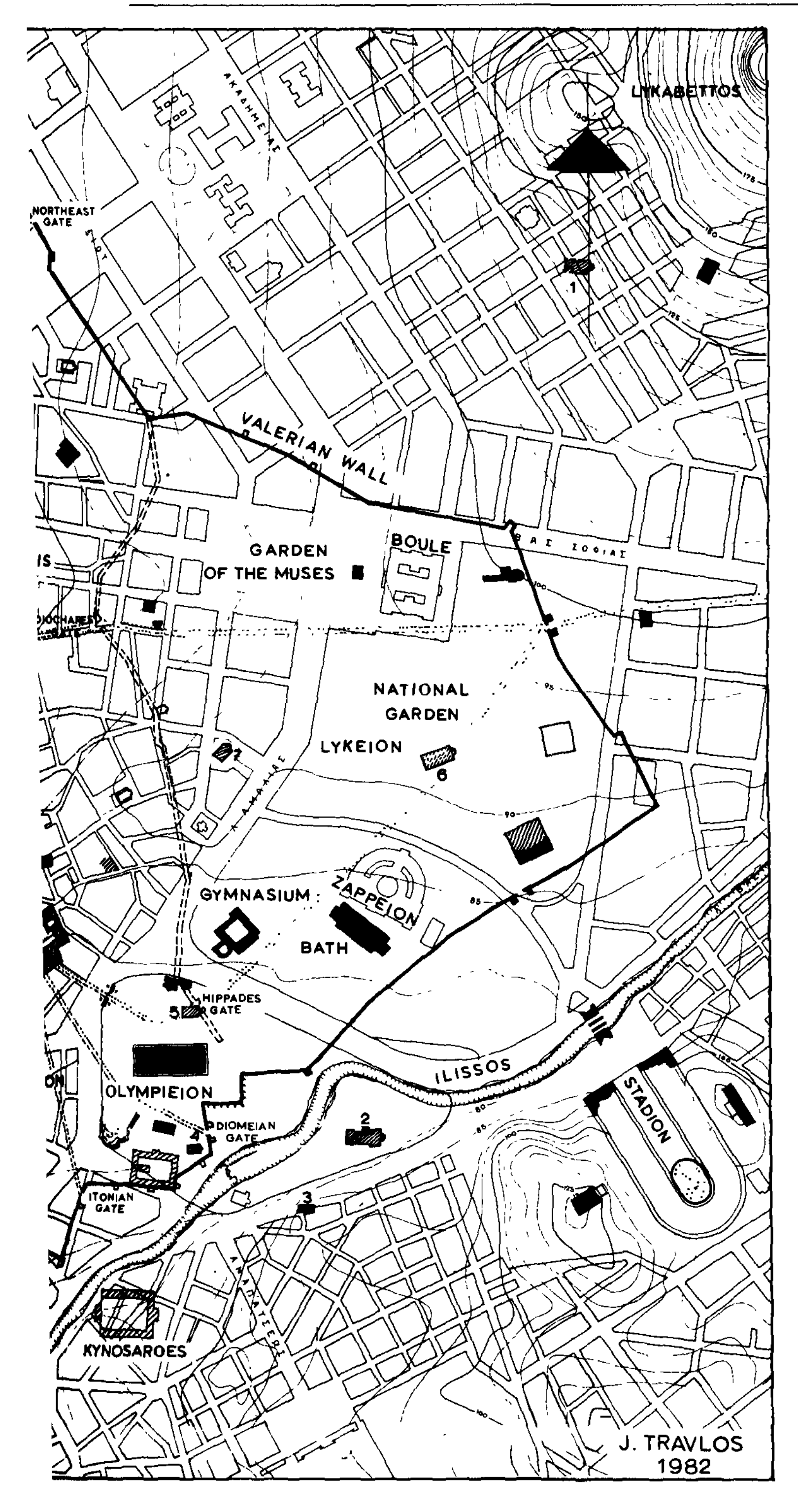


Abb. 1. Antikes u. neuzeitliches Athen. Nach J. Travlos (unpubliziert).

1: Basilika des Clematius?
2: Ilissos-Basilika.
3: Panagia ,sten Petra' im Tempel am Ilissos.
4: Basilika südlich des Olympieion.
5: Basilika nördlich des Olympieion.
6: Kirche im Nationalgarten.
7: Soteira tu Lykodemu.
8: Kirche im Dionysostheater.
9: Basilika im Asklepieion.
10: Kirche in den Propyläen (spät).
11: Parthenon als Basilika.
12: Erechtheion als Basilika.
13: Kultort nahe der Panshöhle (spät).
14: Kirche im sog. Agoranomeion.
15: Basilika in der römischen Agora (7. Jh.).
16: Tetrakonchos in der Hadriansbibliothek.
17: Kirche östlich der Attalos-Stoa (spät).
18: Hagios Philippos (17. Jh.).
19: Hephaisteion als Kirche.
20: Kirche des Dionysios Areopagites (17. Jh.).
21: Hagia Marina (spät).

A, B, C, E: Häuser von Sophisten?
D, F: Öffentliche Gebäude.

rocles et Simplicius [Paris 1978] 17/143). Falls sie tatsächlich zurückkamen, so nahmen sie ihre Lehrtätigkeit nicht wieder auf; daher kann ihre Anwesenheit nur geringe Wirkung gehabt haben. Diese Emigration verursachte jedenfalls einen plötzlichen Niedergang in der Stadt, der in der unvermittelten Aufgabe einer Reihe von Gebäuden gipfelte, die weder durch Gewalt noch als Ergebnis langsamen Verfalls erfolgte (das sogenannte Haus des Proclus im Süden der Akropolis, der Palast der Giganten in der Agora u. eine Gruppe von vier zueinander in Beziehung stehenden Gebäuden am Nordhang des Areopags). Es gibt gute Gründe, einige dieser Bauten mit Erziehung in irgendeiner Form in Verbindung zu bringen (zB. das ‚Proclushaus' mit der Akademie). Mindestens eines der Häuser der Areopaggruppe gehörte einem reichen Bürger mit Bildungsinteressen, vermutlich einem Philosophie- oder Rhetoriklehrer; die Ähnlichkeiten innerhalb der ganzen Baugruppe deuten auf einen gemeinsamen Zweck. Alle genannten Gebäude mit einer Ausnahme wurden vor der Mitte des 6. Jh. aufgegeben, wie die Keramik auf den Fußböden zeigt, über die sich eine dicke Schlammschicht gelegt hatte. Die erwähnte Ausnahme war das reichste Gebäude der Gruppe am Areopag. Es wurde um 530 aufgegeben, aber bald wieder in Benutzung genommen u. umgebaut (Datierung nach der Keramik zwischen den früheren u. späteren Fußböden). Ein zur Zeit der Aufgabe verschlossener Brunnen in einem der Höfe war mit Skulpturen in fast unversehrtem Zustand angefüllt, die sorgfältig geborgen waren, als seien sie in der Hoffnung auf Rückkehr nach dem Ende der Bedrohung versteckt worden. Ein Nymphaeum der ersten Periode wurde in ein Baptisterium verwandelt, ein Feld des Mosaikfußbodens durch ein Kreuzmosaik ersetzt. Im Schutt wurden Teile einer roten frühchristlichen Tischplatte und eine sigmaförmige Altarplatte gefunden, außerdem Lampen mit christlichen Symbolen (zu allem vgl. A. Frantz, Pagan philosophers in Christian A.: ProcAmPhilosSoc 119 [1975] 29/38; Shear, Athenian Agora aO. [o. Sp. 682] 156/64. 168/73). Die Christen bekamen wenig Gelegenheit, ihren Sieg auszunutzen. Im J. 582 (für das Datum s. D. Metcalf, The Slavonic threat to Greece: Hesperia 31 [1962] 134/57) erlitt A. einen zeitlich begrenzten, aber verheerenden Angriff durch eine Truppe von Slaven u. Avaren; dieser war Teil eines Raubzuges durch ganz Griechenland u. hinderte die Stadt daran, in diesem Jh. noch einmal in nennenswertem Maße aufzuleben. Eine bescheidene Wiederherstellung im 7. Jh. konnte beobachtet werden, zunächst unter Heraklius, später unter Constans II, der in A. iJ. 662/63 den Winter verbrachte. Verschiedene Gebäude wurden wieder instand gesetzt, offenbar für Verwaltungszwecke (vgl. Shear, Athenian Agora aO. 395/8). Numismatische Belege zeigen, daß ihr Gebrauch unmittelbar nach Abreise des Constans aufgegeben wurde. Von solchen zeitlich begrenzten Maßnahmen abgesehen, blieb die Stadt kleinen Handwerksbetrieben überlassen, vor allem Bronzegießereien, Wassermühlen u. Ölpressen.

Th. A. Brady, The reception of the Egyptian cults by the Greeks 330–30 B.C. = UnivMissStud 10, 1 (Columbia, Miss. 1935). – F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain[4] (Paris 1963); Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra 1 (Bruxelles 1899). – S. Dow, The Egyptian cults in A.: HarvTheolRev 30 (1937) 183/232. – F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 2. Le culte d'Isis en Grèce (Leiden 1972). – J. R. Hinnells (Hrsg.), Mithraic Studies = Proceedings of the 1st intern. congress of Mithraic studies (Manchester 1975). – W. Judeich, Topographie von A. = HdbAltWiss 3, 2, 2 (1931). – J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale (Paris 1914) 179/212. – B. D. Mazur, Studies on Jewry in Greece 1 (Athens 1935). – E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian (Leiden 1976). – J. Travlos, Art. A.: ReallexByzKunst 1 (1966) 349/89; Bildlexikon zur Topographie des antiken A. (1971). – M. J. Vermaseren, Corpus cultus Cybelae Attidisque 2. Graecia et insulae (Leiden 1982); Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae 2 (Den Haag 1960); Cybele and Attis. The myth and the cult (London 1977). – L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 (1969). – R. E. Wycherley, The stones of A. (Princeton, N. J. 1978).

(1985) *Alison Frantz*
(Übers. Josef Engemann).

Athenaios s. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 660/2; Enzyklopädie: o. Bd. 5, 505; Aegypten II: RAC Suppl. 1, 42.

Audienz s. Kaiserzeremoniell.

Augsburg.

A. Römisch. I. Geschichte. Da Reste keltischer Besiedlung im Stadtgebiet des heutigen A. bisher nicht gefunden wurden (H. P. Uenze, Die vorröm. Zeit: Gottlieb / Baer 3/11; Bakker, Topographie 43), beginnt die Geschichte der Stadt mit der röm. Eroberung des Voralpenlandes iJ. 15 vC. durch die beiden Stiefsöhne des Augustus, Tiberius u. Drusus. Zur Sicherung u. Erschließung des eroberten Gebietes wurden neben kleineren Garnisonen bei den Zivilsiedlungen in Bregenz, Kempten, Auerberg u. Gauting die militärischen Stützpunkte von Epfach (Lorenzberg), Rederzhausen u. A. angelegt (Gottlieb, A. 6). In einer Kiesgrube nahe dem westl. Ufer der Wertach im jetzigen Augsburger Stadtteil Oberhausen wurden reichhaltige Funde gemacht, die, wenn nicht auf ein Legionslager, so doch auf ein Militärlager oder zumindest einen militärischen Warennachschubplatz schließen lassen. Sie können durch Keramik u. Münzen (etwa 880) in die Zeit 8/5 vC. u. spätestens 17 nC. datiert werden (Bakker, Militärlager 23/33; ders., Zivilsiedlung 38f). Ausdehnung u. genaue Stelle des Militärlagers sind mit diesen Funden noch nicht bestimmt; es dürfte eher als in den durch Hochwasser gefährdeten westl. Wertachauen auf der nach Norden abfallenden u. durch Wertach u. Lech begrenzten u. gesicherten Hochterrasse gelegen haben, auf der die spätere zivile Siedlung entstand. – Wann nach der Verlegung des Legionskommandos von Oberhausen nach Windisch (Vindonissa) 14/16 nC. (Radnoti 44) das Militärlager aufgegeben wurde, ist umstritten. Nach den Funden im heutigen Stadtgebiet wurde die Gründung von Augusta Vindelicum (bezeugt in kaiserzeitlichen Texten des 2. Jh. sind auch Augusta Vindelikon, Augusta Vindelicensis oder nur Augusta; das heute gebräuchliche Augusta Vindelicorum dürfte eine humanistische Konstruktion des 15. Jh. sein [vgl. Kellner 695/7; K. Dietz, Die röm. u. frühmittelalterl. Namen A.: Forschungen zur provinzialröm. Archäologie in Bayerisch-Schwaben (1985) 107/15; M. Zahrnt, Zum röm. Namen von A.: ZsPapEpigr 72 (1988) 179f]) bisher in spättiberisch-frühclaudischer Zeit u. eine Siedlungsunterbrechung von 20/25 Jahren angenommen (Radnoti 44). Da inzwischen aber aufgrund der Auswertung bisher unbearbeiteten Fundmaterials etliche Keramik aus spätaugusteisch-frühtiberischer Zeit sichergestellt werden konnte (Gottlieb, A. 9; Bakker, Stadtarchäologie 107), kann von einer ununterbrochenen Besiedlung ausgegangen werden, ohne allerdings den zivilen oder militärischen Anteil an ihr angeben zu können. Da neben Gegenständen für den zivilen Gebrauch weiterhin solche für militärische Zwecke auftauchen, muß offen bleiben, ob der zivile oder der militärische Charakter der Siedlung überwog. Öffentliche Gebäude des 1. Jh. sind bisher nicht bekannt geworden. Da mit Fachwerkbauweise zu rechnen ist, können auch kaum Überreste in nennenswertem Umfang erwartet werden (vgl. ders.: Archäologie in Deutschland 1992, Heft 2, 43; ebd. 44 Hinweis auf einen der größten bisher bekanntgewordenen Fundkomplexe römischer Gläser aus dem letzten Viertel des 1. Jh.). Spuren eines Erdholzkastells wurden am nordöstl. Teil der Landspitze zwischen Wertach u. Lech (nahe dem Stephansgymnasium) gefunden (Radnoti 44; G. Rupprecht / B. Schulte / L. Weber: Zs. d. Histor. Vereins f. Schwaben 73 [1979] 47; R.-Alföldi 47; L. Weber: JbRGZMusMainz 28 [1981] 133 Abb. 1). – Über die Rechtsstellung der Siedlung im 1. Jh. ist nichts Sicheres bekannt. Für die weit verbreitete Annahme, Kaiser Claudius habe sie zur Hauptstadt Rätiens u. zum Sitz des Statthalters gemacht, gibt es keinen Beleg. Auch die Bemerkung des Tacitus (Germ. 41, 1) über die splendidissima provinciae Raetiae colonia, bleibt, selbst wenn mit ihr, was möglich u. sogar wahrscheinlich ist, A. gemeint ist, undeutlich. Colonia dürfte auf den röm. Ursprung der Siedlung hinweisen, ohne ihren verwaltungsrechtlichen Status angeben zu wollen (Gottlieb, A. Probleme 21f). Erst unter Hadrian werden A., möglicher-

weise 120/21 anläßlich einer Reise des Kaisers durch die Provinz, Rechte u. städtische Autonomie eines municipium Aelium Augustum verliehen (Kellner 704; Gottlieb, A. Probleme 21). Die im 2. u. 3. Jh. aufblühende Stadt wird durch die germanische Bedrohung der Provinz Raetia bereits seit der 2. H. des 3. Jh. in Mitleidenschaft gezogen. Zwar können die ersten Angriffe der Alemannen auf römisches Gebiet 213 u. 233 abgewiesen werden, doch bei einem dritten Ansturm geht 259/60 das Dekumatenland nördlich der Donau für immer verloren (Zoepfl 2; Tüchle 22). Um diese Zeit wurde die zivile u. militärische Leitung auf verschiedene Instanzen verteilt; Haupt der zivilen Verwaltung war ein praeses, an der Spitze der Heeresleitung stand ein dux (Hübener, A. 213). Die Provinzverwaltung befand sich weiterhin in A., nach der Teilung Rätiens in eine Provinz Raetia prima u. secunda unter Diokletian allerdings nur noch für letztere. Hauptstadt der Raetia prima wurde Curia (Chur). Bis zum Ende der röm. Herrschaft gehörten beide Provinzen zur Präfektur Italia mit der Hauptstadt Mailand (I. Zibermayer, Noricum, Bayern u. Österreich^2 [1956] 22). – Das Ende begann, als nach 400 die röm. Truppen von der Donaugrenze zurückgezogen wurden u. 406 Vandalen u. Alanen beim Durchzug an den Rhein die Alemannen in Bewegung brachten, von denen ein Teil das Gebiet zwischen Iller u. Lech, Alpen u. Donau besetzte (Trier 37f); A. selbst sowie das Gebiet südlich der Stadt scheinen erst nach dem Tod des Aëtius (454) endgültig unter alemannische Herrschaft gekommen zu sein (Tüchle 26). Genaue Zeitangaben sind nicht möglich.

II. Bauliche Entwicklung. Da das Stadtgebiet des röm. A. bis auf den heutigen Tag immer wieder überbaut wurde u. systematische archäologische Beobachtungen erst spät einsetzten, ist trotz zahlreicher Einzelfunde die Topographie der spätantiken Stadt weithin unbekannt (Abb. 1). Sie dürfte eine Ausdehnung von ca. 65 ha besessen haben. Bekannt sind Teile u. Verlauf der Stadtmauer im Westen u. Süden der Stadt einschließlich des Westtores (Neufunde bei L. Bakker, Ausgrabungen in Augusta Vindelicum an der ‚Langen Gasse': Das archäol. Jahr in Bayern 1988 [1989] 120/5; vgl. Brühl $202_{94/6}$); die Ostmauer dürfte in nachrömischer Zeit bei Erdrutschen des Hanges zum Lech hin zerstört worden sein; der Verlauf der Nordmauer kann nur vermutet werden. Das Straßensystem zeigt divergierende Richtungen. Im Westteil der Stadt läßt sich ein vom Westtor ausgehender, von Südwest nach Nordost verlaufender decumanus (?) ausmachen, der von einem am Fischertor beobachteten cardo (?) gekreuzt wird. Am Schnittpunkt im Bereich Frauentorstraße / Karmelitengasse könnte das Forum gelegen haben, dessen öffentliche Gebäude noch nicht gefunden worden sind. Auch andere repräsentative Bauten, Statthalterpalast, Theater u. Amphitheater sowie größere Tempelbauten, die es mit Sicherheit gegeben hat, konnten bisher nicht lokalisiert werden. Besser erforscht wurden zwei Thermenanlagen an der Georgen- u. Pettenkoferstraße. Im Ostteil der Stadt verlaufen die meisten Straßen in nordsüdlicher Richtung u. damit im spitzen Winkel auf das für den Westen der Stadt angenommene Straßensystem zu. Nach L. Ohlenroth sollen beide Ausrichtungen von Anfang an bestanden haben u. nicht auf einen Wechsel in der Orientierung der Straßenzüge hinweisen (Bakker, Topographie 41/50; ders., Röm. Stein- u. Holzgebäude an der Jesuitengasse in A.: Das archäol. Jahr in Bayern 1989 [1990] 122/9). Erst die Alemannenstürme ab 259/60 scheinen die Stadt großflächig zerstört u. beim Wiederaufbau die Nord-Süd-Ausrichtung der Baufluchten verstärkt zu haben (ders., Provinzhauptstadt 89). Wirtschaftliche Prosperität u. die Präsenz militärischer Einheiten blieben im ganzen 4. Jh. erhalten, so daß es zu keiner Verkleinerung des bewohnten Stadtgebietes gekommen ist (Trier 106). Christliche Akzente in der baulichen Gestaltung, wie sie in anderen Städten wenigstens in Ansätzen beobachtet werden konnten (vgl. zB. C. Jäggi, Aspekte der städtebaulichen Entwicklung Aquileias in frühchristl. Zeit: JbAC 33 [1990] 158/96), lassen sich in A. derzeit nicht feststellen. Kirchliche Gebäude aus spätrömischer Zeit konnten bisher nicht sicher nachgewiesen werden (vgl. u. Sp. 705/14). Erst in merowingischer Zeit verlagert sich die Besiedlung in den südl. Teil der röm. Bebauung, die dann zum Kern der mittelalterl. Bischofsstadt wird. Eine Siedlungskontinuität vom 4. bis zum 6. Jh. läßt sich daher archäologisch bisher nicht sicher nachweisen (Bakker, Provinzhauptstadt 90; Trier 124).

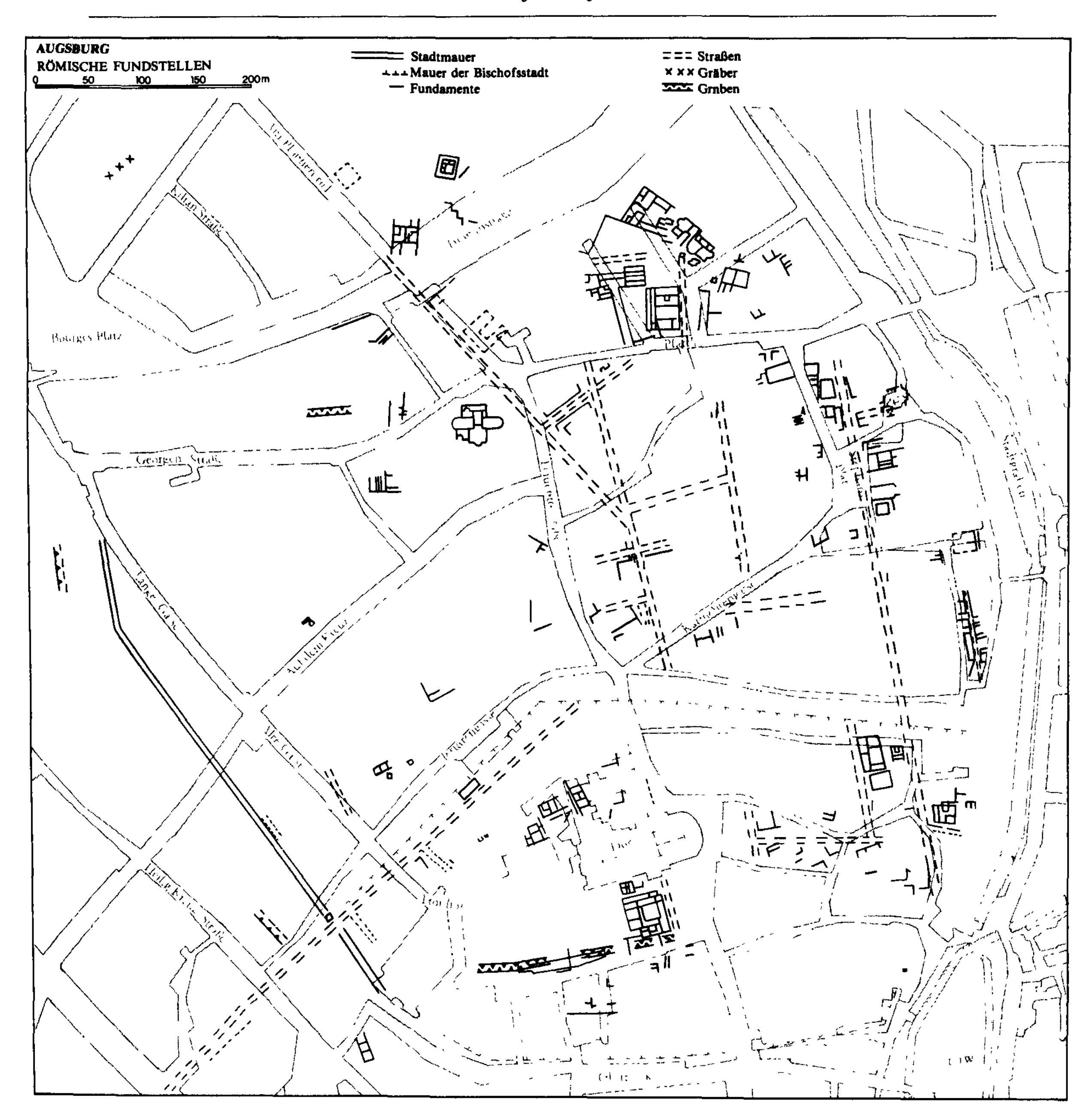


Abb. 1. Stadtplan von Augsburg. Nach L. Weber: JbRGZMusMainz 28 (1981) 134 Abb. 1.

III. Religiöses Leben. a. Pagan. Der Götterhimmel Rätiens umfaßt annähernd 50 Gottheiten, die durch Kultanlagen, Tempelinschriften, Statuetten, Amulette u. vor allem Weihesteine bezeugt sind. In A. selbst konnten bisher nur zwei sakralartige Anlagen nachgewiesen werden: ein 13 m breiter u. 16,5 m tiefer Vorhallentempel, der dem Jupiter geweiht gewesen sein soll (Hübener, A. 174) sowie ein in der Nähe liegender tempelähnlicher Bau. Beide Gebäude lagen im Osten der röm. Stadt nahe dem Hochufer des Lech (Dietz / Weber 213). Darüber hinaus sind sieben Inschriften erhalten, die auf

Tempelgebäude hinweisen; der ursprüngliche Standort ist in keinem Fall mehr bekannt (Hübener, A. 172). Weitere Hinweise auf Tempel u. Weihestätten in der Umgebung von A.: In Gersthofen fand man bei der Erweiterung der Kirche Spuren eines Merkurtempels; auf dem Kobel bei Westheim haben Tonreliefs von *Isis, Osiris u. *Anubis auf einen Isistempel schließen lassen (auch sonst sind die ägypt. Gottheiten für A. mehrfach bezeugt: ebd. 179; L. Bakker, Figürliche Bronzen aus der Provinzhauptstadt Augusta Vindelicum: Das archäol. Jahr in Bayern 1991 [1992] 124/8 [*Horos-Harpokrates]); ebenfalls außerhalb der röm. Stadt wird bei St. Ulrich der Tempel der Göttin Cisa vermutet, bei dem es sich allerdings auch um den von den eingewanderten Alemannen benutzten Platz eines Ziu-Hains handeln kann; schließlich wurden auf der Rote-Gehren-Wiese bei Horgauergreuth u. a. Bronzereste gefunden, die wahrscheinlich zum Kultbild einer hier verehrten Quellgottheit gehören (Hübener, A. 176; anders L. Bakker, Die Verehrung Merkurs in Augusta Vindelicum: Römer in Schwaben 112/5). Die Verehrung Jupiters ist durch mehrere aufgefundene Weihesteine gut bezeugt (ders., Tempel u. Weihedenkmäler in Augusta Vindelicum: ebd. 107; ders., Götterstatuetten aus Tempeln u. Hausheiligtümern: ebd. 110/2; ders., Stadtarchäologie 98). Daß bisher (mit Ausnahme einer fragmentiert erhaltenen Bronzestatuette des keltischen Gottes Sucellus [ders., Bronzen aO.] sowie eines Weihesteins für ‚Apollo Grannus' u. seine Kultgenossin, die ‚keltische Quell- u. Heilgötting Sirona' [ders., Apollo Grannus u. Weintransport. Zwei neue Steindenkmäler aus Augusta Vindelicum: Das archäol. Jahr in Bayern 1990 (1991) 107f Abb. 76]) kaum Zeugnisse für die Verehrung der Epona sowie anderer einheimischer Gottheiten nachgewiesen werden konnten, kann an den lükkenhaften Funden im Augsburger Stadtgebiet liegen (Hübener, A. 176f; G. Gottlieb, Religion u. Kultwesen: ders. / Baer 76); im galloröm. Tempelbezirk von Cambodunum-Kempten wurde immerhin ein Weihealtar für die keltische Pferdegöttin entdeckt (G. Weber, Der galloröm. Tempelbezirk: Römer in Schwaben 228f); weitere Hinweise auf Weihungen an Götter, Kaiser, Gestalten aus der griech.-röm. Sagenwelt bei Hübener, A. 179f u. Bakker, Bronzen aO. Außerdem gibt es Funde, die als Frg. von Kultbildern gelten können, unter denen der Pferdekopf aus der Wertach der bekannteste ist (ders., Reste monumentaler Kaiserstatuen u. der Pferdekopf aus der Wertach: Römer in Schwaben 104f).

b. Jüdisch. Sichere Nachrichten über Juden in Bayern gibt es erst aus dem 10. Jh. (S. Schwarz, Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten [1963] 20/2). Ein 1960 bei einer Grabung im Bereich der Galluskapelle gefundenes Frg. einer Tonlampe mit der Abbildung einer Menorah (vgl. Bakker, Frühchristl. Lampen aus Epfach u. A.: Römer in Schwaben 295 Abb. 241, 2), vermutlich aus der 2. H. des 4. oder dem frühen 5. Jh., könnte auf das Vorhandensein von Juden in A. bereits in spätantiker Zeit hinweisen, wenn auch eine leichtgewichtige Tonlampe aus vielerlei Gründen u. zu unbestimmter Zeit nach A. gekommen sein kann. Andererseits ist bemerkenswert, daß ungefähr 100 m vom Ausgrabungsgelände entfernt ein ‚auf Stadtplänen seit 1563 belegter Straßenzug' verlief, der den Namen ‚Judenbronnen' trug (ausführlich zum ganzen Fragenkomplex Korol 51/5 u. Taf. 6 a/c mit Hinweis auf weitere zT. unsichere Quellen des 9./13. Jh.).

B. Spätantik-christlich. I. Afra-Verehrung. Wann das Christentum in A. Fuß fassen konnte, läßt sich nur vermuten. Die erste Nachricht betrifft das Martyrium der hl. Afra, die wohl 303/04 in der diokletianischen Verfolgung hingerichtet u. seither kontinuierlich verehrt worden ist (Zoepfl 3f). Venantius Fortunatus, der um 565 von Ravenna aus über Oberitalien nach Tours zum hl. Martin gewallfahrtet war, hat etwa 10 Jahre später die Reise literarisch bearbeitet u. seinen Weg in umgekehrter Richtung beschrieben. Über Afra berichtet er: Si tibi barbaricos conceditur ire per amnes, ut placide Rhenum transcendere possis et Histrum, pergis ad Augustam, qua Virdo et Licca (Wertach u. Lech) fluentant. illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae (vit. Mart. 4, 640/3 [MG AA 4, 368]). Mit diesem Hinweis bezeugt Venantius, daß die Verehrung der hl. Afra nach dem Ende der röm. Herrschaft nicht untergegangen ist u. weiterlebte, als A. in dem unruhigen Gebiet zwischen Alemannen u. Bayern lag, die zu Beginn des 6. Jh. ihren Einfluß wohl schon bis zum Lech hatten ausdehnen können (Lit.: Korol 69_{84}). Über Afra selbst berichtet Venantius eben-

sowenig weitere Einzelheiten wie das Martyrologium Hieronymianum, das in allen drei Rezensionen seiner ältesten Fassung am 5./7. VIII. lediglich das Gedächtnis der Passio der hl. Afra in A. bezeugt, wobei der Codex Bernensis noch hinzufügt: in provincia Raetia. Da nicht davon auszugehen ist, daß dieser Zusatz erst dem aus dem 8. Jh. stammenden Codex Bernensis angehört, darf angenommen werden, daß er bereits in der verlorenen Urfassung um die Mitte des 5. Jh. enthalten gewesen ist. Die Afra-Verehrung ist damit bereits mehr als hundert Jahre vor Venantius bezeugt. Afra dürfte in das Martyrologium Hieronymianum gekommen sein über die Zugehörigkeit A. zur Präfektur Italia mit der Hauptstadt Mailand, aus deren Heiligenkalender die nach Rom größte Zahl von Namen stammt, die in das Martyrologium Hieronymianum aufgenommen worden sind (vgl. zu allem A. Bigelmair, Die hl. Afra: Götz v. Pölnitz [Hrsg.], Lebensbilder aus dem Bayer. Schwaben 1 [1952] 1/5). – Ausführlichere Nachrichten über Afra aus der (älteren u. jüngeren) Passio u. der Conversio stammen aus dem 7. bzw. 8. Jh. u. tragen bereits legendarischen Charakter (Prinz 211/5; Berschin 217/24; ders., Am Grab der hl. Afra. Alter, Bedeutung u. Wahrheit der Passio S. Afrae: Jb. d. Vereins f. Augsb. Bistumsgesch. 16 [1982] 108/21). Beiden zufolge war Afra von ihrer Mutter in den Dienst der Venus eingeweiht u. dazu verleitet worden, zu Ehren der Göttin als Dirne ihr Haus lüsternen Männern zu öffnen. Durch den Bischof Narcissus, der mit seinem Diakon Felix ahnungslos in ihrem Haus einkehrte, wurde Afra bekehrt. Nach der Taufe Afras u. ihrer Angehörigen blieb Narcissus noch neun Monate in A. Bevor er weiterzog, weihte er den Onkel Afras, Zosimus (oder Dionysius), als seinen Nachfolger zum Bischof. Die jüngere Passio berichtet noch, wie Afra vor Gericht gestellt u. zum Feuertod verurteilt wurde. Auf einer Lechinsel wurde sie von Rauchschwaden erstickt, ihr Leib jedoch blieb unversehrt u. wurde von ihrer Mutter am zweiten Meilenstein vor der Stadt bestattet. Als die Mutter u. Mägde sich weigerten, den Glauben zu verleugnen, wurden sie in Afras Grabkammer eingeschlossen u. ebenfalls zu Tode gebracht (F. Zoepfl: G. Schwaiger [Hrsg.], Bavaria Sancta 1 [1970] 51/8). – Trotz legendarischer Ausschmückungen u. historischer Ungereimtheiten können historische Nachrichten in den Passiones u. der Conversio stecken. Das Dirnenmotiv entstammt wahrscheinlich dem Martyrologium Hieronymianum, das in der Version des Codex Bernensis auf Afra eine Martyrin Venerea aus Antiochien folgen läßt (vgl. H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1210). Indem Venerea als Standesbezeichnung Afra angehängt wird, wird diese mit dem Venusdienst assoziiert u. zur Dirne (vgl. Bigelmair aO. 22/4). Nicht unmöglich erscheint auch der Feuertod auf einer Lechinsel. Beachtung verdient insbesondere die Beisetzung des Leichnams am ‚2. Meilenstein vor der Stadt'. Der Verfasser der Afralegende scheint von einer Grabstelle in Verbindung mit einem röm. Meilenstein gewußt zu haben. Die archäologischen Befunde stützen die Angabe, wenn man die Entfernung von dem röm. Gräberfeld unter der heutigen St. Ulrich- u. Afra-Kirche nicht bis zum Mittelpunkt des antiken A., sondern bis zu dem heutigen Stadtteil Oberhausen mißt, wo das Gelände des röm. Lagers vermutet werden darf. Daß diese Messung korrekt ist, legt ein Meilenstein am Ende der Via Claudia im Lager Submuntorio (W. Czysz: H. Frei / P. Fried / F. Schaffer [Hrsg.], Histor. Atlas von Bayer.-Schwaben[2] 3. Lief. [1989] Karte III, 6c) nahe, dessen Entfernungsangabe sich ebenfalls auf das Lager Oberhausen bezieht (H. Rosenfeld, Alamannischer Ziu-Kult u. SS. Ulrich- u. Afra-Verehrung in A.: ArchKultGesch 37 [1955] 322). Die Bestattung Afras innerhalb eines antiken Gräberfeldes kurz vor der Stadt an der Straße nach Süden entspricht durchaus den zeitgenössischen Gepflogenheiten.

II. Bischofslisten. Über die kontinuierlich bezeugte Afra-Verehrung hinaus gibt es nur wenige Nachrichten für die frühchristl. Zeit der Augsburger Kirche. Die ältesten Bischofslisten gehen auf eine um 1060 entstandene Hs. u. die Vita des hl. Magnus v. Füssen zurück, die aufgrund einer älteren Vorlage um 880 von dem Mönch Ermenrich aus Ellwangen bearbeitet worden ist (MG Script. 13, 334f; ASS Sept. 2, 735/81; Klebel 147). Die ältesten Bischofsnamen lauten: Zosimus bzw. Dionysius, Perwelf, Tagobest, Manno, Wicho, Pricho, Zeizzo u. Marchmann (ebd. 147. 151); hinzu kommt im 8. Jh. der aus einer anderen umstrittenen Quelle bekannte Bischof Wikterp (MG Script. 14, 556/9; vgl. Trier 123; G. Kreuzer, A. in frän-

kischer u. ottonischer Zeit [ca. 550/1024]: Gottlieb / Baer 117). Frühchristlichen Ursprungs könnte allein Zosimus bzw. der aus der Afralegende bekannte Onkel der Martyrin Dionysius sein, der von Narcissus zum Bischof, nach der älteren Conversio zum Presbyter geweiht worden sein soll (Zoepfl 7_3). Ob Zosimus eine legendarische Erfindung ist oder ob der in die Legende eingefügte Afra-Onkel die Erinnerung an einen frühchristl. Bischof wachgehalten hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Ein eindeutiges zeitgenössisches Zeugnis für einen Bischof in spätröm. Zeit, wie es für Chur durchaus vorhanden ist (vgl. u. Sp. 704), fehlt für A. Ist Zosimus / Dionysius eine historische Gestalt, verweist er auf die Entstehung einer bischöflich verfaßten Kirche in der Provinzhauptstadt der Raetia II durch zugereiste Christen aus dem Osten des Reiches (vgl. R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns 1 [1949] 2; Klebel 172). Die unterschiedliche Benennung in den verschiedenen Hss. der Conversio kann darauf zurückgehen, daß irgendwann der unverständliche Name Zosimus möglicherweise wegen eines gewissen Gleichklangs in Dionysius, den Namen des Pariser Bischofs u. eines der fränkischen Nationalheiligen, umgewandelt worden ist. Eine solche Umwandlung bzw. Verwechslung lag jedenfalls näher als eine Latinisierung von Zosimus in Vitalis. – Die Nennung Perwelfs als zweiten fränkischen Bischofs wirft die Frage auf, ob mit einer Unterbrechung, einem Erlöschen oder einer Verlegung des Bistums in der Zeit zwischen dem Ende der Römerherrschaft u. der Konsolidierung der Verhältnisse in fränkischer Zeit zu rechnen ist. In diesem Zusammenhang muß Bischof Valentinus erwähnt werden, der in den Augsburger Bischofslisten zwar fehlt, aber trotzdem mit A. in Verbindung gebracht wird. In der Vita Severini (41 [106 Noll]) will ein Priester Lucillus (um 480) seines Abbas Valentinus gedenken, der ehemals episcopus Raetiarum gewesen sei u. als solcher um 450 gewirkt haben muß. Unsicher ist jedoch die Interpretation des episcopus Raetiarum. Meint der Ausdruck ‚Bischof beider Rätien', kann nur A. seine Bischofsstadt gewesen sein (Klebel 161), meint er nur ‚ein rätischer Bischof' (Zoepfl 8), ist vielleicht an Passau zu denken, weil ein Valentinus, der ursprünglich in Mais (bei Meran) bestattet worden war u. dessen Gebeine später nach Trient u. 764 durch den bayerischen Herzog Tassilo nach Passau zurückgebracht worden sind, dort als Bistumspatron verehrt wird u. mit dem Valentinus aus der Severinsvita identisch sein kann. Warum Valentinus ursprünglich in Mais begraben worden ist, ließe sich in beiden Fällen mit der Hunnengefahr erklären, die den Bischof veranlaßt hätte, den Bischofssitz von A. oder Passau in die geschützteren südl. Teile der Provinz zu verlegen. Mais dürfte an der Grenze der beiden Provinzen Raetia II u. Noricum gelegen haben (J. Oswald, Der hl. Bischof Valentin: Schwaiger aO. [o. Sp. 701] 2 [1971] 9/21). – Mit einer Verlegung des Bistums A. wird auch Sabiona (Säben, oberhalb der Stadt Klausen im Eisacktal) in Verbindung gebracht. Im J. 591 unterschreibt der als Gründerbischof von Brixen verehrte Ingenuin in einer Bittschrift der Bischöfe der Kirchenprovinz **Aquileia als episcopus Secundae Retiae (MG Ep. 1, 17/21). Säben, dessen Bischofssitz erst 901 nach Brixen verlegt wurde, soll als eine Art ‚Fluchtbistum' die Nachfolge des Bistums A. angetreten haben, als dieses aus dem donauländischen Flachland in die sicheren Berge verlegt werden mußte (R. Heuberger, Rätien im Altertum u. Frühmittelalter [Innsbruck 1932] 165; A. Sparber, Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Bedeutung [Brixen 1942] 72f; Klebel 160f). Da die Teilung des Bistums A. vor dem J. 451/52 erfolgt sein muß, in dem der erste Bischof von Chur, Asinio, unter ausdrücklichem Hinweis auf seine Provinz, die Raetia I, auf einer Mailänder Synode genannt wird (O. Hageneder, Die kirchliche Organisation im Zentralalpenraum vom 6. bis 10. Jh.: Frühmittelalterl. Ethnogenese im Alpenraum = Nationes 5 [1985] 202; P. Gleirscher, Säben. Von der Spätantike ins frühe MA: Schlern 60 [1986] 553), soll die Verlegung von A. nach Säben u. damit unter die kirchliche Oberhoheit von Aquileia unter Bischof Valentinus kurz nach 440 geschehen sein. Klebel 162 bringt die kirchliche Umorganisation mit dem Verlust Sirmiums an die Hunnen iJ. 441 in Verbindung. Die Fakten lassen sich allerdings auch anders interpretieren. Statt Fluchtort des nach Süden ausweichenden Bistums A. (Brühl 206) kann Säben ebensogut eine Gründung des nach Norden missionierend expandierenden Aquileia sein. Die in Säben inzwischen aus-

gegrabenen Kirchen lassen kontinuierliches kirchliches Leben seit dem 4. Jh. ebenso erkennen wie ein bis in die 2. H. des 7. Jh. benutztes Gräberfeld (vgl. V. Bierbrauer, Die german. Aufsiedlung des östl. u. mittleren Alpengebietes im 6. u. 7. Jh. aus archäol. Sicht: Frühmittelalterl. Ethnogenese aO. 36/47; F. Vonficht, Sancta ecclesia Sabionensis: Schlern 54 [1980] 444/58; V. Bierbrauer / H. Nothdurfter, Die Ausgrabungen im spätantik-frühmittelalterl. Bischofssitz Sabiona-Säben: ebd. 62 [1988] 243/300; G. v. Trauchburg, Die Theorie vom ‚Fluchtbistum' Säben: Schwaben-Tirol, Ausst.-Kat. Augsburg [1989] 40f). Zu welcher Zeit das in der 2. H. des 6. Jh. auch literarisch als Bistum bezeugte Säben Bischofssitz geworden ist, kann vielleicht durch die noch ausstehende liturgiegeschichtliche Auswertung der Ausgrabungen bestimmt werden. – Unabhängig von der Beurteilung der durch das Bistum Säben aufgeworfenen Probleme muß (falls es ein Bistum A. in spätröm. Zeit gegeben hat) mit einer Unterbrechung der bischöflichen Kontinuität in den Wirren nach dem Abzug der Römer durchaus gerechnet werden. Venantius Fortunatus, der auf seiner Reise zum hl. Martin Afra verehrt hat (o. Sp. 700), scheint von einer Gemeinde u. einem Bischof in A. nichts zu wissen. Es ist daher möglich, daß sich nur am Afragrab, verbunden mit einem kleinen Monasterium, christliche Kontinuität von der röm. Spätantike in die frühmittelalterl. Zeit gehalten hat (Trier 123f). Insgesamt gesehen muß die Stellung A. in der spätantiken Kirchenorganisation als eine noch unbefriedigend beantwortete Frage gelten (vgl. Hübener, Siedlungskontinuität 165). Etwas sicherere Nachrichten über ein Bistum A. gibt es erst im 8./9. Jh. (Kreuzer aO. [o. Sp. 702f] 115/8; Brühl 205f. 209/11). Möglich erscheint eine Neugründung des Bistums bereits unter König Dagobert I (623-29/639) (Lit.: Kreuzer aO. 120; Prinz 213f).

III. Christliche Topographie. a. St. Ulrich u. Afra. Ausgrabungen unter der Ulrich- u. Afra-Kirche haben nach Stockmeier 25 eine Kapelle aus dem 4. Jh. aufgedeckt, die ursprünglich die Form einer cella trichora besaß (vgl. u. Sp. 709f) u. mit baulichen Veränderungen in der Folgezeit weiterbestand. Diese Auskunft geht zu weit. W. Haas bestimmt aufgrund der Kryptagrabung von 1961/62 als früheste Anlage einen 15 m breiten als Kirche gedeuteten Steinbau (terminus ad quem 7. Jh.), von dem ein Teil (2, 5 m) der südl. Begrenzungsmauer gefunden wurde u. der von der jetzigen Ausrichtung der Kirche um 16° abweichend mit der Bestattungsrichtung römerzeitlicher Gräber übereinstimmt. Die Größe des Baus wird durch Gräber des 7. Jh. festgelegt, die in der ‚Kirche' angelegt wurden. Im Rahmen der Kryptagrabung konnten 22 Gräber aus einem spätröm. Gräberfeld des 4. Jh. freigelegt werden, das sich insgesamt vom nördlich der jetzigen Kirchenanlage befindlichen Pfarrhof bis weit in den südlich gelegenen Klostergarten erstreckte, wie weitere Grabungen von 1963/68 ergaben (Abb. 2). In diesem Bereich muß Afra bestattet worden sein u. der kleine Grabbau gestanden haben, den Venantius Fortunatus gesehen hat, gleich ob es sich dabei um die allererste Gedächtnisstätte oder bereits einen Um- oder Erweiterungsbau der ursprünglichen memoria gehandelt hat (vgl. Jacobsen 38). Gefunden wurde von solchen Vorgängerbauten bisher nichts; auch die Stelle des Afragrabes ist unbekannt. Nach dem merowingischen Bau entstehen in schneller Folge weitere Kirchen bzw. Anbauten (ebd. 38f): der archäologisch anscheinend nur in einer Estrichfläche u. in zwei Frg. von Flechtwerksteinen greifbare, literarisch belegte Sintpert-Bau um das J. 800, der Wiederaufbau der 955 zerstörten Kirche durch Bischof Ulrich sowie die Errichtung eines Ulrichsoratoriums unter Bischof Liutolf (993/96). Zwischen 1064 u. 1071 errichtete Embriko einen Neubau unter Einbeziehung der Ulrichsgruft. Bei den Bauarbeiten soll auch das Grab der Martyrin Afra aufgefunden worden sein, ein Sarkophag, der die Reste eines weiblichen Leichnams mit Brandspuren enthielt (P. Braun, Geschichte der Kirche u. des Stiftes der Heiligen Ulrich u. Afra in A. [1817] 7. 68; Zoepfl 4; Nuber 245f). Da der Fund zu gut mit der Afralegende übereinstimmt, schon vor 1064 Afrareliquien verbreitet waren u. der sog. Afra-Sarkophag (Beschreibung bei Nuber 245f) leer ist u. keine Überreste mehr erhalten sind, wird man die Nachricht auf sich beruhen lassen müssen. Die beiden unterschiedlich breiten Schiffe des Embriko-Baus wurden nach einem Brand durch eine Pfeilerarkade verbunden u. 1187 nunmehr als St. Ulrich- u. Afra-

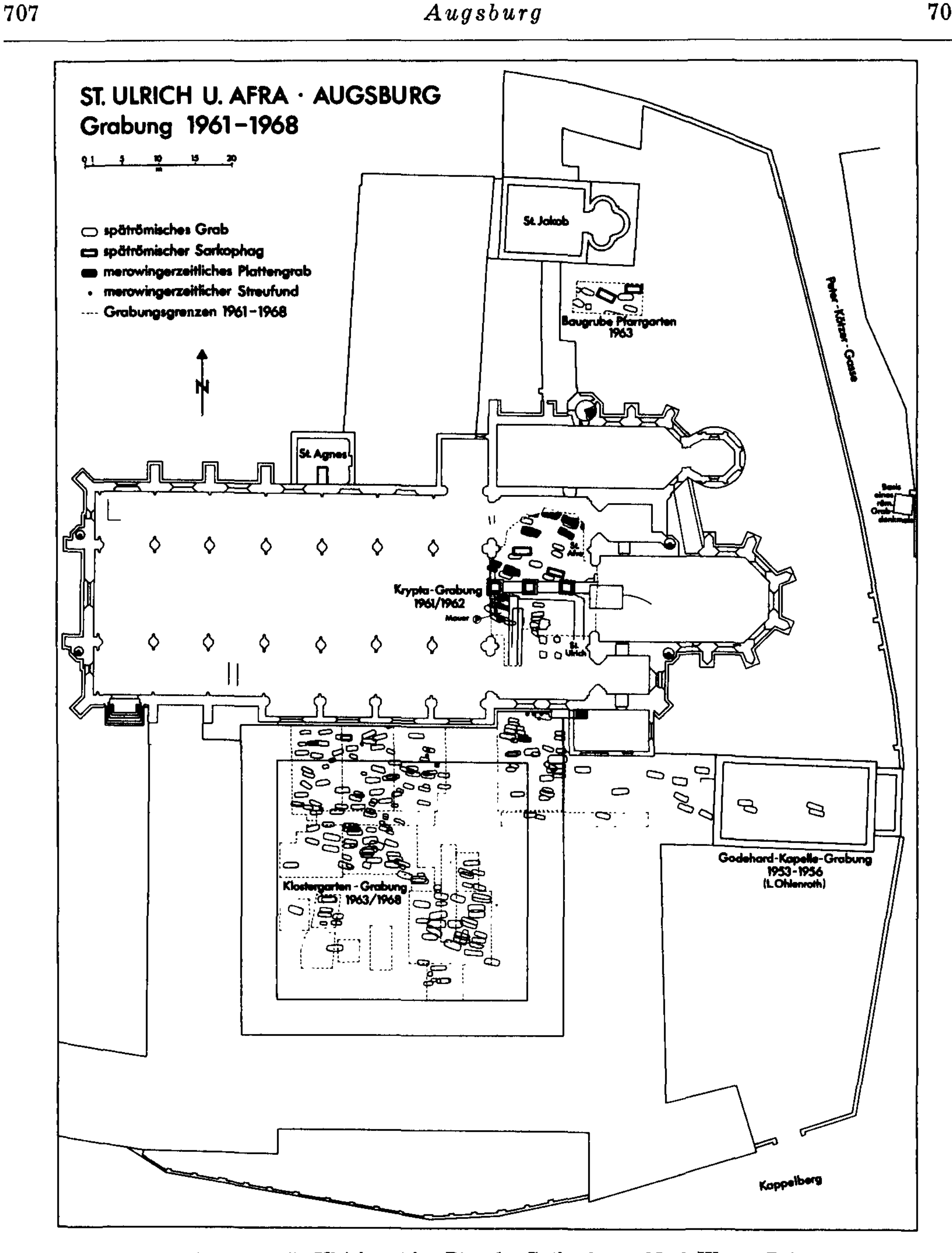


Abb. 2. Augsburg, St. Ulrich u. Afra. Plan des Gräberfeldes. Nach Werner Beilage 2.

Kirche eingeweiht. Im J. 1467 wurde die heutige spätgotische Kirche errichtet (Haas 89). – Auch wenn der erste über dem Grab errichtete Bau einer Afra-memoria noch nicht wiederentdeckt worden ist (ob sich Reste im noch nicht ergrabenen Gebiet unter dem nördl. Turm der heutigen Kirche befinden [vgl. Werner 217; Sage 104], bleibt eine Vermutung), so haben die Grabungen doch die Kontinuität der Afra-Verehrung an dieser Stelle bestätigt. Sie wird unterstrichen durch die zwölf merowingischen Grä-

ber in dem spätestens im 7. Jh. errichteteten Steingebäude (weitere wurden wohl durch den Bau des Embriko zerstört, andere im weiteren Umkreis gefunden: Bakker, Stadtarchäologie 104; ders.: Zs. d. Histor. Vereins f. Schwaben 77 [1983] 43. 52), die als retrosanctos-Begräbnisse gelten können. Bei den Bestatteten handelt es sich ausnahmslos um vornehme Personen, Adlige u. Geistliche höherer Ordnung, die zT. aus entfernten Gegenden (Burgund bzw. Südfrankreich) stammten (vgl. Werner 217/21; Korol 70_{87}). Einen Hinweis auf die Afra-Verehrung enthalten ebenfalls Afra-Patrozinien in der Umgebung A., die zumeist an den alten Römerstraßen lagen, was auf ihr hohes Alter hinweist. Daß sie sich nicht gehalten haben u. durch andere ersetzt wurden, hängt möglicherweise mit den Nachwirkungen der Berufsangabe der Afra zusammen. Auch in A. selbst überdeckt ja die Verehrung Ulrichs, des ersten formell kirchlich kanonisierten Heiligen, den Afrakult (W. Pötzl, Augusta Sacra: Jb. d. Vereins f. Augsb. Bistumsgesch. 9 [1975] 19/75). – Die archäologischen Hinweise auf eine Bestattung u. Verehrung Afras im Bereich des weitgehend christlich genutzten Zömeteriums von St. Ulrich u. Afra sind durch zwei Bemerkungen abzurunden. Zum einen ist darauf hinzuweisen, daß die ebenfalls auf dem spätantiken Gräberfeld liegende Godehard-Kapelle (Abb. 2), der ein bis ins 6. Jh. zurückreichendes Marienheiligtum vorausgehen soll, nicht mit Afra in Verbindung gebracht werden kann. Diesbezügliche Vermutungen von L. Ohlenroth (BayerVorgeschichtsbl 22 [1957] 194/6 Abb. 49f; vgl. Groos 54/60. 72) hängen wohl damit zusammen, daß bei seinen Grabungen 1953/56 die Funde unter St. Ulrich u. Afra noch nicht bekannt waren (Haas 89_{143}; Jacobsen 35). Zum anderen dürfte auch der zur St. Jakob-Kapelle gehörende nachantike Trikonchos unter dem Pfarrhof (ebd. 35f; Abb. 2) nicht die Stelle der ursprünglichen Afra-memoria markieren, selbst wenn hier ein Sarkophag mit figürlich verziertem Dekkel aus dem 3. Jh. gefunden wurde (vgl. Gottlieb / Baer Abb. 21), auf den ein gemauertes Grab ausgerichtet u. halb darüber gebaut war, das noch aus spätröm. Zeit stammt (vgl. Bakker, Friedhof 294; ders., Stadtarchäologie 104; Sage 105). Vielleicht erhob sich in spätröm. Zeit über Sarkophag u. gemauertem Grab eine einfache memoria, an die der vorromanische Trikonchos anschließen konnte. Dann könnte es sich um eine weitere herausgehobene Stelle auf dem weitläufigen Friedhofsgelände gehandelt haben. Sage erwägt die Möglichkeit der Verehrung weiterer in der mittelalterl. Afralegende erwähnter Märtyrer, deren Namen sich sonst jedoch nicht erhalten haben (ebd.; ebenso Prinz 212). Die Auswertung der 1982/84 durchgeführten Grabung ist noch nicht abgeschlossen (Bakker, Friedhof 292).

b. Dom u. St. Johanniskirche. Die Suche nach der Augsburger Gemeinde- u. Bischofskirche hat sich lange Zeit auf die südlich des Doms gelegene u. erst am Anfang des 19. Jh. abgerissene St. Johanniskirche gerichtet. Hier wurde bei Grabungen ein Peristylhaus aus der mittleren Kaiserzeit entdeckt (W. Schleiermacher, Augusta Vindelicum: Germania Romana 1 = Gymn Beih. 1 [1960] 87). Aus dem später zugeschütteten viereckigen Brunnen des Hauses soll dann im 4. Jh. die erste Taufstätte der Augsburger Christen geworden sein. Da ein Baptisterium einer Bischofs-, zumindest einer Gemeindekirche zugeordnet werden kann, ließ sich auf ein entsprechendes Gebäude in der Nähe des heutigen Doms schließen. Nach J. v. Elbe, Die Römer in Deutschland (1984) 49 soll noch vor 536 eine kleine geostete Kirche von ungefähr 7 mal 14 m mit Altar u. zugehörigem Reliquiengrab (vor der Westwand) u. halbrunder ‚Priesterbank' (in der Mitte des Rechtecksaals) erbaut worden sein, über der dann im 10. Jh. Bischof Ulrich die Johannes d. T. geweihte dreischiffige Taufkirche errichtete (s. dazu schon V. Milojčić, Zur Frage der Zeitstellung des Oratoriums von Mühlthal an der Isar u. des Christentums in Bayern zwischen 500 u. 700 nC.: BayerVorgeschichtsbl 28 [1963] 22/4 Abb. 3; L. Ohlenroth, Frühchristl. Taufanlage in A.: ForschFortschr 6 [1930] 169; Zweifel an einer Identifikation des dreischiffigen Baus als Johanniskirche bei Jacobsen 36). Die Frühdatierung der Taufanlage läßt sich jedoch nicht halten. Der von Ohlenroth 1929 ergrabene Brunnen befand sich vor dem kleineren ‚Kirchengebäude', aber innerhalb der sog. Johanniskirche (vgl. Ohlenroth aO. 169f u. den Fundbericht: Germania 14 [1930] 82/112. 231; Hübener, A. 220/2; F. Oswald / L. Schaefer / H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten [1966] 30). Es handelt sich um einen 14 m tiefen, viereckigen Schacht,

an dessen Öffnung Ohlenroth mehrere Überbauungen entfernt hat. Auf dem Grund des Brunnens wurde eine Scherbe gefunden, die zu einem Gefäß gehört, das in die Zeit von frühestens Mitte des 6. bis spätestens Beginn des 9. Jh. datiert werden muß (W. Hübener, Zur Zeitstellung des frühchristl. Taufbrunnens bei St. Johannis in A.: Germania 34 [1956] 158/60; ders., A. 220f). Als die Scherbe in den Grundschlamm des Schachtes geriet, muß der Brunnen noch offen gewesen sein; er scheidet damit als frühchristliche Taufanlage aus. Besser erklärt sich der archäologische Befund, wenn man annimmt, daß man beim Bau der Johanniskirche den Brunnen verschütten ließ u. als Abfluß für das von Ohlenroth am oberen Rand gefundene Taufbecken benützt hat (Klebel 159f). – Nachdem die Taufanlage ausfällt, bleibt der kleine Vorgängerbau der Johanniskirche als mögliches frühes Zeugnis für einen christl. Kultbau innerhalb des spätantiken Stadtgebietes. Die Datierung schwankt. Von Elbe hatte ihn vor 536 angesetzt (s. o.), Ohlenroth (Germania 14 [1930] 231) verlegt ihn ins 5./6. Jh., nach Klebel 160 gehört er der Zeit um 400 an, nach Milojčić aO. 128 dem 6./7. Jh. (vgl. ders., Zu Form u. Zeitstellung des Oratoriums in Mühlthal, Ldkr. Wolfratshausen, Oberbayern: JbRGZMusMainz 15 [1968 (1971)] 210/2 Abb. 7). Schwerwiegende Bedenken gegen eine Datierung in spätröm. oder frühmittelalterl. Zeit äußern H. Dannheimer (Zum archäologischen Nachweis merowingerzeitlichen Christentums in Bayern: BayerVorgeschichtsbl 29 [1964] 182/7) u. Hübener (Siedlungskontinuität 173), wobei nach Sage 106 vor jeder weiteren Diskussion eine ‚Veröffentlichung aller Grabungsunterlagen notwendig' u. die ‚Zweckbestimmung als christlicher Kultraum' erst noch zu beweisen wäre. – Daß dieser bescheidene Bau die Augsburger Bischofskirche gewesen ist, ist jedenfalls nicht anzunehmen. Diese wird wohl eher unter dem heutigen Dom gelegen haben, wie Grabungen 1979/80 in der Westkrypta des Domes nahelegen (vgl. W. Sage, Die Ausgrabungen in der Krypta des Augsburger Domes: Jb. d. Vereins f. Augsb. Bistumsgesch. 15 [1981] 115/39; ders., Die Ausgrabungen in der Krypta des Augsburger Domes 1979/80: Kunstchronik 34 [1981] 177/89; Hübener, Siedlungskontinuität 169f; Jacobsen 33f). Dabei kamen nicht nur Flechtbandornamente, Stuckteile u. Fußbodenwerk zum Vorschein, die auf einen vorromanischen Dom (erbaut möglicherweise unter Bischof Sintpert [um 778?/807?]) hinweisen, sondern auch heizbare Räume aus dem 3. Jh., die bis in die 2. H. des 4. Jh. benutzt worden sind. Anschließend wurden die Baufluchten geändert in die noch vom heutigen Dom beibehaltene Richtung u. das ganze Areal großflächiger überbaut. Ein bisher gefundener nordsüdl. Mauerzug u. einige westöstl., d. h. in der heutigen Domachse verlaufende Fundamentsockel eröffnen die Möglichkeit, eine Bischofskirche am Ausgang der röm. Zeit anzunehmen, ohne daß die Umrisse nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse auch nur annähernd angegeben werden könnten (Sage 108f; ders., Der Augsburger Dom: Gottlieb / Baer 290f). Insgesamt muß sich die Annahme einer Bischofskirche bisher noch mehr auf die Änderung der Baufluchten u. die Baukontinuität an dieser Stelle als auf handfeste Funde stützen (Trier 106/8; Jacobsen 34). Sage 109 macht noch auf ein röm. Kaltwasserbecken unter der Westapsis des Domes aufmerksam, das die Piscina des zugehörigen Baptisteriums gewesen sein soll. Bei der Vergrößerung des mittelalterl. Domes wäre diese Taufanlage dann an die Südseite in den Bereich der Johanniskirche verlegt worden.

c. *St. Stephan u. Galluskapelle.* Weithin unbefriedigend ist die Erforschung des dritten frühchristlich relevanten Bereichs um die Kirche St. Stephan u. die St. Gallus-Kapelle. Hier stehen sensationell anmutende Interpretationen u. nachprüfbar dokumentierte Forschungsberichte zZt. noch in einem krassen Mißverhältnis zueinander. Die einzige zusammenfassende Publikation von M. R.-Alföldi, die aber auch nicht mehr als eine ‚momentane Skizze' (ebd. 47) sein will u. entsprechend auf Fußnoten u. Belege verzichtet, sieht in den auf diesem Areal im Nordosten der Stadt noch innerhalb der spätröm. Bebauung aufgedeckten Mauern eine Doppelkirchenanlage, die durch Münzfunde in das Ende des 4. u. den Anfang des 5. Jh. datiert wird. Ihre Funktion wird wie von A. Radnoti, Doppelkirche im spätröm. Stadtgebiet: Atti del VI Congr. Intern. di Arch. Crist. = StudAntCrist 26 (Città del Vat. 1965) 177 als Bischofs- u. Diakoniekirche (mit dem Patrozinium des Stephanus, des Protomartyrers u. Armenpflegers aus Act. 6,

1/7) bestimmt. Daß die Kirchenanlage am Rande der Stadt u. in der Nähe der Stadtmauer, aber immerhin in einem Areal mit aufwendiger Bebauung liegt (vgl. L. Bakker, Röm. Mosaikreste im Klostergarten von St. Stephan in A.: Das archäol. Jahr in Bayern 1987 [1988] 122), soll der Situation der christl. Gemeinde entsprechen, die zu dieser frühen Zeit noch keinen zentraler gelegenen Bauplatz erwerben konnte. Ein möglicherweise der Bischofskirche zugehöriges Baptisterium ist bisher wegen der eingeschränkten Ausdehnung der Grabung noch nicht gefunden worden. Als die Bischofskirche später an den heutigen Standort verlegt wird, nimmt sie das Marienpatrozinium mit; das Stephanuspatrozinium bleibt an der alten Stelle erhalten (so R.-Alföldi 50/6; s. aber Jacobsen 37f). – Vielleicht noch überraschender als die Doppelkirchenanlage mutet die Nachricht über etwa 10 m^2 Fresken mit fortlaufenden Evangelienillustrationen an, die ebenfalls aus der Wende 4./5. Jh. stammen sollen (vgl. P. Stockmeier, Die spätantike Kirchen-Organisation des Alpen-Donauraumes im Licht der literarischen u. archäologischen Zeugnisse: Deutingers Beiträge 23, 1 = JbAltbayerKirchengesch 1963, 62 mit Hinweis auf den unveröffentl. Vortrag von A. Radnoti auf dem 6. Intern. Kongreß für Christl. Archäologie in Ravenna 1962; Resümee Radnoti, Doppelkirche aO. 177). R.-Alföldi (57 Abb. 16 a) bietet einen Rekonstruktionsversuch der von ihr auf 12 m^2 geschätzten Bildfläche. Vergleicht man die noch erkennbaren Details der von einer Mauerflucht herabgestürzten u. zerstückelten Fresken mit zeitgleichen biblischen Zyklen, könnte eine Blindenheilung, der Hauptmann von Kapharnaum, Gichtbrüchigenheilung oder die Hochzeit von Kana dargestellt gewesen sein (ebd. 60f). Solange eine ausführliche Dokumentation der bisherigen Grabungen noch aussteht u. weitere Forschungen an Ort u. Stelle fehlen, fällt eine kritische Beurteilung der bisherigen Ergebnisse u. Interpretationen schwer (vgl. Sage 109f. 112_{42}; Brühl 207f).

d. St. Moritz. Unter dem südl. Seitenschiff der gotischen Kirche St. Moritz wurde 1949 von Ohlenroth neben verschiedenen Mauerzügen ein Ostabschluß eines Vorgängers des romanischen Kirchenbaus gefunden, dessen Breite von Jacobsen 37 mit ca. 4, 5 m (statt bisher 14, 5 m) angegeben wird. Eine Datierung in die Zeit vor das J. 537 wird vom Ausgräber mit der als römisch anzusprechenden Mauertechnik u. den Resten einer vor der gestelzten Apsis umlaufenden ‚Priesterbank' begründet (L. Ohlenroth: BayerVorgeschichtsbl 21 [1956] 274 Abb. 66; vgl. Groos 24. 34; dagegen Sage 112_{33}). Der archäologische Befund dieses schon außerhalb des röm. Stadtgebietes liegenden Gebäudes (Groos 36f nr. 5) spricht aber anscheinend eher für eine ‚Datierung als Gründungsbau von 1020' (so Jacobsen 36f).

IV. Inschriften u. Kleinfunde. Die bisher einzige Inschrift, die eine christl. Gemeinde in A. am Anfang des 5. Jh. bezeugen könnte, wurde im Bereich der Johanniskirche gefunden. Die nur in zwei Frg. erhaltene Grabinschrift ist ‚bislang noch nicht eindeutig u. schlüssig ausgewertet worden'. Neben Pannoniciani sind wohl Angrivari erwähnt; außerdem dürften die Buchstaben HO zu Honoriani ergänzt werden, denn Militäreinheiten mit dem Beinamen des Honorius sind im Westen des röm. Reiches ab 395 bezeugt. Militärpräsenz um die Wende vom 4. zum 5. Jh. bestätigt die Notitia Dignitatum (zu allem L. Bakker, Ein Grabstein von St. Johannis am Dom in A.: Römer in Schwaben 296). – Auch christlich geprägte Kleinkunstfunde, die aus der Stadt A. u. deren Umgebung stammen, sind spärlich u. entstammen ausnahmslos erst der Zeit ab dem 5./6. bzw. 7. Jh. Aus der vollständigen Zusammenstellung von D. Korol (55/73) seien nur die mit einiger Sicherheit in diese Gegend lokalisierbaren, sicher christl. Stücke genannt (vgl. dazu Abb. 3): 1) Ein Silberlöffel aus der 2. H. des 5. oder dem 1. Drittel des 6. Jh. im Britischen Museum (London) soll in der Nähe A. gefunden worden sein; er zeigt auf beiden Seiten des Diskus ein Kreuz. Ein zweiter Löffel aus einem Frauengrab in A.-Lechhausen trägt ein auf dem Diskus eingraviertes Monogramm (Corneliae?). Die immer wieder beschworene liturgische Funktion solcher Löffel ist nicht zwingend. Es handelt sich eher um Geschenkartikel u. Statussymbole wohlhabender Personen, die Christen gewesen sein können. 2) Zwei Gürtelschnallen mit Reliquiendöschen stammen aus den merowingischen Gräbern unter St. Ulrich u. Afra (o. Sp. 708f). Während die eine Gürtelschnalle aus einer Walrippe gefertigt (dazu G. Ziegelmayer, Materialanalyse der Jonasschnalle

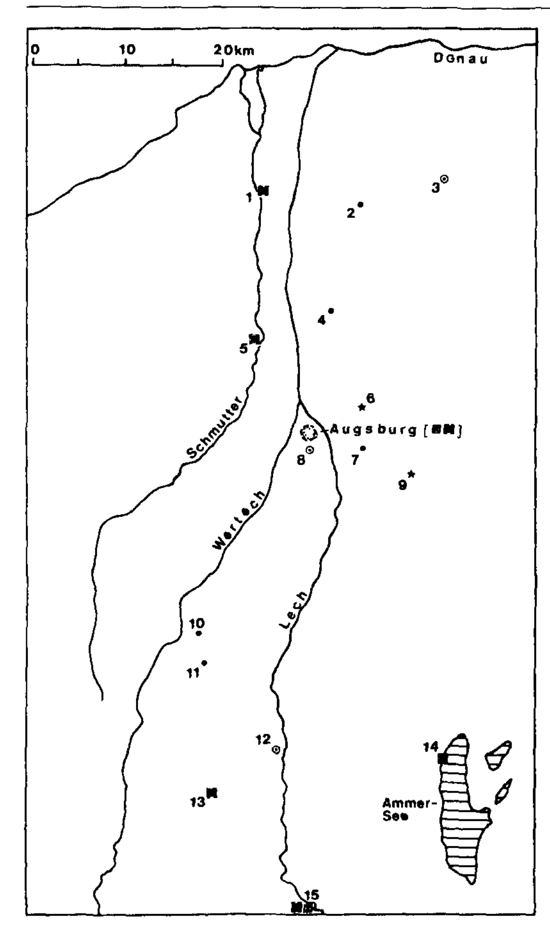


Abb. 3. Fundplätze der ‚christlichen' Kleinkunstgegenstände des 4.–7. Jh. im Augsburger Raum. Nach Korol 69 Abb. 11.

⊠ Einzelfund des 4./5. Jh.
· Einzelfund des 6./7. Jh.
⊙ Mehrere Funde des 6./7. Jh.
▣ In der Deutung oder Datierung ins 6./7. Jh. unsichere Fundstücke
★ Spätantike Töpfereien

1: Nordendorf
2: Oberbaar
3: Walda
4: Rehling
5: Gablingen
6: Stätzling
7: Friedberg
8: Gräberfeld von St. Ulrich u. Afra
9: Rohrbach
10: Schwabmünchen
11: Langerringen
12: Landsberg-Spötting
13: Honsolgen
14: Unterschondorf
15: Lorenzberg bei Epfach

aus St. Ulrich u. Afra in A.: KölnJbVorFrühgesch 23 [1990] 301/7) u. mit der seltenen Darstellung der Jonasausspeiung vor der Stadtabbreviatur von Ninive versehen wurde, ist die andere aus Messing gegossen u. mit Kreuz, Schlange u. zwei Greifen geschmückt. 3) Ein Mädchengrab in Friedberg bei A. aus der 2. H. des 7. Jh. enthielt ein frühbyz. Pektoralkreuz aus Silberblech. 4) Fünf verschieden gestaltete Goldblattkreuze wurden in Reihengräbern des 7. Jh. in der Umgebung A. gefunden. 5) Bei Thierhaupten-Oberbaar im Landkreis A. wurde in einem Grab des 7. Jh. eine Bronzekanne mit einer auf Ps. 26, 6 zurückgehenden Inschrift entdeckt. 6) Eine mit einem Kreuz verzierte u. einen Behälter für Eulogien bergende Messingriemenzunge stammt aus einem wohl noch in das Ende des 7. Jh. datierbaren Grab eines ‚Grundherren' in Walda; sie wurde zusammen mit einem der erwähnten Goldblattkreuze gefunden. (Korol 61/7 führt noch weitere Stücke an, bei denen aber entweder der christl. Charakter oder die Fundortangabe oder die Datierung in spätröm. / frühmittelalterl. Zeit nicht eindeutig ist.) Zum T. sind diese aus verschiedenen Metallen gefertigten Kleinkunstfunde ‚Importware', was den sozialen Stand ihres Besitzers unterstreicht. Über den Zustand der christl. Gemeinde in spätröm. Zeit geben sie keine, über die Verhältnisse im 6./7. Jh. nur bedingt Auskunft; es läßt sich damit aber zumindest teilweise ‚eine aus dem Bericht des Venantius Fortunatus (o. Sp. 700) ... zu erschließende christl. Bevölkerungsgruppe materiell sowohl im näheren als auch im weiteren Umland von A. fassen' (Korol 72f). Die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit dieser Leute läßt sich jedoch derzeit nur schwer eindeutig lösen. Bei den erwähnten merowingischen Gräbern retro sanctos ist zB. nicht ganz sicher, ob in ihnen Bewohner A. oder Zugereiste bestattet worden sind. Die Menge der beigabenarmen, geosteten Gräber auf dem Begräbnisplatz von St. Ulrich u. Afra, die sich von den reicher ausgestatteten Gräbern auf einem anderen spätantiken Friedhof A. unterscheiden (vgl. L. Bakker, Neue Untersuchungen im röm. Gräberfeld an der Frölichstraße in A.: Das archäol. Jahr in Bayern 1985 [1986] 116), läßt vielleicht schon auf einen größeren Anteil von Christen unter der Bevölkerung A. schließen.

Für wertvolle Hilfe u. zahlreiche Ergänzungen danke ich D. Korol, F. J. Dölger-Institut, Bonn.

L. Bakker, Die Anfänge der Zivilsiedlung Augusta Vindelicum: Gottlieb / Baer 34/41;

Ausgrabungen u. Funde in A. 1983-1985: Zs. d. Histor. Vereins f. Schwaben 81 (1988) 7/31; Ausgrabungen der Stadtarchäologie A. Entwicklung, Ergebnisse u. Probleme: Vorträge 8. Niederbayer. Archäologentag (1990) 87/114; Ausgrabungen bei St. Ulrich u. Afra: Das archäol. Jahr in Bayern 1983 [1984] 130/3; Ein frühchristl. Friedhof bei St. Ulrich u. Afra in A.: Römer in Schwaben 291/4; Das frühkaiserzeitliche Militärlager A.-Oberhausen: Gottlieb / Baer 23/33; Die Provinzhauptstadt Rätiens. Augusta Vindelicum: Römer in Schwaben 86/90; Zur Topographie der Provinzhauptstadt Augusta Vindelicum: Gottlieb / Baer 41/50. – W. BERSCHIN, Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio S. Afrae: BayerVorgeschichtsbl 46 (1981) 217/24. – C. BRÜHL, Palatium u. Civitas 2. Belgica I, beide Germanien u. Raetia II (1990) 193/218. – K. DIETZ / G. WEBER, Diis Deabusque omnibus. Allen Göttern u. Göttinnen: Römer in Schwaben 213/8. – G. GOTTLIEB, Das röm. A. Histor. u. methodische Probleme einer Stadtgeschichte. Mit einer Bibliogr. von G. Rupprecht[2] (1984); Das röm. A.: Antike Welt 16 (1985) 3/18. – G. GOTTLIEB / W. BAER u. a. (Hrsg.), Geschichte der Stadt A. von der Römerzeit bis zur Gegenwart[2] (1985). – W. GROOS, Materialien zum röm. u. nachröm. A. = 33. Bericht der Naturforschenden Gesellschaft A. (1978). – W. HAAS, Die Vorgängerbauten der Klosterkirche St. Ulrich u. Afra: Werner (Hrsg.), Ausgrabungen 51/90. – W. HÜBENER, Zum röm. u. frühmittelalterl. A.: JbRGZMusMainz 5 (1958) 153/238; Siedlungskontinuität u. Bedeutungswandel zwischen Spätantike u. MA im Augsburger Raum: Jb. d. Vereins f. Augsb. Bistumsgesch. 18 (1984) 162/98. – W. JACOBSEN: Vorromanische Kirchenbauten. Nachtragsbd. (1991) 32/40. – H.-J. KELLNER, A., Provinzhauptstadt Raetiens: ANRW 2, 5, 2 (1976) 690/717. – E. KLEBEL, Zur Geschichte der christl. Mission im schwäbischen Stammesgebiet: Zs. f. Württemberg. Landesgesch. 17 (1958) 145/218. – D. KOROL, Juden u. Christen in A. u. Umgebung in Spätantike u. frühem MA. Das Zeugnis der Kleinkunst: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 51/73. – H. U. NUBER, Röm. Steindenkmäler aus St. Ulrich u. Afra in A.: Werner (Hrsg.), Ausgrabungen 227/61. – L. OHLENROTH, Zum Stadtplan der Augusta Vindelicum. Zusammenfassender Vorbericht: Germania 32 (1954) 76/85. – F. PRINZ, Die hl. Afra: BayerVorgeschichtsbl 46 (1981) 211/5. – M. R.-ALFÖLDI, Spätröm. Doppelkirche u. Fresken in A.: Neue Funde aus A. = Städt. Kunstsammlungen A. Röm. Museum 5 (1978) 46/61. – A. RADNOTI, A.: K. Bosl (Hrsg.), Bayern[2] = Hdb. d. histor. Stätten Deutschlands 7 (1965) 44/6. – Die Römer in Schwaben. Jubiläumsausstellung 2000 Jahre A. = Bayer. Landesamt für Denkmalpflege Arbeitsh. 27 (1985). – W. SAGE, Frühes Christentum u. Kirchen aus der Zeit des Übergangs: Gottlieb / Baer 100/12. – P. STOCKMEIER, Aspekte zur Frühgesch. des Christentums in Bayern: Bavaria Christiana, Festschr. A. W. Ziegler = Beitr. zur altbayer. Kirchengesch. 27 (1973) 11/35. – M. C. TRIER, Die frühmittelalterl. Besiedlung des unteren u. mittleren Lechtales nach archäol. Quellen, Diss. Bonn (1990). – H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens (1950). – L. J. WEBER, Die Ausgrabungen im Dom zu A. 1970/71. Vorläufiger Bericht (1972); Die Ausgrabungen von St. Ulrich u. Afra in A.: Ausgrabungen in Deutschland, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1950-1975, 2 = RGZMusMainz Monograph. 1, 2 (1975) 113/28. – J. WERNER (Hrsg.), Die Ausgrabungen in St. Ulrich u. Afra in A. 1961-1968. Text- u. Bildbd. = Münchener Beitr. z. Vor- u. Frühgesch. 23 (1977); Ergebnisse der Krypta-Grabung 1961/62 für die vorkarolingische Zeit: ders. (Hrsg.), Ausgrabungen 217/25. – F. ZOEPFL, Geschichte des Bistums A. u. seiner Bischöfe 1. Das Bistum A. u. seine Bischöfe im MA (1955).

(1992) *Ernst Dassmann.*

Augustales s. Kaiserpriester.

Axomis (Aksum).

Einheimische Literatur 793. d. Jüdische Einflüsse 794. 1. Staatsideologie 795. 2. Kult u. Brauchtum 796.

A. Allgemeines, Lage, Namen, Sprache. Die Stadt A. liegt 18° 8' n, 38° 43' ö. ca. 2100 m ü. M. auf dem abessin. Hochplateau in der heutigen nordäthiop. Provinz Tegrē. Ihr einheimischer Name Aksum, bisher nicht eindeutig erklärt (J. Tubiana, Les noms de Gondar et d'Aksum: Comptes rend. du Groupe linguist. d'étud. chamito-sémit. 8 [1958] 26; A. F. L. Beeston, Ḥabashat and Aḥābīsh: ProceedSemArabStud 17 [1987] 12; äthiop. Deutungen Sergew, History 68), begegnet im Griechischen als Ἄξωμις, Ἀξώμη, Ἀξούμη u. ä., im Lateinischen als Auximis, Auxumis, Exomia u. ä. (Littmann, A. 75). Die Siedlung lag im Altertum günstig am Schnittpunkt von Handelswegen, die A. mit dem Niltal, Schwarzafrika sowie dem Roten Meer u. dessen Seehandelsrouten verbanden. Eine westl. Straße führte durch die Flußtäler des Marab u. Takkazē nach Meroë u. Ägypten, eine südliche durch das Gebiet der Agaw nach Sasu u. zur Küste von Somaliland. An der östl. Straße zum Roten Meer lagen alle größeren Orte u. Städte: Adwā, Yeḥā (=? Αὖα, doch s. R. Schneider: JournEthStud 15 [1982] 125/8), Maṭarā (bei Sen'āfē), Tokondā', Qoḥayto (=? Koloë, Hauptumschlagplatz für äthiop. *Elfenbein), Adulis mit seinem Hafen Gabaza (o. Sp. 110 Abb. 3). A. wurde Metropolis des in der Spätantike zu einem bedeutenden Staatsgebilde aufsteigenden Reiches der (Groß-) Könige ‚von A.' (bzw. ‚der Aksumiten': βασιλεὺς Ἀξωμιτῶν [s. u. Sp. 726]). Seine politischen Grenzen schwanken. Das Verbreitungsgebiet aksumitischer Kultur, ca. 300 km lang u. 160 km breit, erstreckt sich von Rora-Laba im Norden bis Nāzrēt am Ambā Alāğē im Süden u. von Adulis am Meer bis zum Takkazē westlich von A. (Abb. 1; Anfray, Éthiopiens 114). – In zeitgenössischen südarab. Inschriften werden A.' Herrscher auch als Könige ‚der Abessinier' oder ‚der Abessinier u. der Aksumiten' bezeichnet (Belege: Müller, Abessinier 160f). Dabei meint ḥbšt, ‚Abessinier', offenbar gleichfalls Afrikaner, nicht, jedenfalls nicht mehr, einen Stamm Südarabiens (A. K. Irvine, On the identity of Habashat in South Arabian inscriptions: JournSemStud 10 [1965] 178/96; Altheim / Stiehl, Ḏu Nuwās 340/2; Beeston, Ḥabashat aO. 5/9: ḥbšt = Ethnikon, nicht Toponym), zunächst u. in Sonderheit wohl die Bevölkerung an der Südarabien gegenüberliegenden Küste Ostafrikas (D. H. Müller 28; Munro-Hay, Aksum 36). Im Griechischen (s. Dihle, Daten 36/49. 65/79) werden die durch den *Indien-Handel über das Rote Meer bekannt gewordenen Bewohner seiner beiden Küsten bis ins 5. Jh. nC. allgemein als Ἰνδοί bezeichnet, in gebildeteren Kreisen sekundär von den indischen Indern u. deren Land zT. durch Zusätze unterschieden (zB. India Minor: Expos. tot. mund. 18 [SC 124, 152]; καθ' ἡμᾶς Ἰνδοί: Soz. h. e. 2, 24, 1 [GCS Soz. 82, 3f]; vgl. βασιλίσκος μικρὸς τῶν Ἰνδῶν – ὁ μέγας βασιλεὺς τῶν Ἰνδῶν: PsPallad. gent. Ind. 1, 4 [ed. J. D. M. Derret: Classica et Mediaevalia 21 (1960) 109]) u. ebenso der afrikan. Anteil erforderlichenfalls präzisiert (zB. οἱ ἔνδον τῶν καθ' ἡμᾶς Ἰνδῶν: Soz. aO.; Ἰνδοὶ ἐνδότεροι: Theophan. Conf. chron. A. M. 5816 [1, 24 de Boor]; India ulterior: Rufin. h. e. 10, 9 [GCS Eus. 2, 2, 971f]), schließlich der Inder-Name für die Anwohner des Roten Meeres ganz vermieden. Doch bleibt im vulgären, auch christl.-kirchlichen, Sprachgebrauch die Bezeichnung Ἰνδοί an den südl. Rotmeeranrainern haften, selbst wenn sie daneben genauer Aksumiten (Ἀξωμῖται, Exomitae u. ä.; Littmann, A. 76), Aethiopen oder Ḥimyariten (Ὁμηρῖται, Homeritae u. ä.) genannt werden. Αἰθίοπες hingegen bezeichnet seit mykenischer Zeit dunkelhäutige Bewohner der Gebiete südlich von Ägypten, seit hellenistischer Zeit im geographisch-ethnographischen Sprachgebrauch schließlich alle Schwarzafrikaner, darunter wohl auch die Bewohner der Gegend von Adulis, das als Hafen der Trogodyten u. Aethiopen (Plin. n. h. 6, 173) bezeichnet wird (vgl. Cosm. Ind. top. 2, 54 [SC 141, 365]: τῶν Αἰθιόπων πόλει). In der vulgären Vorstellung jedoch meint Αἰθιοπία zunächst weiterhin nur das Reich von Meroë mit seinen Randvölkern, bei denen es auch zur Selbstbezeichnung dienen kann (vgl. Titulatur des Silko, 1. H. 5. Jh., βασιλίσκος Νουβάδων καὶ ὅλων τῶν Αἰθιόπων [Preisigke, Sammelb. 5, 8536, 1f]). Daher gelten die dem Roten Meer zugeordneten Aksumiten, trotz eindeutiger Zugehörigkeit zum geographischen **Aethiopia, zunächst nicht als Αἰθίοπες. Erst Philostorgios bezeugt auch für sie Einschluß in diese Fremdbezeichnung (h. e. 3, 6 [GCS Philostorg. 35]: εἰς τοὺς Αὐξουμί-

τας καλουμένους Αἰθίοπας). Sie wird dann vermehrt benutzt (zB. Mart. Areth. [BHG 166; 2. H. 6. Jh.] 1, 1 [ASS Oct. 10, 721C]: ἐν Αὐξούμῃ τῇ πόλει τῆς αὐτῆς Αἰθιόπων χώρας; ebd. 722D u. ö.: βασιλεὺς τῶν Αἰθιόπων), doch nicht allgemeinüblich oder den Aksumiten vorbehalten. Als Selbstbezeichnung für das Reich von A. u. seine Gesamtbevölkerung begegnen Αἰθιοπία u. Αἰθίοπες in der Antike nicht, nur vorübergehend, u. stets parallel zu ḥbšt, als Bestandteil der aksumit. Königstitulatur (s. u. Sp. 731f). – Die Sprache des Reiches von A. war das semitische, seit dem 2. Jh. nC. in äthiopischen sowie, aus Prestigegründen, in südarabischen Zeichen (,PsSabäisch') geschriebene Ge'ez (s. o. Sp. 113 [Lit.]; Littmann, Sprache [Lit.]; W. Leslau, Comparative dictionary of Ge'ez [Wiesbaden 1987]; zur [vorchristl.] Entstehung der Schrift aus einer südarab. Kursive s. o. Sp. 112 [Lit.] u. Drewes / Schneider), benannt nach dem in Akkalā Guzāy zu lokalisierenden (A. J. Drewes, Nouvelles inscriptions de l'Éthiopie: BiblOrient 13 [1956] 183) Ag'āzi-Volk, das der Herr der Adulitana II (s. u. Sp. 726) unterwarf (Γάζη ἔθνος: Cosm. Ind. top. 2, 60 [375]; Ἀγάζη nach dem spätantiken Scholion zSt. dann auch Selbstbezeichnung der Aksumiten). Eine Verbindung mit den später im selben Gebiet bezeugten Agwēzāt ist wahrscheinlich (Huntingford, Geography 44).

B. Nichtchristlich. I. Geschichte. ,Aksumite historical sources are meagre in the extreme' (Munro-Hay, Tyranny 1), für die heidn. Zeit vor allem Inschriften, Münzen u. einzelne, meist nur grob zu datierende Monumente. Die äthiop. Königslisten sind für die frühe Zeit generell ,unbrauchbar' (Fell 25; s. u. Sp. 768), überliefern aber vielleicht weitere (Teil-)Namen historischer Herrscher, wenngleich zT. in verderbter Form.

a. Die frühen Eroberer. A. wurde an oder bald nach der Zeitenwende (Munro-Hay, Rise 48) gegründet auf dem Territorium oder in der Nachbarschaft des früheren Reiches der semitisch-afrikan. Mukarribe von Da'mat bzw. von Da'mat u. von Saba' (mkrb d'mt: RIÉth 3; mkrb d'mt wsb': ebd. 5 A, 1; ab ca. 5. Jh. vC. belegt; Drewes, Nouv. inscriptions aO. 182f; R. Schneider, Deux inscriptions sudarabiques du Tigré: BiblOrient 30 [1970] 385/9; Anfray, Éthiopiens 60f). Erster namentlich bekannter König (,βασιλεύει') von A., nicht nur Unterkönig oder Herr von Adulis, ist der im Periplus des Erythräischen Meeres (1. Jh. nC. [spätere Datierung unwahrscheinlich: Dihle, Daten 9/35; L. Casson, The Periplus maris Erythraei (Princeton 1989) 6f; vgl. J. Desanges: Graeco-Arabica 4 (1991) 11/20]) genannte Zoskales (Casson aO. 109f; M. Rodinson: AnnÉcPratHautÉt IV[e] sect. 107 [1974/75 (1975)] 216f). Neben Habgier wird ihm griechische Bildung bescheinigt (Peripl. mar. Erythr. 5 [2 Frisk]). Damit deutet sich die Hellenisierung des Hofes u. der aksumit. Führungsschicht an (Mazzarino). A. hatte zu dieser Zeit seinen Einflußbereich bereits bis zur Küste des Roten Meeres ausgeweitet, beherrschte oder beanspruchte dort das Gebiet von Ptolemais Theron im Norden bis zur Meerenge des Bāb al-Mandab (Peripl. mar. Erythr. aO.) u. gliederte sich mit Adulis den bedeutendsten afrikan. Handelshafen der Region ein (ebd. 4 [1]; vgl. Casson aO. 102/6; Munro-Hay, Trade [Lit.]). Dennoch konnten die Adulitaner weiterhin als eigenes Volk bezeichnet werden (Coll. Avell. ep. 244 [Epiph. de XII gemm.], 20 [CSEL 35, 2, 748]: Azomitorum cum Adulitibus; vgl. auch Cosm. Ind. top. 2, 54 [SC 141, 365]: Adulis, Stadt der Aethiopier, die den Aksumiten als Hafen dient). In der Folgezeit greift A. auf die Gegenseite des Roten Meeres über, erlangt dort vielleicht früh einzelne Stützpunkte, nutzt vor allem die innerarab. Auseinandersetzungen des 2./3. Jh. zwischen Saba', Qatabān, Ḥaḍramaut u. dem aufstrebenden *Ḥimyar (Bāfaqīh), um als Verbündeter der einen oder anderen Seite, dann als eigenständiger lokaler Machtfaktor sein Herrschaftsgebiet in Südarabien zu erweitern u. zu verteidigen. Eine verbesserte Datierung dieser Ereignisse gestatten jetzt die Inschriften von Mi'sāl, dem Burgberg Šiḥrār vor der antiken Stadt Wa'lān (W. W. Müller, Ergebnisse neuer epigraphischer Forschungen im Jemen: 19. Dt. Orientalistentag. Vorträge = ZsDtMorgGes Suppl. 3, 1 [1977] 735; Ch. Robin, Les inscriptions d'al-Mi'sâl et la chronologie de l'Arabie méridionale au 3[e] s. de l'ére chrétienne: CRAcInscr 1981, 315/39). Die aksumit. Landnahme beginnt nicht erst, wie früher angenommen (o. Sp. 113), am Ende des 3. Jh. nC., sondern bereits unter einem Abessinier-König GDRT, der identisch sein dürfte mit ,Gadara, König v. A.' (gdr ngšy 'ksm), der um 200 ein bei 'Addi Galamo (Abb. 1) gefun-

denes Bronzeobjekt weihte (Arch. Mus. Addis Ababa JE 5: A. Caquot / A. J. Drewes, Les monuments recueillis à Maqallé [Tigré]: AnnalÉthiop 1 [1955] 32/9; ders., Inscr. 101f; ders., Ethiopië 65; J. Doresse, La découverte d'Aṣbi-Dera: Atti del convegno 411/34, bes. 421/5 Abb. 8f; Schneider, Rez. Kobishchanov 151/3). Dessen Ge'ez-Inschrift RIÉth 180 in protoäthiopischen Zeichen kündet von militärischen Erfolgen Gadaras in Afrika, der Besetzung strategischer Positionen in 'RG (vgl. Inschr. DAE nr. 9 [RIÉth 187], 17f: auf Agwēzāt-Gebiet) u. LMQ (unbekannt), eine Episode andauernder Expansions- u. Herrschaftssicherungsmaßnahmen der Herren von A., von denen auch die am ehesten in dieser Epoche entstandene Adulitana II berichtet (s. u. Sp. 726; noch unverständlich [Liste?] ist die etwas ältere protoäthiop. Inschrift RIÉth 181 aus Maṭarā [A. R. Drewes / R. Schneider, Documents épigraphiques de l'Éthiopie 3: AnnalÉthiop 9 (1972) 92/102]). In Arabien tritt Gadara (GDRT) um 200 zunächst an der Seite Saba's u. Ḥaḍramauts gegen Ḏu-Raydān-Ḥimyar auf (CIH 308; Inschr. Nāmī NAĞ 13+14 [J. Ryckmans: W. F. Albright Volume = Eretz-Israel 9 (Jerusalem 1969) 102]) u. erhält als Lohn offenbar Küstenprovinzen zugestanden (Robin, Intervention 150). Um 225 sind aus den Verbündeten Gegner geworden, dringen Gadaras Truppen über die nordwestl. u. westl. Grenzen des sabäischen Reiches vor (ebd.) u. greifen im Süden ḥimyarisches Territorium an (Inschr. Jamme nr. 631). Sein Nachfolger 'ḎBH verbündet sich zeitweilig gegen Saba' mit Ḥimyar (Inschr. Jamme nr. 576, 3. 11 [= Ryckmans nr. 535]; CIH 314+954, 13/21), mit dem jedoch um 250 erneut kriegerische Auseinandersetzungen beginnen. Das abessin. Einflußgebiet erstreckt sich in diesen Jahrzehnten von Aden im Süden bis Nağrān im Norden (Karte: o. Bd. 15, 305f). Wiederholt wird die Ḥimyarenhauptstadt Ẓafār besetzt (unter Gadara v. A. [Inschr. Jamme nr. 631, 21f]; unter Karib'il Ayfa' v. Ḥimyar [Inschr. von Mi'sāl nr. 3, 8f]), in Nağrān zeitweilig ein abessin. Statthalter ('qb [= διάδοχος, procurator; Rodinson, Inscription 175]) eingesetzt (Inschr. Jamme nr. 577, 10. 12), doch geht die Oase bereits um 240 wieder an Saba' verloren (ebd. nr. 577, 8/11). Im Kampf mit Saba' u. Ḥimyar können sich die aksumit. Truppen auf angesiedelte Abessinier (ebd. nr. 574, 5/7: Dörfer westlich von Ṣan'a) sowie südarabische Verbündete stützen, Beduinen, verschiedene Stämme der jemenit. Küstenebene, der Tihāmah, so die 'Akk (ebd. nr. 574f) u. besonders dauerhaft die Mapharitai (ebd. 631, 33; Inschr. von Mi'sāl 3, 9; 5, 10; Ptol.: οἱ Μαφορῖται), deren Hauptstadt Sauē (Inschr. Jamme nr. 585, 5f; CIH 314+954, 14f; Peripl. mar. Erythr. 22 [7 Fr.]) beim heutigen Ta'izz Mittelpunkt diplomatischen Verkehrs bildete. Dort residierte anscheinend auch der als Statthalter A.' amtierende ‚Sohn des Negus', der für gewöhnlich als Feldherr die abessin. Truppen in Südarabien anführte, so Bayga (BYGT) unter Gadara (Inschr. Jamme nr. 631, 21), Garma (GRMT) unter 'ḎBH (ebd. nr. 577, 3. 6; nr. 585, 14f) u. zwei ungenannte Prinzen zZt. des Karib'il Ayfa' v. Ḥimyar (bezeugt 248/49; Inschr. von Mi'sāl nr. 3, 8f). Persönlich auf dem Kriegsschauplatz erscheinen Aksumitenkönige um 260/70 mit den Coregenten DTWNS (Datwīnas?) u. ZQRNS (Za-Firnās?) (Inschr. von Mi'sāl nr. 5, 9/11 [Äthiopisierung nach Müller, Ergebnisse aO. 735]), die ein weiteres Vordringen von Truppen des Ḥimyarenherrschers Yāsirum Yuhan'im auf zuvor aksumitisch beherrschtes Gebiet nicht aufhalten konnten. Etwa 270 nC. (nicht erst 320/30 [o. Sp. 113]) mußte A. Südarabien vorerst ganz oder bis auf Brückenköpfe verlassen (Robin, Intervention 151f), doch hielt die aksumit. Königstitulatur mit dem Zusatz ‚von Saba' u. von Raydān' Ansprüche A.' auf Südarabien aufrecht, die auf Realisierung drängten. Daß die mächtigen Herrscher von Ḥimyar bis zu Yūsuf As'ar Yaṯ'ar (s. u. Sp. 755) auch nur nominell die Suzeränität der Könige von A. anerkannt hätten (Munro-Hay, Tyranny 11 mit Anm. 27; Letsios, Remarks 146), ist unwahrscheinlich. Ende des 3. Jh. rechnet Manich. Kephal. 77 (188f Polotsky) A. neben Persien, Rom u. Sileos (*China?) zu den vier Weltreichen (U. Monneret de Villard, 'Aksūm e i quattro re del mondo: Annali Lateranensi 12 [1948] 125/80; Altheim / Stiehl, Ḏū Nuwās 322/6).

b. Die münzprägenden Könige bis 'Ēzānā. Für den Binnen- wie Außenhandel prägen seit etwa 290 die Herrscher von A. nach römischem Vorbild Münzen in Gold, Silber u. Bronze u. nennen darauf meist, für gewöhnlich in Griechisch, ihre Namen. Der volle aksumit. Königsname besteht aus drei

Teilen: 1) dem sog. Ethnikon be'esi / βισι, ‚Mann (von)', unklarer Bedeutung, doch von Herrscher zu Herrscher verschieden (Schneider, Notes 605/8; F. de Blois, Clannames in ancient Ethiopia: Welt des Orients 15 [1984] 123/5; Munro-Hay, Aksum 76; Hahn, Vokalisierung 225), 2) dem persönlichen Namen sowie 3) dem Thronnamen, die beide häufig getrennt Verwendung finden u. damit die Identifikation ihres Trägers erschweren. In die Epoche vor der Christianisierung A.' werden aus numismatischen Gründen eingeordnet die Könige Endybis bisi Dachy(n), Aphilas bisi Dimēlē, Wa'zēbā bisi Zagalay u. Ousanas bisi Gisene sowie der zZt. Kaiser **Constantius' II (337/61) regierende 'Ēzānā bisi Alene (HZANAC BICI ΑΛΕΝΕ/ΑΛΗΝ) für die erste, heidnische, Zeit seiner Herrschaft. Wenigstens teilweise ist mit Coregentschaft zu rechnen (Aphilas + Ousanas?; Wa'zēbā + Ousanas?). Der unbestritten älteste Prägeherr Endybis (um 290) wird als Verbündeter der Sasaniden im römisch-persischen Krieg von 296/97 gegen das mit Rom liierte Meroë angesehen. Er trägt im Münzbild die Kappe der meroïtischen Könige (Timp 10/8; Hahn, Münzprägung 121), Aphilas eine Strahlenkrone, die man gleichfalls auf meroïtische Vorbilder zurückführt (Timp 19/21; Hahn, Münzprägung 122). (Frühere Gleichsetzungen von Aphilas mit GDRT u. von Wa'zēbā mit 'ḎBH sind aufgrund der verbesserten Chronologie unmöglich geworden.) Wa'zēbā hat offenbar nur kurzzeitig u. zeitweilig zusammen mit Ousanas (I), sicher aber vor 'Ēzānā, regiert (Munro-Hay, Chronology 109; Hahn, Vokalisierung 221/3). Seine vermutete Identität (ebd. 223f) mit dem Ella Azgwāgwā der Missionslegende (s. u. Sp. 746) ist ungewiß. Unter ihm treten erstmals Münzaufschriften in Ge'ez auf. Da sie bereits partiell vokalisiert sind (Hahn, Vokalisierung 220f), datiert die Einführung auch der Vokalisation der äthiop. Schrift noch in heidnische Zeit (vgl. o. Sp. 112). Ousanas bisi Gisene gilt allgemein als identisch mit dem inschriftlich (s. u. Sp. 749) unter seinem Thronnamen Ella 'Amidā bezeugten Vater u. wohl auch Vorgänger 'Ēzānās (Munro-Hay, Chronology 111; ders., Aksum 77). Ob die Münzprägung Ousana(s) AR.1 ohne religiöse Symbole (Hahn, Münzprägung nr. 25) gleichfalls (so Munro-Hay, Chronology 110 u. ö.) Ousanas (I) bisi Gisene oder (so Hahn, Reconsiderations 130) einem späteren Ousanas (II) angehört, ist umstritten, Spekulation dessen Gleichsetzung mit 'Ēzānās bekanntem Bruder Śe'āzānā-Sazanas (ders., Münzprägung 132; dazu Munro-Hay, Chronology 110; Godet, Bilan 190f).

c. *Die heidn. Königsinschriften.* Schwierigkeiten bereitet die Verknüpfung dieser Daten mit aksumitischen Königsinschriften derselben Zeit. Nicht bezeugt sind Münzen des wenigstens 24 Jahre regierenden Sembruthes, der weit nach Norden vordrang u. sich auf der kurzen Inschrift von Daqqi Maḥari (nördlich von Asmara; Abb. 1) βασιλεὺς ἐκ βασιλέων Ἀξωμειτῶν μέγας nennt (DAE nr. 3 [= SupplEpigrGr 24, 1247; RIÉth 275]). Es bleibt unklar, ob er als weiterer Herrscher zwischen die Könige des 3. Jh. (Munro-Hay, Excavations 22: nach DTWNS u. ZQRNS; ebd. 20 u. ders., Aksum 67. 73f: vor DTWNS) oder des 4. Jh. einzufügen ist oder ‚Sembruthes' der auf den Münzen fehlende Thronname eines der bekannten Herrscher war (nach W. Hahn, A numismatic contribution to the dating of the Aksumite king Sembrouthes: Proceed. of the 8th Intern. Conf. of Ethiop. Studies 2 [Addis Ababa 1989] 11/3 wäre es der semitische Alternativname des 'Ēzānā-Vaters Ousanas; dagegen Munro-Hay, Chronology 108). Obschon die Inschrift keine religiösen Kennzeichen aufweist, gehört Sembruthes sicher zu den noch heidn. Königen eines bereits, zumindest nach regionalen Maßstäben, machtvollen aksumit. Reiches. Namen u. Titel des Herrschers der sog. Adulitana secunda (RIÉth 277) fehlen in ihrer allein bekannten Abschrift bei Cosm. Ind. top. 2, 60/3 (SC 141, 373/9). Die Inschrift auf dem vor Adulis an der Straße nach A. errichteten Votivthron geht nicht zurück auf Afrikaexpeditionen eines Jemeniten (Kirwan, Topography 171/7; Drewes, Inscr. 106f: der Ḥimyarenkönig Šammar Yuhar'iš [3. Jh.; vgl. Müller, Himyar 304]; A. F. L. Beeston, The authorship of the Adulis throne text: BullSchoolOrAfrStud 43 [1980] 453/8: König Yaṣduq'il Fari' Šaraḥ'at v. 'Awsān [1. Jh. nC.]), sondern auf einen aksumit. König (D. H. Müller 5f; Munro-Hay, Tyranny 6; Robin, Intervention 155). Mit Dank an den ‚größten Gott Ares' zählt er die zahlreichen Völker im abessin. Hochland u. an beiden Rotmeerküsten vom Sudan bis Somalia so-

wie von Leuke Kome bis zum Sabäerland auf, die er in 27 Regierungsjahren als ‚erster u. einziger der Könige' seiner Dynastie durch Land- u. Seestreitkräfte unterwarf, rühmt sich, die Handelswege nach Ägypten, in Arabien u. auf dem Roten Meer erschlossen u. gesichert zu haben (zu den ethnischen u. geographischen Angaben der Inschrift Dillmann, Anfänge 195/200; D. H. Müller 7/9; Sergew, Beziehungen 40f; Kirwan, Topography 173/5; Huntingford, Geography 40/7). Versuche, den verlorenen Herrschernamen zu ergänzen, reichen von Zoskales bis ʿĒzānā. Doch deuten die Angaben der Inschrift über Aktivitäten in Südarabien (erwähnend 'Αραβίτας καὶ Κιναιδοκολπίτας, noch nicht aber 'Ομηρίτας [Mazzarino 81]) am ehesten auf einen König im zeitlichen Umfeld Gadaras (Robin, Intervention 155). Die ps-sabäische Inschr. DAE nr. 8 = RIÉth 186 geht nach dem im gestörten Beginn erhaltenen Rest der bisi-Bezeichnung nicht unbedingt, wie meist angenommen, auf ʿĒzānā, sondern eventuell auf seinen Vorgänger Ousanas bisi Gisene zurück (Hahn, Münzprägung 123f; Munro-Hay, Aksum 77; anders erneut Schneider, Notes 611_{18}. 615f). Der heidn. Herrscher führt den Titel ‚König von A. u. von Ḥimyar u. von Raydān u. von Saba' u. von Salḥēn u. von Ṣiyāmo u. von Begā u. von Kāsu, der König der Könige, der Sohn des Maḥrem, der nicht besiegt wird vom Feinde', beansprucht neben dem Stammreich also Herrschaft in Südarabien über Ḥimyar mit seiner Burg Raydān u. Saba' mit seiner Königsburg Salḥin sowie in Ostafrika über die Reiche der Ṣeyamo, Begā u. Kāsu. Ṣeyamo, in griechischen Fassungen des aksumit. Herrschertitels als Τιαμῶ wiedergegeben (Inschr. DAE nr. 4 [RIÉth 270], 4; SupplEpigrGr 26, 1813 [RIÉth 271], 9), lag anscheinend nahe der späteren äthiop. Ostprovinz Endartā (Tegrē; Huntingford 45). Die Begā gehören zu den **Blemmyern, Nomaden in der Wüste nördlich von A. zwischen Nil u. Rotem Meer (Desanges, Recherches 359_{310}; L. Török, Late antique Nubia: MittArchInstBudap 12/13 [1982/83] 193; Updegraff 65). Kāsu dürfte Kusch sein, das Reich Meroë (o. Sp. 108; Dihle, Daten 76_{81}; Desanges, Recherches 359; Hintze 79; Huntingford, Geography 45. 51). Tiamma (Τιάμμα, var. lect. Τιάμα; Scholion: Τζιαμῶ: Cosm. Ind. top. 2, 60, 6 [SC 141, 375 mit App.]) u. Begā (ebd. 60, 12 [375]) wurden schon vom Herrscher der Adulitana II unterworfen, ebenfalls Kāsu, falls mit ihrem Σασου (2, 63, 5 [377]) wirklich ‚ein paläographisch zu deutender Fehler der Kosmas-Überlieferung vorliegt' (Dihle, Daten 76_{81}; E. Glaser: Ausland 1890, 992; dagegen Altheim / Stiehl, Ḏū Nuwās 349). Jedenfalls gibt die Titulatur der Inschr. DAE nr. 8 = RIÉth 186 bereits verfestigte Herrschaftsansprüche wieder u. untermauert die herrscherliche Selbstbezeichnung als ‚König der Könige' (Neguśa nagaśt; malka malkān; βασιλεὺς βασιλέων), die, ohne südarabische Parallele, eher persischem denn ptolemäischem Vorbild folgt (Vycichl). Dabei sind die vom Aksumitenherrscher geführten jemenitischen Königstitel zu dieser Zeit wahrscheinlich nur Prätentionen. Doch auch die Herrschaft A.' über seine afrikan. Territorien war teilweise nur nominell, jedenfalls nicht ungefährdet. Denn die Inschrift wurde zum Dank für erfolgreiche Feldzüge gesetzt, die der Großkönig von A. unternahm, um die Fernhandelsstraßen zu sichern sowie Huldigung u. Tributleistung als reichszugehörig betrachteter Völker u. Könige entgegenzunehmen oder militärisch zu erzwingen. Ihm unterwarfen sich die vermutlich zwischen Adwā u. Entaṣew siedelnden Agwēzāt mit ihrem König, das Königreich von Gabaz an der Rotmeerküste, die Stämme von Meṭin (Μετίνε: Cosm. Ind. top. 2, 60, 15 [375]) im Hochland wohl der äthiop. Nordprovinz Ḥamāsēn sowie weiter Richtung Samēn ʿMW; dort rang er MTT u. sein Volk nieder u. bezwang ‚jenseits des Flusses' den König von WYLQ, vielleicht Waylaqa östlich von Goǧǧām u. dem Abbāy (Huntingford, Geography 51f). Von militärischen Maßnahmen eines oder mehrerer heidn. Könige A.' dieser Zeit im Gebiet der Kāsu zeugen die in Meroë-Stadt gefundenen Inschriften SupplEpigrGr 34, 1641f = RIÉth 286 u. 286A (286, 2 ist Ἄρεως zu lesen, die Inschrift daher pagan [T. Hägg, A new Axumite inscription in Greek from Meroe: Meroit. Forschungen 4 = Meroitica 7 (1984) 436/9 gegen S. Y. Bersina, An inscription of a king of Axumites and Himyarites from Meroe: MeroitNewslett 23 (1984) 1/9]). ʿĒzānā ('Αειζανᾶς: Inschr. DAE nr. 4 [RIÉth 270], 1) mußte gleichfalls seine Ansprüche in Afrika wiederholt militärisch durchsetzen. Gegen rebellische Begā (Βουγαειτοι) sandte er seine ‚Brüder' Śeʿāzānā u. Ḥadēfāhā (Σαζα-

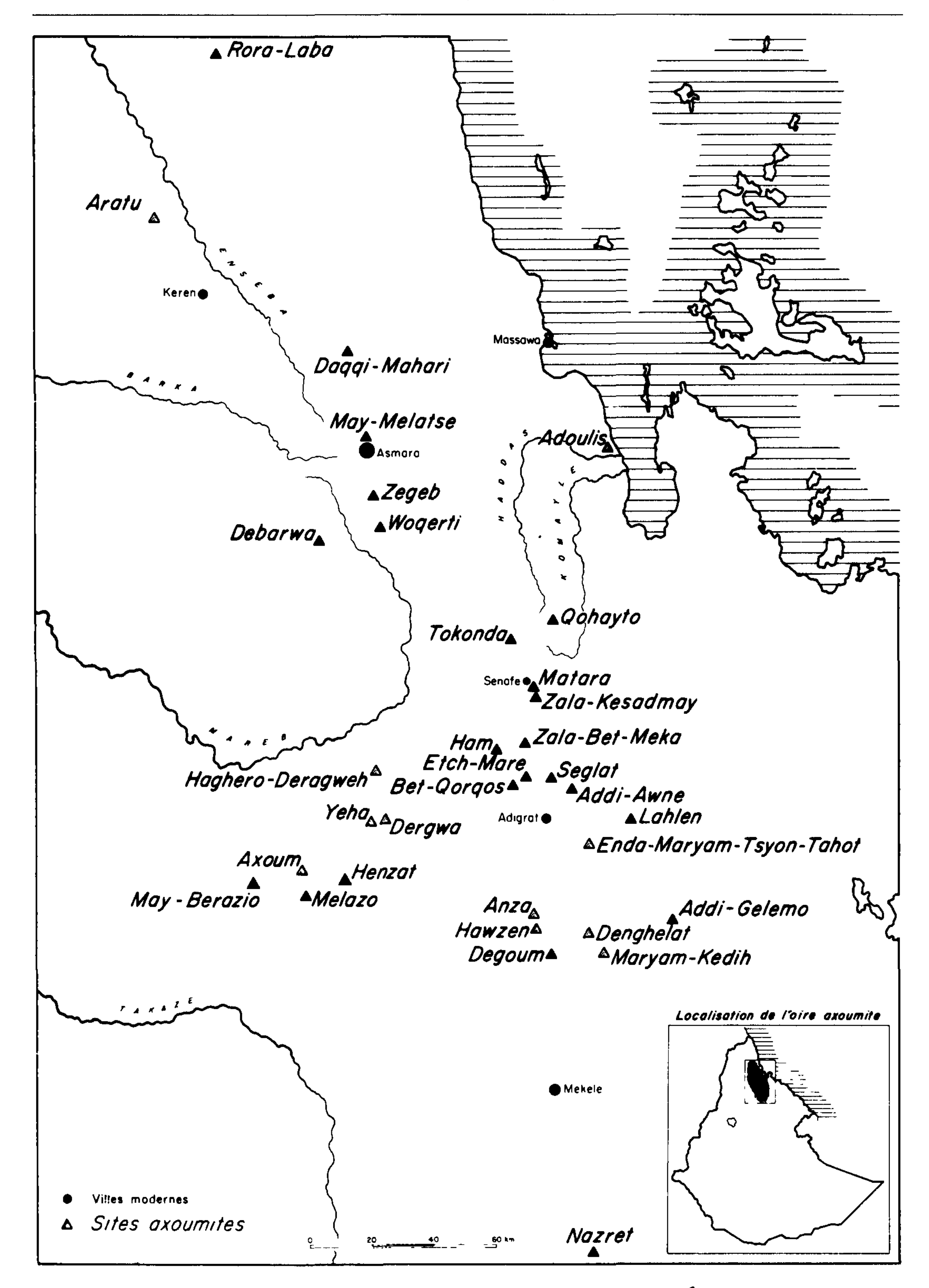


Abb. 1. Verbreitungsgebiet aksumitischer Kultur. Nach Anfray, Éthiopiens 115.

νᾶν / Σαϊαζανᾶ καὶ τὸν 'Αδιφᾶν / 'Αδηφᾶν), die den Aufstand niederschlugen oder kampflose Unterwerfung erzwangen (Zaborski) u. sechs Begā-βασιλίσκοι (zur Intitulatio T. Hägg: SymbOsl 65 [1990] 148. 152) nach A. abführten, die später mit ihren Stammesangehörigen in Μάτλια angesiedelt wurden (Dillmann, Anfänge 206; Bernand 112: Provinz Bagēmeder östlich des Ṭānā-Sees; doch s. M. Rodinson, Les nouvelles inscriptions d'Axoum et le lieu de déportation des Bedjas: Raydān 4 [1981] 97/116). Von diesen Ereignissen u. 'Ēzānās Dank an den Gott Maḥrem berichten bei A. aufgestellte Inschriften mit inhaltlich einander entsprechendem Text in Ge'ez (doppelt geschrieben, in sabäischen sowie altäthiopischen Buchstaben) u. in Griechisch (recht freie Wiedergabe der Ge'ez-Vorlage; Rahlfs, Königsinschriften 288_2): eine Ausfertigung der Dreiergruppe stand im Südosten von A.: Inschr. DAE nr. 4 (griech. [= Ditt. Or. nr. 200; Bilabel, Sammelb. 3, 6949 bzw. 5, 8546; RIÉth 270]) + 6 (ps-sab. [= RIÉth 185 I]) + 7 (äthiop., unvokal. [= RIÉth 185 II]; vgl. Littmann, Äth. Inschr. 98/109), eine zweite wurde in Gezā 'Agmāy im Norden der Stadt entdeckt: SupplEpigrGr 32, 1601 (= RIÉth 270bis; Bernand) + RIÉth 185bis I (ps-sab.) + 185bis II (äthiop., unvokal.; Schneider, Notes 608f; ders., Chronology 112. 115 u. ö.). Von des Königs Sorge um offene Handelswege u. einem weiteren Versuch der Agwēzāt, ihre Tributpflichtigkeit gegenüber A. abzuschütteln, zeugt die Ge'ez-Inschrift DAE nr. 9 = RIÉth 187 (vokalisiert; 'Ēzānās Name u. Titel plausibel ergänzt; Huntingford, Geography 52/4; Munro-Hay, Aksum 226f). Der Überfall der Ṣarane auf eine Karawane, vielleicht auf der Handelsstraße zwischen A. u. Adulis, führte zu einer aufwendigen Strafexpedition gegen sie (Inschr. DAE nr. 10 = RIÉth 188 [vokal. Ge'ez]; Littmann, Äth. Inschr. 110/4; Huntingford, Geography 54f; Munro-Hay, Aksum 227). 'Ēzānā führt die nämliche Titulatur wie der Großkönig von Inschr. DAE nr. 8 = RIÉth 186. Allein in den zwei Inschriftengruppen DAE nr. 4 + 6 + 7 (= RIÉth 270 + 185 I + 185 II) sowie SupplEpigrGr 32, 1601 (= RIÉth 270bis) + RIÉth 185bis I + 185bis II tritt ein zwischen die beiden südarab. Reichsbezeichnungen eingeschobenes oder ihnen folgendes Ḥabašat (ḥbštm/ḥbšt) bzw. Αἰθιόπων (stets gekoppelt bezeugt) hinzu, jeweils also als nachgeordneter Titelbestandteil, nicht als ‚Staatsnamen des aksumit. Reiches' (Scholz, Frühchr. Spuren 129; o. Sp. 96), nicht einmal A. so zugeordnet wie Reich u. Residenz, zB. Ḥimyar u. Raydān, auf südarabischen Inschriften (Littmann, Sab. Inschr. 7). Die Bedeutung dieses vorübergehend üblichen Einschubs bleibt unklar (Schneider, Chronology 115: ‚I know of no convincing explanation for its presence'; forschungsgeschichtliches Referat: Sergew, Beziehungen 33/5). Er wird als Hinweis auf Herrschaftsansprüche in Azania (Dillmann, Anfänge 207; D. H. Müller 27f), am oberen Nil (vgl. Dihle, Daten 66. 76; ders., Ambassade 465; Dinkler, Questions 10_{25}) oder im Jemen (Littmann, Äth. Inschr. 107) gedeutet. Meint Ḥabašat Bewohner aksumitischer Kernlande, könnte es Echo der üblichen Titulatur des Königs v. A. in südarabischen Herrscherinschriften (s. o. Sp. 719) u. seine Übersetzung mit Αἰθιόπων auf die erweiterte Verwendung des Aethiopennamens (Schneider, Notes 609; vgl. Dihle, Daten 76) zurückzuführen sein (vgl. Adulis, Stadt τῶν Αἰθιόπων: Cosm. Ind. top. 2, 54 [SC 141, 365]). Ob mit solcher Wortwahl 'Ēzānā als ‚König v. Afrika' aufzutreten beabsichtigte, kann nur vermutet werden (Dihle, Daten 76; Marrassini, Note 176). Jedenfalls wird diese Anreicherung der Titulatur weder betont herausgestellt noch längerfristig fortgeführt (zum vermuteten βασιλεὺς Χαβασηνῶν auf Münzen [Doresse, Empire 278/82; Hahn, Münzprägung 135f] s. u. Sp. 796 u. Munro-Hay, Hoard 90). Sie erfolgte anderseits, da ausschließlich in paganem Kontext bezeugt, sicher nicht ‚aus religionspolitischen Gründen' unter dem Einfluß ‚der judeo-hellenist. (LXX) u. christl. Literatur' (Scholz, Frühchr. Spuren 129). Die Reihenfolge der im Titel 'Ēzānās nach den Kronlanden A. u. Ḥimyar genannten Reichsteile schwankt. Nur die Inschriften RIÉth 185bis I + II nennen zusätzlich das sonst nie erwähnte ṢRD (Schneider, Chronology 115; ders., Notes 608f). Die titulare Aufzählung jemenitischer Territorien läßt nicht den Schluß zu, daß 'Ēzānā wenigstens ‚durch einige Jahrzehnte' (Höfner, Beziehungen 436) ‚ganz Südarabien' oder südarabische Gebiete besetzt gehalten habe (Sergew, Beziehungen 47; Grillmeier 312; Letsios, Remarks 144 u. a.). Die Unkenntnis der Kanzlei von A. über die Verhältnisse im Jemen verrät be-

sonders Inschr. DAE nr. 7 = RIÉth 185 II, wo Raydān u. Salḥin getrennt von Ḥimyar u. Saba' erscheinen, als handele es sich nicht um deren Burgen, sondern eigenständige Territorien. – Die Herrscherinschriften machen deutlich, daß das Reich von A. keinen zentralistischen Staat bildete, vielmehr neben dem Kronland eigenständige Königoder Fürstentümer umfaßte, von denen der Großkönig Huldigung, Tribut u. militärische Unterstützung verlangte sowie ungestörte Passage der Händler (über Abgaben an den im Reich umreitenden König vgl. die noch protoäthiop. Inschrift RIÉth 183 aus Sāfrā [Zebān Kutur, Akkalā Guzāy]; Drewes, Inscr. 30/64).

II. Profan- u. Kultbauten. Das spätantike A. (Abb. 2) war eine von zwei saisonal austrocknenden Wasserläufen (Māy Heǧǧa u. Māy Lahlaha) durchflossene, wie alle aksumit. Städte stets unbefestigte, also äußerlich unbedrohte Siedlung am Fuße zweier Berge (Bēta Giyorgis u. Māy Qoḥo). Ausdehnung, Straßennetz, Märkte u. Vororte sind nicht genauer bekannt. Umgeben war die Stadt von, wie im Lande üblich, stelenbestandenen Nekropolen, deren östliche am Fuße von Bēta Giyorgis der Königsbeisetzung diente. Durch Statuen u. Steinthrone ausgezeichnet war der Eingang im Südosten am Fuße von Māy Qoḥo, Ausgangspunkt der Straße nach Adwā-Adulis. Die gewöhnliche Wohnbebauung A.' u. anderer aksumit. Städte repräsentieren tönerne Hausmodelle unterschiedlichen Typs (H. de Contenson, Les fouilles à Axoum en 1957: AnnalÉthiop 3 [1959] 25/42 Abb. 19; ders., Les fouilles à Haoulti en 1959: ebd. 5 [1963] 41/86 Abb. 37; Leclant, Archäologie 31 Abb. 10). Durch Grabungen bekannt sind mehrere Königspaläste oder Palais von Notabeln (Tā'aḥa Māryām, Endā Mikā'ēl, Endā Sem'on [Krencker, Denkmäler 107/21], Puglisis ‚Villa' u. das Dungur-‚Château' [s. u. Sp. 778]; Abb. 2), weitläufige Anlagen mit großen zentralen Pavillons, über meist quadratischem Grundriß errichtet, eher zwei- oder dreistöckig denn wirklich ‚Hochhäuser' (Krencker, Aksum 676; Kritik: Anfray, Archéologie 66), mit allseitig im Mittelteil abgesenkten u. zurückgesetzten Fassaden, so daß der Eindruck eines viertürmigen Palatiums (Cosm. Ind. top. 11, 7 [SC 197, 327]; vgl. 11, 2. 4 [317. 320]) entstehen konnte (Buxton / Matthews 54/66 Abb. 2/18; Munro-Hay, Aksum 131/4). Gegenüber der alten Kathedrale Māryām Ṣeyon finden sich, fast alle in einer Reihe ausgerichtet, Basen mehr als zwölf steinerner Throne, die A.' Herrscher nach militärischen Siegen aufzustellen pflegten (Krencker, Denkmäler 45/69; s. Sp. 726. 740. 748. 772). Königsdenkmäler sind zweifellos auch A.' berühmte ‚Obelisken', sechs inschriftenlose, im Dekor die Palastarchitektur übersteigernd wiedergebende monolithe Stelen (Stele DAE nr. 1/6; nr. 2 neuerdings in Rom), bis über 33 m hoch (nr. 1: ‚Riesenstele', größter in der Alten Welt jemals bewegter Monolith), die gleichausgerichtet, doch nur zT. aufeinander bezogen, als königliche Totenmale im Südteil der zwischen Bēta Giyorgis u. Māy Heǧǧa gelegenen Nekropole, dem heutigen ‚Stelen-Park', aufgestellt waren (Krencker, Denkmäler 7/30; Munro-Hay, Aksum 134/43 [Vorarbeiten für eine weitere Großstele wurden in einem Steinbruch bei A. entdeckt: Anfray, Archéologie 70 Taf. 3, 5]). Unter den dortigen Grabanlagen, darunter *Katakomben (Chittick, Excavations 169/72), sind einige ungewöhnlich aufwendig gestaltet: a) Nāfās Mawçā, vor Stele nr. 1. u. 2 gelegen, eine mit einem riesigen Deckstein von ca. 17 x 7 x 1 m überdachte Grabkammer mit steingedeckten Umgängen, vermutlich aus dem 3. Jh. nC. (Chittick, Excavations 183/6 Abb. 14f Taf. 10b; Munro-Hay, Excavations 116/20. 165/7. 332 u. ö. Abb. 7, 1f Taf. 7, 1/3); b) Tomb of the Brick Arches aus der 1. H. des 4. Jh. mit Oberbau u. monumentaler Treppenanlage zur unterirdischen Grabkammer (Chittick, Excavations 172/5 Abb. 7 Taf. 9; Munro-Hay, Excavations 55/60 u. ö. Abb. 6, 1/4 Taf. 6, 1/3); c) das vielleicht dem König der ‚Riesenstele' zuzuordnende (ders., Aksum 130) ‚Mausoleum' mit je fünf beiderseits eines Korridors gelegenen unterirdischen Grabräumen (Chittick, Excavations 180/3 Abb. 12; Munro-Hay, Excavations 100f Abb. 6, 37); d) Tomb of the False Door umstrittenen Alters (nach Mitte 4. Jh.?), benannt nach der Scheintür seines quadratischen Oberbaus, mit Doppeltreppe, Grabkammer u. Sarkophag, Vorraum u. Korridor (Chittick, Excavations 175/9 Abb. 9f; Munro-Hay, Excavations 104f. 157. 165. 331 Abb. 6, 42f Taf. 6, 28/35). Ein Tempel wurde in A. bisher nicht gefunden (Krencker, Aksum 675), wird aber unter der Kathedrale Māryām Ṣeyon vermutet (Th. v. Lüpke: Krenk-

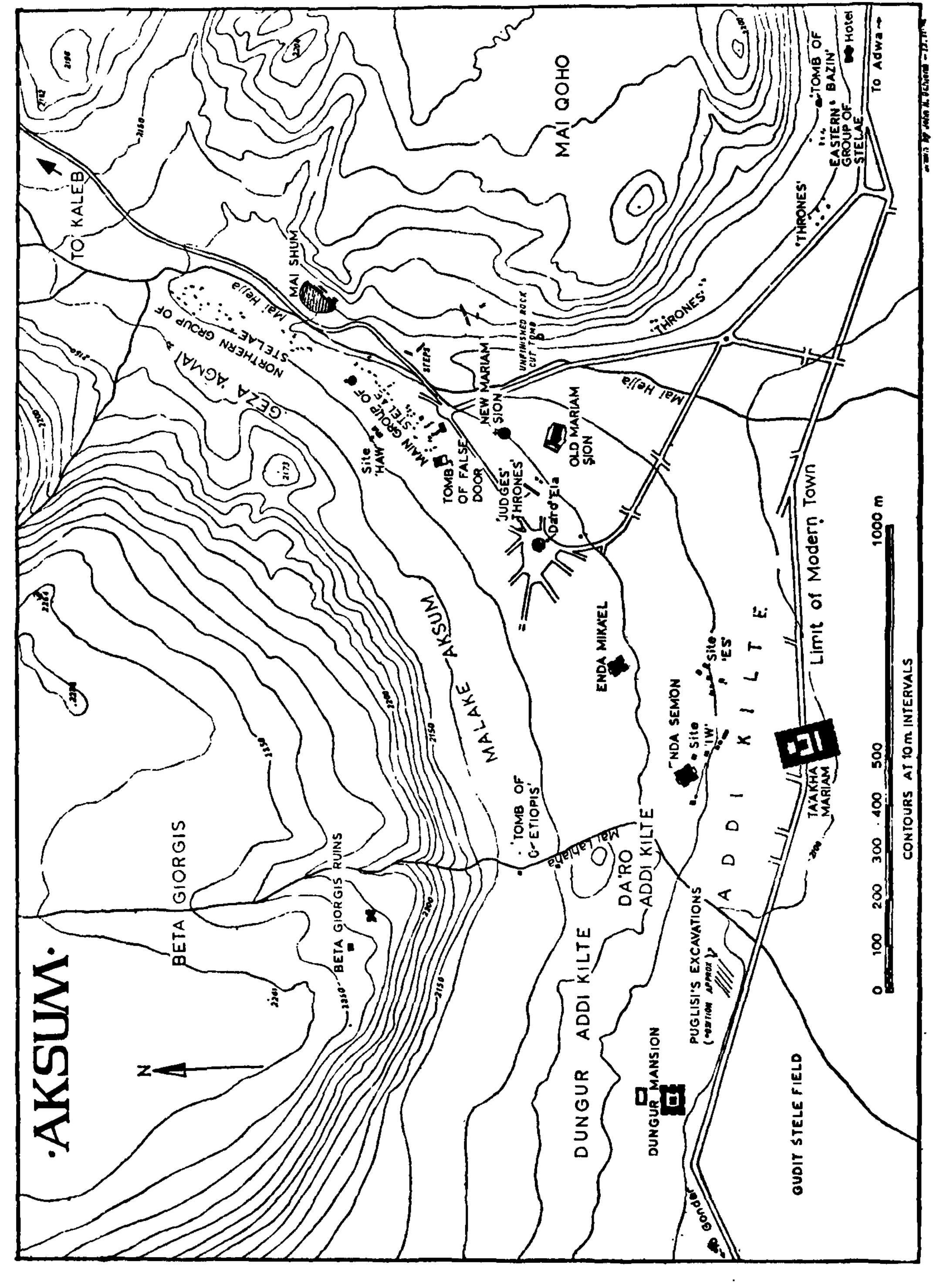


Abb. 2. Stadtplan von Aksum. Nach Chittick, Excavations 160 Abb. 1.

ker, Denkmäler 136/40; H. de Contenson, Les fouilles à Axoum en 1958: AnnalÉthiop 5 [1963] 13). Heiligtümer voraksumitischer Jahrhunderte sind aus der Nähe A.' bekannt durch den erhaltenen Tempel von Yeḥā (Krencker, Denkmäler 79/84; F. Anfray, Yeha, berceau d'une civilisation: Archéologia 64 [1973] 34/44; Inschriften: A. J. Drewes / R. Schneider, Documents épigraphiques de l'Éthiopie 2: AnnalÉthiop 8 [1970] 58/62; R. Schneider: ebd. 9 [1972] 103/9; Anfray, Éthiopiens 17/21; RIÉth 7. 33/50) u. Funde im Gebiet von Ḥawelti-Melazo (Gobošēlā; Endā Çerqos [o. Sp. 112]; J. Leclant, Haoulti-Mélazo: AnnalÉthiop 3 [1959] 43/57 Taf. 21/45; A. J. Drewes, Les inscriptions de Melazo: ebd. 83/99; H. de Contenson, Les fouilles à Haoulti-Mélazo: ebd. 4 [1961] 39f; ders., Les monuments d'art sud-arabe découverts sur le site de Haoulti [Éthiopie] en 1959: Syria 39 [1962] 64/87 Taf. 5/8; J. Pirenne, Haoulti et ses monuments: AnnalÉthiop 7 [1967] 125/40; dies., Haoulti, Gobochela [Mélazo] et le site antique: ebd. 8 [1970] 117/25; Drewes / Schneider, Documents aO. 57f; RIÉth 3/6. 14/32).

III. Religion. Nach postaksumitischen Angaben (Chronik Ṭānāsee 106 [ÄthForsch 12B, 146f Dombrowski] u. a.) befolgte vor Christianisierung A.' der eine Teil der Bevölkerung die Gesetze Moses, der andere verehrte Arwē, den *Drachen, auch Waynabā genannt. Beides läßt sich historisch nicht verifizieren (s. u. Sp. 740. 742), widerspricht auch den Beobachtungen oder Ableitungen des Autors einer frühen Festpredigt auf A.' ersten christl. König (Ed. u. Übers.: Getatchew, King; zur Datierung der Homilie s. u. Sp. 794). Nach ihm waren die Aksumiten vor ihrer Bekehrung Polytheisten, verehrten Astralgottheiten u. Steine oder Götterstatuen (Getatchew, King 32 bzw. 34).

a. Heidentum. (S. o. Sp. 113f; C. Conti Rossini, Aethiopica: RivStudOr 9 [1921/23] 366/8: ,La dea Terra'; ders., Gad e il dio Luna in Etiopia: StudMatStorRel 4 [1928] 49/57; Höfner, Semiten; Sergew, History 95/7; Kobishchanov 224/34; Munro-Hay, Aksum 196/202; Leroy 81/4; Anfray, Éthiopiens 143/5.)

1. Götter, Kult. Die in den Königsinschriften genannten Götter A.' heißen auf Ge'ez Maḥrem, 'Astār, Beḥēr u./oder Meder. Maḥrems Name (dazu o. Sp. 114) u. sein Epitheton ,der nicht besiegt wird (vom Feind)' (Inschr. DAE nr. 6 [RIÉth 185 I], 3; 7 [185 II], 3f; 10 [188], 5f) charakterisieren ihn als Kriegsgott (vgl. die griech. Übers. Ἄρης ἀνίκητος: Inschr. DAE nr. 4 [RIÉth 270], 6. 29; SupplEpigrGr 32, 1601 [RIÉth 270bis], 4f. 26f. 31. 36f). Er gilt als Stammesgott des Herrschers (Inschr. DAE nr. 2 [= RIÉth 269]; 1. Jh. nC.?: [Ἄρης] τοῦ Ἀξωμείτου) u. Erzeuger des Königs von A. (Adulitana II: Cosm. Ind. top. 2, 63 [SC 141, 377]; Inschr. DAE nr. 6 [RIÉth 185 I], 18; 7 [185 II], 19. 21; 4 [270], 29), dieser somit als *Gottessohn (Inschr. DAE nr. 10 [RIÉth 188], 5; 4 [270], 5f; SupplEpigrGr 32, 1601 [270bis], 4; südarab. Parallelen: Caquot 207). Der Vorrang dieses Gottes deutet auf den kriegerischen Beginn u. Charakter des aksumit. Staates u. Königtums. Auf Maḥrem bezogen wurde in A. möglicherweise die von südarabischen Vorbildern übernommene Mondsichel mit (Sonnen-?) Scheibe (Höfner, Südarabien 516f) über der Königsbüste der Münzen (Kobishchanov 229; Hahn, Münzprägung 121. 130; Munro-Hay, Aksum 185. 198; vgl. Abb. 3 u. Sp. 750). Dies u. der aufgrund des Namens mögliche Zusammenhang mit dem südarab. Gott Ḥarīmān, einer Gestalt des Mondgottes 'Almaqah, legt nahe, in Maḥrem eine Mondgottheit zu vermuten (Höfner, Beziehungen 442; dies., Semiten 560). Nur dann ,ergibt sich mit Sicherheit, daß Sonne u. Mond eine wichtige Rolle in der Religion der heidn. Aksumiten gespielt haben' (Littmann, Äth. Inschr. 109). Die uranische Natur des aus dem südarab. Pantheon übernommenen Gottes 'Astār ist unstrittig. Zwei Namen des Erdgottes scheinen Beḥēr (,Land'; unbegründet der auch o. Sp. 114 angenommene Schreibfehler für bāḥr', ,Meer'; Kobishchanov 229) u. Meder (,Erde') gewesen zu sein, die nacheinander in Inschr. DAE nr. 10 (RIÉth 188), 25 u., zu etwa derselben Zeit, alternativ in Inschr. DAE nr. 6 (RIÉth 185 I), 21 + 7 (185 II), 21 angeführt werden (für RIÉth 185bis I u. II nennt Schneider, Inscriptions royales 604 nur Beḥēr). In griechischer Übersetzung erscheinen die drei Götternamen unter 'Ēzānā als Ares, Uranos u. Gē (SupplEpigrGr 32, 1601 [RIÉth 270bis], 30f). Jedoch deutet die Charakterisierung des Maḥrem-Ares als ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (ebd. Z. 32f) u. seine alleinige Nennung in Inschr. DAE nr. 4 (RIÉth 270) monotheistische Tendenzen oder Überzeugungen in Griechen- oder hel-



Abb 3. Goldmünzen des Königs ʿĒzānā in heidnischer u. christlicher Zeit. Nach Munro-Hay, Aksum 190 Abb. 49.

lenisierten Kreisen des damaligen A. an (Rodinson, Nouv. Inscriptions aO. [o. Sp. 731] 98). (Ein gesteigerter ʿAstār-Kult ʿĒzānās [Kaplan, Conversion 107] ist unbelegt.) Nur die ältere Adulitana II nennt neben Ares (τὸν μέγιστον θεόν μου) Zeus u. Poseidon (Cosm. Ind. top. 2, 63 [SC 141, 377. 379]), wobei Zeus für Uranos / ʿAstār stehen könnte (Höfner, Semiten 557; Kobishchanov 226) u. Poseidon entweder eine Lokalgottheit der Hafenstadt meint (ebd. 228) oder wegen der beigegebenen Begründung (Schutz der Seeleute: Cosm. Ind. top. 2, 63 [SC 141, 379]) an die Stelle der üblichen Erdgottheit getreten ist. Das Verhältnis der genannten Götter (Götterfamilie?, so D. Nielsen, Die äthiop. Götter: ZsDtMorgGes 66 [1912] 596) u. die religionsgeschichtliche Einordnung des aksumit. Pantheons sind nicht abschließend geklärt. Nach Littmann (Äth. Inschr. 109) wäre die altsemitische Trias Himmel - Erde - Meer gekreuzt mit der südarab. Trias Mond - Sonne - Venusstern, nach Conti Rossini (Gad aO. 49) die südarab. Trias übernommen unter Ersetzung der Sonnen- durch die Erdgottheit u. Angleichung von ʿAstār an die kuschitische Himmelsgottheit. Bilder der Götter A.' sind nicht bekannt, Kult u. -personal weithin unklar. Maḥrem wurden nach militärischen Siegen dargebracht u. geweiht: Tiere, Inschriften, Steinthrone (Adulitana II: Cosm. Ind. top. 2, 63 [SC 141, 379]; SupplEpigrGr 34, 1642 [RIÉth 286A], 7; Inschr. DAE nr. 10 [RIÉth 188], 24), Bildsäulen aus Gold, Silber u. Erz (Inschr. DAE nr. 4 + 6 + 7 [RIÉth 270 + 185 I + 185 II]; vgl. SupplEpigrGr 34, 1641 [RIÉth 286], 13) sowie swt u. bḏh unklarer Bedeutung (Inschr. DAE nr. 6 [RIÉth 185 I], 26 + 7 [185 II], 25; RIÉth 185bis II, 44 [Schneider, Inscriptions royales 604f]; griechisch umschrieben COYʿATE καὶ BEΔIE: SupplEpigrGr 32, 1601 [RIÉth 270bis], 37; hinfällig sind die Emendationen von Littmann, Äth. Inschr. 107 u. Rahlf, Königsinschriften 288: Temenos u. großes Feld (?), Steinhügel]). Mögliche Menschenopfer (Inschr. DAE nr. 10 [RIÉth 188], 30; vgl. o. Sp. 114) sind so sicher nicht (Schneider, Rez. Kobishchanov 167). Wieweit der durch voraksumitische Inschriften belegte Kult der südarab. Gottheiten ʾAlmaqah, NRW, Hawbas, ŠRQn, ḏt-ḤMYM, ḏt-BʿDN sowie von Göttern mit den anderwärts nicht bekannten Namen RB, ŠMN, ṢDQN (?), ŠYḤN (Schneider, Deux inscriptions aO. 389) noch in aksumitischer Zeit im Lande gepflegt wurde, ist nicht festzustellen. Nachweise für einen Schlangenkult der Aksumiten fehlen (Jankowski 92). Die ihn implizierenden Drachenerzählungen (ebd. 52/65. 91/5; o. Sp. 122) reflektieren kuschiti-

sche Vorstellungen u. wohl auch Kultpraktiken (Conti Rossini, Leggenda; Baratelli), mit denen sich bei der mittelalterlichen äthiop. Heidenmission (Taddesse 156/205) zB. Takla Hāymānot u. Za-Yoḥannes v. Kebrān jenseits der aksumit. Kerngebiete auseinanderzusetzen hatten (Getatchew Haile, The monastic genealogy of the line of Täklä Haymanot of Shoa: RassStudEtiop 29 [1982/83] 24; Taddesse Tamrat, A short note on the tradition of pagan resistance to the Ethiopian Church [14th and 15th cent.]: JournEthStud 10, 1 [1972] 142/5; das Jankowski 115_{67} genannte Werk: A. Laubscher geb. Bierbrauer, Untersuchungen zu Drachenkampf-Thema u. Dynastielegende in Äthiopien, Diss. Tübingen [1975], ist nicht nachweisbar [Mitteilung der UB Tübingen]).

2. Bestattung, Totenehrung. Ihre Toten bestatteten die Aksumiten mit Beigaben, wie Gefäßen, Waffen u. Schmuck, in Gräbern unterschiedlichen Typs (Munro-Hay, Excavations 323/8; ders., Aksum 255/7). Gewöhnliche Kennzeichen ihrer Begräbnisplätze, keine einzelnen Grabmale, bilden in afrikanischer Tradition stehende Stelenfelder, unbehauene bis reich verzierte Steine von 1, 60 bis über 33 m Höhe, zT. mit Opfertischen an der Basis (Fattovich, Origins; Fundstellenübersicht ebd. 43f). Die Inschr. DAE nr. 34 = RIÉth 223 der Stele von Maṭarā (Drewes, Inscr. 67f; vgl. o. Sp. 111f), etwas älter als die ʿĒzānā-Inschriften DAE nr. 9/11 = RIÉth 187/9 (Drewes / Schneider 102), legt nahe, daß die Steine gewöhnlich dem Gedächtnis der Ahnen, nicht eines bestimmten Verstorbenen, dienten. Anderseits konnten Herrscher offenbar selbst für die Errichtung ihrer Totenmale sorgen (vgl. die unter dem heidn. ʿĒzānā oder wenig früher gesetzte Inschrift RIÉth 218 eines paganen Königs der ʾGB in ʿAnzā [Abb. 1]; Drewes, Inscr. 65/7; zur Datierung ders. / Schneider 102f). Somit bleibt die Inschriftenlosigkeit der Königsstelen in A. bemerkenswert. Bei den Stelen in A. wurden Deposita verbrannter Knochen gefunden, die auf Totenmähler hinweisen könnten (Munro-Hay, Aksum 202). Als Kulthandlung werden auch Umgänge oder -läufe erwogen (Höfner, Beziehungen 443; *Circumambulatio).

b. Juden. (Ullendorff, Ethiopia 15/30, bes. 20f. 25f; ders., Ethiopians 98/100; Scholz, Frühchr. Spuren 319/21; Kaplan, Falāshās 14f). Die gelegentliche oder längerfristige Präsenz von Juden, namentlich jüdischer Händler (später, im 6. Jh., auch Kriegsgefangener), vor allem aus Südarabien, wo das Judentum eine bedeutende Rolle spielte (Marrassini, Note 176/9; Robin, Judaïsme; Müller, Himyar 308f), auf dem Gebiet des aksumit. Reiches darf, obschon Beweise fehlen, als sicher gelten (Conti Rossini, Appunti 608f). Eine Einwanderung aus Ägypten (Elephantine; o. Sp. 120f) oder Meroë ist unbelegt u. wenig wahrscheinlich (Ullendorff, Elements 219f; Pawlikowski 182f; Marrassini, Note 179; Kaplan, Falāshās 15/7). Zahl u. Größe gefestigter Diaspora-Gemeinden, so solche bestanden, sind nicht abzuschätzen, allein Vermutung die ihnen zugeschriebenen ‚Strukturen eines sehr alten, nicht durch den Hellenismus beeinflußten Judentums' (Scholz, Frühchr. Spuren 320). Konversion einzelner Einheimischer ist nicht auszuschließen. Über die Bekehrung größerer Gruppen oder ganzer Stämme liegen ‚keine sicheren Nachrichten' vor (Littmann, Äthiopien 140); antike Belege fehlen ganz (zu L. Marcus, Notice sur l'époque de l'établissement des Juifs dans l'Abyssinie: NouvJournAsiat 3 [1829] 409/31; 4 [1829] 51/73 s. Rathjens 14: ‚mehr oder minder phantasievolle Hypothesen'). Der durch die protoäthiop. Inschrift RIÉth 183 aus Sāfrā (s. o. Sp. 733) repräsentierte pagane Kult verrät keinen eindeutig jüd. Einfluß (gegen Altheim / Stiehl, Mission 33/8; dies., Christentum 1, 399. 437. 464). Das Graffito Inschr. DAE nr. 22 = RIÉth 205 mit dem Namen YHD (Yehudā, ‚Judas') gilt begründet als christlich (Littmann, Sab. Inschr. 53). Kālēbs äthiopische Siegesinschrift DJE nr. 1+2+3 = RIÉth 195 (s. u. Sp. 755) bezeugt, da nicht am afrikan. Marab, sondern im südarab. Mārib gefunden, keine ‚jüd. Stämme der Nachbarschaft' von A. (Altheim / Stiehl, Mission 29 u. ö.). Erste, wenig sichere Hinweise auf ein Judentum in Äthiopien finden sich für das 9./10. Jh. beim ‚Daniten' Eldad (D. H. Müller, Die Recensionen u. Versionen des Eldad-had-Dânî = DenkschrWien 41, 1 [Wien 1892]; Krempel 49f; Kaplan, Falāshās 20f) u. in Erzählungen über einen Aufstand der Agaw-Königin Gudit-Judith-Esther, die als Heidin oder zum ‚Judentum' konvertierte Christin vorgestellt wird (Krempel 15/9; Sergew Hable Selassie, The problem of Gudit: JournEth-

Stud 10, 1 [1972] 113/24 bzw. ders., History 225/37). (Im äthiop. MA meint die Zeitgenossen beigelegte Bezeichnung ‚Juden' ['ayhudāwi] nicht Vertreter der jüd. Religion, sondern königsfeindliche Rebellen, christliche Dissidenten oder Christen, die Schadenzauber betreiben [Zar'a Yā'qob, Ṭomāra tesbe't 2 (CSCO 523/Aeth. 96, 47. 54) u. ö.]; Krempel 18f. 56. 255f; Kaplan, Falāshās 152f; vgl. Getatchew Haile, The end of a deserter of the established church of Ethiopia: G. Goldenberg [Hrsg.], Ethiopian studies. Proceed. of the 6th Intern. Conf., Tel-Aviv 1980 [Rotterdam 1986] 193/203.)

c. Bēta Esrā'ēl (Falāšā). (Conti Rossini, Appunti; Rathjens; Leslau, Anthology; Ullendorff, Elements 254/6; ders., Ethiopia 115/8 [Lit.]; Krempel; Hess; Kaplan, Falāshās [Lit.]; zur bekannten Phase ihrer Geschichte J. Quirin, The process of caste formation in Ethiopia. A study of the Beta Israel [Felasha], 1270–1868: InternJournAfrHist 12 [1979] 235/58 [Lit.]; Shelemay, Music 17/38; J. Quirin, The evolution of the Ethiopian Jews [Philadelphia 1992].) Die sich selbst als (Bēta) Esrā'ēl bezeichnenden legendenumwobenen ‚Äthiop. / Schwarzen Juden' (erster Beleg für Falāšā als Bezeichnung für Bēta Esrā'ēl 1. H. 16. Jh. [S. Kaplan, The Fälasha and the Stephanites: BullSchoolOrAfrStud 48 (1985) 278/82]) sind keine Abkömmlinge eingewanderter Juden, sondern judaisierte Kuschiten, deren traditionelle Siedlungsgebiete, Semēn, Wagarā, Ṣalamt, Ṣgadē (Provinz Bagēmeder), in antiker Zeit außerhalb oder am Rande des Herrschaftsbereichs von A. lagen. Wann diese Gruppe, frühestens im 14. Jh. sicher bezeugt, ihr eigentümliches Judentum, in dessen Mittelpunkt die Sabbatheiligung steht (K. K. Shelemay, The music and text of the Falasha sabbath: Assaph A 8 [1982/83] 3/22), übernahm oder auszuprägen begann, ist ungewiß. Seinen altertümlichen Anschein begründet das Fehlen von Mischna, Talmud, der üblichen Gebete der Synagogenliturgie, der jüngeren jüd. Feste u. -praxis. Dem steht allerdings gegenüber, daß ihnen auch die hebr. Bibel oder deren Übersetzung in eigene Dialekte ebenso unbekannt sind wie eine besondere Bibelrezension (W. Leslau, A Falasha religious dispute: ders., Fifty years of research [Wiesbaden 1988] 459/64). Als ‚Thora' ('orit [auch christl. Begriff]) verwenden sie Kodizes des ganzen christl.-äthiop. AT, einschließlich der deuterokanonischen Schriften u. christlicher Übersetzungen von Apokryphen wie dem Jubiläenbuch. Ihr sonstiges Schrifttum, in Ge'ez mit kuschitischen Einsprengseln, besteht fast ausnahmslos entweder aus mehr oder minder gründlich entchristlichten Rezensionen christlicher Werke oder beruht, wie der Bēta-Esrā'ēl-Kalender (abhängig von Abu Šāker [Kaplan, Falāshās 130; vgl. A. Y. Sidarus, Ibn ar-Rāhibs Leben u. Werk. Ein kopt.-arab. Enzyklopädist des 7./13. Jh. (1975) 50/61; Cowley, Bibl. interpretation 42_{11}. 133/6; O. Neugebauer, Abu Shaker's ‚Chronography'= SbWien 498 (1988)]), auf christlichen Quellenschriften später Entstehungs- oder Übersetzungszeit (É. Strelcyn, La littérature religieuse Falacha [État de la question]: StudMatStorRel 26 [1955 (1956)] 106/13; Kaplan, ‚Falasha' religion 59/64; ders., Falāshās 59/118). Dies gilt auch für das einzige Werk vermeintlich sicher jüdischen Ursprungs (Conti Rossini, Appunti 585; Rathjens 81), das Buch Te'ezāza Sanbat mit den Sabbatvorschriften (15. Jh.; J. Halévy, Tě'ězâza Sanbat [Paris 1902] 1/40. 133/64; vgl. Doresse, Survivances 214/6), das eine äthiopisch-christl. Homilie (Übers. M. Wurmbrand, Le ‚Dersâna Sanbat', une homélie éthiopienne attribuée à Jacques de Saroug: OrSyr 8 [1963] 362/94) durch Kürzung u. Textänderungen adaptiert, doch die NT-Zitate noch durchscheinen läßt (S. Kaplan, Te'ezāza Sanbat, a Beta Israel work reconsidered: Gilgul, Festschr. R. J. Zwi Werblowsky = Numen Suppl. 50 [1987] 107/24; Getatchew, Hour 244; noch für umgekehrte Abhängigkeit Wurmbrand aO. 350). Auch Gottesbezeichnung, Sabbatobservanz, Tieropfer, Beschneidung auch von Mädchen, Gebetsstunden, Kultmahl, Beichte, ‚Taufe' (ṭemqat), Gebetshäuser, liturgische Gewandung u. Ämter der Bēta Esrā'ēl sowie ihr nachweislich junges Mönchtum (eingeführt durch den zuvor christl. Mönch Ṣabrā [15. Jh.]) gleichen oder ähneln denen der äthiop. Christen (zur Verwandtschaft der Liturgien s. bes. Shelemay, Music 148/54. 173/83. 190. 214f). Erst Kontakte mit jüdischen Juden seit dem 19. Jh. führen zu Angleichungen. Aufgrund dieses Befundes besteht nicht allein die Alternative, daß es sich bei Bēta Esrā'ēl um Nachfahren eines zwischenzeitlich bibel- u. schriftenlos gewor-

denen Restjudentums aksumitischer Zeit handelt (Conti Rossini, Appunti 609; Rathjens 40. 93f) oder um eine im 14./15. Jh. neugestaltete, neben- oder gegenchristliche Reorganisationsform des antiken Synkretismus' der Völker am Roten Meer (Ullendorf, Ethiopia 117f; Kaplan, Falāshās 27), sondern ihre Religion könnte auch die radikale, nebenchristl. oder entchristlichte Variante christlich-äthiopischer Israel-Imitation verkörpern (Getatchew, End aO. 194; Doresse, Littérature 141f erwägt eine Verbindung von Falāšā u. geflohenen Anhängern der gestürzten Zāgwē-Dynastie [dazu s. u. Sp. 765f]; ähnlich Krempel 46). Ist folglich Bēta Esrā'ēl vergleichsweise jung u. ‚d'abord et avant tout un produit de la culture et de la civilisation éthiopiennes' (Kaplan, Falāshās 8; vgl. Krempel 8), wird diese Gruppe das antike Christentum in A. kaum angeregt oder bestimmt haben können.

C. Christlich. I. Anfänge des Christentums im aksumit. Reich. (Zu Act. 8, 26/30, Taufe des ἀνὴρ Αἰθίοψ, s. o. Sp. 123 u. u. Sp. 765.) Das Christentum gelangte, auch nach spätantiker Überzeugung, mit griechischsprachigen Kaufleuten aus dem röm. Reich nach A. Erster Bischof im aksumit. Reich (ἐπίσκοπος τῆς Αὐξούμεως: Athan. apol. Const. 31 [SC 56bis, 158]; ἐπίσκοπος τῆς Ἰνδικῆς: Soz. h. e. 2, 24, 10 [GCS Soz. 83]; bis Mitte 20. Jh. nie ‚Patriarch v. Aethiopia' [o. Sp. 116]) war der von *Athanasios (gest. 373) in Alexandreia eher nach 346 denn vor 339 geweihte Frumentios, angeblich aus Tyros, dessen Amtszeit sich zT. mit der Regierung Kaiser **Constantius' II überschneidet. Dieser beorderte ihn iJ. 356 (J. Moreau: JbAC 2 [1959] 168), offenbar erfolglos, nach Alexandreia zurück mit einem Schreiben (überliefert Athan. apol. Const. 31 [SC 56bis, 160/2], vJ. 357) an die Aksumitenherrscher Aizanas (Ἀϊζανᾶς) u. Sazanas (Σαϊζανᾶς), die er zugleich, indirekt, vor einer Einreise des ‚verbrecherischen' Athanasios warnt (dessen A.-Aufenthalt [o. Sp. 166] ist unbelegt). Überbringer des Briefes war nach Moreau aO. Theophilos der Inder, doch fand dessen Reise wohl deutlich früher statt (Müller, Himyar 307: etwa 340/42; ähnlich Timp 33; Desanges, Mention 151_1; A. Dihle, Die Sendung des Inders Theophilos: ders., Antike u. Orient = SbHeidelberg Suppl. 2 [1984] 102/8. 220; Fiaccadori). Theophilos hat in A. Verhandlungen geführt (Philostorg. h. e. 3, 6 [GCS Philostorg. 35]), wie andernorts vielleicht, doch hier kaum erfolgreich (Dillmann, Geschichte 13; Dihle, Daten 51), bereits ansässige Christen zu liturgischen u. dogmatischen Reformen gedrängt; nirgends jedoch wird ihm ‚die Christianisierung Äthiopiens' (o. Sp. 116) zugeschrieben (auch nicht, daß ihm nach kaiserlichem Willen Frumentios' Amt anheimfallen sollte [Dombrowski, Ṭānāsee 147_{11}]; gleichfalls keine Rede ist bei Philostorgios ‚d'une communauté syrienne bien installée à Axoum' [Anfray, Villes 765]). Als ersten Bischof im von ihnen ‚Indien' genannten (dazu s. o. Sp. 720) Reich von A. bezeichnen Frumentios auch Rufin u. andere Kirchenhistoriker sowie ältere einheimische liturgische *Diptychen (zit. in der gleich zu besprechenden Hom. de Frument.: Getatchew, Frumentius 315f bzw. 318). Seine Bestellung zum Bischof hat bei Rufin eine Vorgeschichte, nach der Frumentios zuvor Hofbeamter des aksumit. Herrschers u. Erzieher des Kronprinzen u. späteren Königs gewesen sei (h. e. 10, 9 [GCS Eus. 2, 2, 972]; ausführlicher referiert o. Sp. 115f). Sie wird ähnlich wiederholt von Socr. h. e. 1, 19 (PG 67, 125/9), Soz. h. e. 2, 24, 1/11 (GCS Soz. 83f), Theodrt. h. e. 1, 23 (GCS 19, 73f), Gelas. Cyz. h. e. 3, 9 (GCS 28, 148/50) u. in einer Sokrates übersetzenden u. um die Namen des Königs Ella Alādā u. des Kronprinzen Azgwāgwā ergänzenden anonymen Ge'ez-Homilie, vielleicht noch aksumitischer Zeit (Getatchew, Frumentius 314/8; zur Datierung ebd. 313 u. u. Sp. 794), die ihrerseits die Quelle des o. Sp. 116 genannten Eintrags der ‚Vulgata' des Synaxarium Aethiopicum (26. Ḥamlē [PO 7, 427/9]; vgl. u. Sp. 767) bildet (der daher indirekt von Rufin [bzw. Gelasios v. Kaisareia] abhängt, ihn weder ‚bestätigt' [o. Sp. 116] noch ‚die wertvollste aller Überlieferungen' [Dombrowski / Dombrowski 165] darstellt). Die beiden nachgetragenen Herrschernamen sind wahrscheinlich verderbte Formen der historischen Namen Ella 'Amidā u. 'Ēzānā (Conti Rossini, Textes 18; Getatchew, Frumentius 313). Ob die bei Rufin (nach Gelasios) erzählte Vorgeschichte von Frumentios' Bischofsweihe insgesamt vertrauenswürdiger Bericht (Dihle), literarische Gestaltung eines Faktums (Thelamon) oder ‚Missionslegende mit einem greifbaren historischen Kern' (Dombrowski / Dombrowski 160f) ist, bleibt umstritten, beeinträchtigt aber

nicht die Historizität des Frumentios-Episkopates. Enthält die Meropios-Aidesios-Frumentios-Geschichte in bezug auf A. historisch Zuverlässiges, könnte König ʿĒzānā vom späteren Bischof Frumentios erzogen worden sein. Dieser betreute nach Rufin nicht nur die bestehenden Ausländergemeinden, sondern bekehrte auch viele Einheimische (h. e. 10, 10 [GCS Eus. 2, 2, 973]). Die Datierung der Bekehrung der Ἰνδοὶ ἐνδότεροι auf 5816 A. M. = 324 nC. bei Theophan. Conf. chron.: 1, 24 de Boor (Desanges, Mention 153_2) dürfte aus der ‚Kirchengeschichtl. Epitome' (31 [GCS Theod. Anagn. 15]) errechnet sein.

II. Das aksumit. Reich unter christlichen Herrschern. a. ʿĒzānā. Offenbar noch unter dem Episkopat des Frumentios bekehrte sich König ʿĒzānā zum Christentum. Versuche, diesen zunächst heidnischen (s. o. Sp. 731), dann christl. Herrscher in zwei oder drei, sich zeitlich wie konfessionell unterscheidende Träger desselben Namens aufzuspalten (Pirenne; Altheim / Stiehl; Kobishchanov; de Blois), sind gescheitert (Dihle, Daten; Drewes, Inscr. 87; Engelhardt 104/27; Munro-Hay; Hahn; Schneider). Der Religionswechsel ʿĒzānās wird offenbar in einer Gruppe von Inschriften, die erneut (vgl. o. Sp. 731) in zwei Sprachen u. drei Schriftarten von einem Sieg ʿĒzānās, hier über Noba u. Kāsu (Meroïten), künden: Inschr. DAE nr. 11 = RIÉth 189 (Geʿez), SupplEpigrGr 26, 1813 = RIÉth 271 (griech., nur 1. Teil erhalten [dt. Übers.: Dinkler, König 126f]) u. Inschr. Schneider nr. 1 = RIÉth 190 (ps-sabäisch [die Schrift gleicht Inschr. DAE nr. 8 = RIÉth 186; 4. Jh.], nur 2. Teil erhalten). Die verschiedenen Versionen betreffen höchstwahrscheinlich dasselbe geschichtliche Ereignis, sicher jedoch denselben Herrscher (Anfray / Caquot / Nautin 270; Altheim / Stiehl, Inschrift 478; Kirwan, Frontier zone 460f; ders., Aksum 115; Schneider, Nouv. inscriptions 767; ders., Notes 611; Munro-Hay, ʿĒzānā 111 gegen Dinkler, König 127). Selbst ohne die von L. Török, A contribution to post-meroitic chronology: RivStudOr 58 (1984) 213f bestrittene Lesung von Ἀζανας in Z. 6 (vgl. Anfray / Caquot / Nautin 266f) bleibt ʿĒzānā durch die Bezeichnung BICI AΛHNE als Subjekt der griech. Inschrift gesichert. Damit darf ihm gleichfalls die auf demselben Stein überlieferte ps-sabäische Fassung, heute ohne Herrschername u. -titulatur, zuerkannt werden. Im Äthiopischen wie im Griechischen fehlt die auch unter ʿĒzānā nur zeitweilig übliche Titelerweiterung Ḥabašat bzw. Αἰθιόπων (s. o. Sp. 731). Ihr Fehlen begründet demnach keine um Generationen spätere Abfassung der griech. Version (Dihle, Ambassade 465). Die ‚Trigraphis' berichtet: Die expandierenden Noba hatten jenseits des (unteren) Takkazē-'Aṭbarā (Astaboras) Grenzstämme des Aksumitenreiches angegriffen. Nach fehlgeschlagenen Verhandlungen führte ʿĒzānā persönlich den Feldzug an, schlug die Noba, verfolgte sie bis zum Blauen Nil (Sēdā), sandte dann Truppen gegen die Kāsu nilaufwärts bis zur Stadt ʿAlwā (Meroë) u. nilabwärts gegen Noba bis zum Gebiet der Roten Noba (das spätere Makuria?; zum Feldzug Hintze 81/4; Kirwan, Aksum 115/7; Török, Nubia aO. [o. Sp. 727] 193f; ders., Contribution aO. 205/7; Hofmann u. a. 278f). Seine Siege feierte ʿĒzānā durch Setzung von Steinthronen 1) am Zusammenfluß von Takkazē u. Sēdā u. 2) in Šado bei A. Zu den paganen Vergleichsstükken (s. Sp. 731f), die diesen drei Inschriften ʿĒzānās als Vorlagen gedient haben (Rahlfs, Königsinschriften 286. 299; Schneider, Notes 611), treten in der Benennung der Gottheit u. ihrer Beziehung zum Herrscher beachtliche Unterschiede auf: Nicht mehr eine Mehrzahl heidnischer Götter wird genannt, sondern der Eine Gott, der (nicht der König [Escher 57]) im äthiop. Text als Herr des Himmels, des Alls oder der Erde bezeichnet wird ('egzi'a samāy [Z. 1. 5. 38. 41. 45f. 52]; 'egzi'a kwellu [Z. 5. 7]; 'egzi'a beḥēr [Z. 15, später zur gewöhnlichen äthiop. Gottesbezeichnung bei Christen u. Bēta Esrā'ēl geworden, s. o. Sp. 744; W. Vycichl, Egzi'a beḥēr ‚Dieu': AnnalÉthiop 2 (1957) 249f; Zuurmond, OT 99]; Herr des Himmels / der Erde sind auch in Inschr. Schneider nr. 1 = RIÉth 190 zu lesen [Schneider, Notes 612]). In der griech. Ausfertigung hingegen erscheint ʿĒzānās Gott unzweideutig als die christl. Dreifaltigkeit (s. unten; dogmengeschichtliche Bedenken [Thelamon 80; Dihle, Ambassade 464f] gegenüber der verwendeten trinitarischen Formel bestehen nicht [Grillmeier 307: ‚paßt ins 4. Jh.']; daß sie in A. erst später abermals begegnet, berechtigt, da jedes gleichaltrige Vergleichsstück fehlt, nicht zu Zweifeln [Dinkler, Questions 14] an ihrer Niederschrift unter ʿĒzānā).

Der König bezeichnet sich in dieser Inschriftengruppe nicht mehr als Sohn des Gottes Maḥrem, sondern als geliebtes Geschöpf Gottes (Inschr. DAE nr. 11 [RIÉth 189] Z. 5) u. Sohn seines leiblichen Vaters Ella ʿAmidā (Z. 4) u. stellt Namen u. Titulatur erstmals eine Gottesgnadenformel voran (*Gottesgnadentum [Gottkönigtum]). Dem entspricht das mehrfache Bekenntnis, daß ihm Existenz, Herrschaft, Sieg, Beute u. Zeichen des Triumphes ‚durch die Macht des Herrn' gegeben sind (Z. 1. 5. 7. 14. 38. 45. 52; vgl. 41. 49), was im Griechischen mit Formeln wie ἐν τῇ πίστι τοῦ θεοῦ καὶ τῇ δυνάμι τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος (SupplEpigrGr 26, 1813 [RIÉth 271] Z. 1f) u. ἐν τῇ δυνάμι τοῦ θεοῦ Χριστοῦ (Z. 28; vgl. 11. 20) ausgedrückt sowie dem *Glauben an Christus zugeschrieben wird (Z. 3f. 18f. 31). Im Äthiopischen fehlt noch nicht die traditionelle Selbstbezeichnung ‚König der Könige' (vgl. o. Sp. 730 u. u. Sp. 765), doch in der griech. Version ist das βασιλεὺς βασιλέων bereits durch das üblich werdende δοῦλος Χριστοῦ (Z. 10) ersetzt (vgl. u. Sp. 754. 763). Während demnach die griech. Fassung das christl. Glaubensbekenntnis des Königs proklamiert, begnügt sich die gleichfalls generell als christlich gewertete Geʿez-Fassung mit Formulierungen, die ‚eher monotheistisch als spezifisch christlich zu nennen sind' (Dihle, Daten 56; gegen ihren angeblichen Monophysitismus ebd. 56/9 u. A. Pluta: Hahn, Münzprägung 150f). Ihr Verzicht gleichermaßen auf pagane wie entschieden christliche Äußerungen ist zurückgeführt worden auf 1) eine Periode persönlicher Unentschiedenheit des noch heidn. Königs, der bereits Rücksicht auf gegenwärtige Christen nehme (Littmann, Äth. Inschr. 125; Kobishchanov 85/7), 2) die Berücksichtigung der heidn. Einstellung des Volkes oder von Bevölkerungsteilen durch den selbst Christ gewordenen Herrscher, 3) eine doppelte Konversion ʿĒzānās, zum Juden- u. danach zum Christentum (Grillmeier 304), wobei Inschr. DAE nr. 11 = RIÉth 189 die jüdische (A. Z. Aešcoly, Sepher ha-Falashim [Jerusalem 1943] 187/91; doch s. Dillmann, Anfänge 219), SupplEpigrGr 26, 1813 = RIÉth 271 die christl. Zeit repräsentiere. Derartige Erklärungen bleiben fragwürdig, da beide Ausfertigungen als gleichzeitig oder in etwa gleichaltrig anzusehen sind, der christl. Gehalt der griechischen auch Anderssprachigen nicht lange verborgen bleiben konnte u. schon der bloße Verzicht auf die traditionelle Anrufung der heidn. Staatsgötter eine Abkehr des Herrschers von der Religion der Väter proklamierte. Daher möchte man die noch mangelnde christl. Eindeutigkeit der Geʿez-Fassung durch die Bindung der königlichen Kanzlei an traditionelle Formulare erklären u. ihre Unvertrautheit mit christlicher Terminologie (Schneider, Rez. Kobishchanov 161; ders., Notes 614), wohingegen die griech. Version von einem christlich-theologisch gebildeten Griechen (Frumentios?) verfaßt wurde. Die Münzen ʿĒzānās belegen gleichfalls seine Konversion zum Christentum, vielleicht auch eine zeitweilige ‚Doppelstrategie', sollte sich bestätigen, daß er auf dem Gold die heidn. Symbole abrupt durch christliche Kreuze ersetzt, hingegen auf Silber- u. Kupfermünzen zunächst nur die üblichen heidn. Kennzeichen vermeidet (Hahn, Reconsiderations 129f). Als christlich gewordener Herrscher stellt ʿĒzānā (HZANAC BICI AΛENE / HZANA BICI AΛHN) anstelle der bisher üblichen Mondsichel über der Königsbüste im Av. u. im Rv. der Goldmünzen als Legendentrenner das Kreuz in die vier Positionen des Achsenkreuzes (Christl. ʿĒzānā AV. 1; Hahn, Münzprägung nr. 21; Abb. 3). Da das Kreuz ein religiöses Symbol des Heidentums verdrängt, ist es nicht bloß als ‚Füllzeichen' aufzufassen (Hahn, Münzprägung 130_{47} u. Munro-Hay, ʿĒzānā 115 gegen M. R.-Alföldi bei Dinkler, Questions 15_{46} bzw. König 132), verdeutlicht jedenfalls den erfolgten Religionswechsel des Münzherrn (auch M. R.-Alföldi bei Grillmeier 307_{28} bestreitet die Christlichkeit der ‚Ornamentik' nicht). Die Form der Kreuze berechtigt nicht Dinklers Zweifel (Questions 14 bzw. König 131f) an der Datierung der Emissionen in die Zeit des zum christl. Glauben bekehrten Königs ʿĒzānā (die ausschwingenden Enden der kreuzförmigen Legendentrenner entsprechen der Gestaltung griech. Buchstaben auf den aksumit. Münzen seiner Zeit [Munro-Hay, ʿĒzānā 115]; die Dinkler, Questions 13 mit Abb. 7f bzw. [mit stillschweigender Berichtigung des zunächst fälschlich gelesenen HZANA] ders., König 131 mit Abb. 9f angeführten, anonymen, Prägungen mit dem Kreuz als zentralem Münzbild des Rv. gehören erst ʿĒzānā-Nachfolgern [Hahn, Münzprägung 136_{59}; Munro-Hay, ʿĒzānā 115/7]; s. u. Sp.

753). Eine ‚hagiographische' Prägung der christl. ʿĒzānā-Goldmünzen erst durch spätere Generationen (Dihle, Ambassade 464) scheidet aus numismatischen Gründen aus (Munro-Hay, Dating 126f). Anders als beim Gold ist bei ʿĒzānās jüngeren Silber- (Hahn, Münzprägung nr. 22) u. Kupfermünzen (ebd. nr. 23) das heidn. Mondsymbol zunächst nur ersatzlos getilgt. Allein eine Silbervariante (ebd. nr. 22a) hat ein Symbol im Rv. über der Königsbüste, ein kranz- oder sternähnliches Gebilde mit Zentralvergoldung, in dem Hahn, Münzprägung 133 ein Sonnenzeichen als Versinnbildlichung gewandelter religiöser Überzeugung des Münzherrn vermutet. Sein Bekenntnis zum Christengott wirkt demnach im vornehmlich dem Binnenhandel dienenden Nichtgold deutlich zurückhaltender. Allerdings ist auch hier die Abkehr vom traditionellen Heidentum nicht zu übersehen (Schneider, Notes 611). Für eine genauere Datierung der kaum allein außenpolitisch begründeten (Kaplan, Conversion) Bekehrung ʿĒzānās (gest. nach 383?; Godet, Bilan 183) kommt entscheidende Bedeutung der ungelösten Frage zu, ob der Constantius-Brief vJ. 356 an noch heidnische (Dihle, Daten 53; ders., Ambassade 464; Hammerschmidt, Äthiopien 41; L. Török: Studia Meroitica 1984, 375) oder bereits christliche Machthaber (Hammerschmidt, Anfänge 292; J. Desanges: ByzZs 80 [1957] 137; Schneider, Notes 610; Hahn, Münzprägung 130) gerichtet ist (Dinkler, König 123: unentscheidbar). Ihre Bezeichnung als τύραννοι (durch Athanasios, nicht Kaiser Constantius) impliziert nicht, daß Kpel A. als ‚stato cliente' (Mazzarino 82) oder die Fürsten als Usurpatoren (Altheim / Stiehl, Anfänge 30) betrachtete, sondern ist nicht ungewöhnlicher Sprachgebrauch für exotische Könige (Dihle, Daten 53).

b. Nachfolger ʿĒzānās. In der auf ʿĒzānā folgenden Phase der Geschichte A.' begegnen auf Münzen die Herrschernamen MḤDYS (Maḥaddeyes, ‚der Erneuerer'? [Godet, Bilan 192_{24}]) (Munro-Hay, Coinage 93f; Hahn, Münzprägung nr. 30; S. Munro-Hay, MḤDYS and Ebana, kings of Aksum: Azania 14 [1979] 21/6; R. Sauter, Monnaie d'argent inédite du Roi MHDYS: ebd. 27/9 [als Fälschung verdächtigt]), Ouazebas (Munro-Hay, Coinage 91f; Hahn, Münzprägung nr. 26), Eōn bisi Annaph / Anaaph (Munro-Hay, Coinage 88f; Hahn, Münzprägung nr. 28; Munro-Hay, Hoard 90/2), Ebana (Esbaēl, Esbana) (Munro-Hay, Coinage 95/7; Hahn, Münzprägung nr. 34f; Munro-Hay, MḤDYS aO. 23f. 25f; ders., Hoard 93f), Nezool (Munro-Hay, Coinage 108/11; Hahn, Münzprägung nr. 38de; Munro-Hay, Hoard 97f), Nezana (Munro-Hay, Coinage 113/5; Hahn, Münzprägung nr. 38 a/c. 40; Munro-Hay, Hoard 96f), Ousas / Ousana(s) (ders., Coinage 100/7; Hahn, Münzprägung nr. 37/P37; Munro-Hay, Hoard 98f). Daneben finden sich in allen drei Metallen, doch nicht immer parallel, am längsten im Kupfer, wenigstens zT. absichtlich anonym geprägte Münzen (ders., Coinage 86f. 90. 98f; Hahn, Münzprägung nr. 29. 31/3. 36. 39). Unsicherheiten bleiben in der Königschronologie sowie bezüglich möglicher Coregentschaft, der Identität von Trägern verwandter Namen (Nezool / Nezana, Ousas / Ousana[s]) u. der Gleichsetzung mit anderweitig (Königslisten; Hagiographie) für diese Zeit überlieferten Herrschernamen. (Die zunächst erwogene Gleichsetzung von Ouazebas mit Waʿzēbā bisi Ḥadefān [s. u. Sp. 763] ist aufgegeben: Hahn, Reconsiderations 130f. 133). Eōn ist kaum identisch mit dem Feldherrn ḤYWN' des ‚Buches der Ḥimyariten' oder dem König Andas von Joh. Malal. chron. 18 (Hahn, Münzprägung 135; Munro-Hay, Aksum 84f; s. u. Sp. 754. 759). Tāzēnā / Thezena, der Vater Kālēbs (s. u. Sp. 754), wird mit Nezana (Hahn, Münzprägung 137; erwogen auch Munro-Hay, Chronology 112) oder Ousas / Ousanas (ders., Aksum 84. 88) gleichgesetzt. Näheres über die Geschichte A.' unter diesen Herrschern ist nicht bekannt. Ihre Goldmünzen wurden fast alle im Jemen gefunden, ohne daß dies auf dortige aksumit. Herrschaft (ebd. 81. 85) schließen läßt, da sie Handel u. Soldatenbesoldung gedient haben können u. die Funde weithin jüngeren Schatzhorten entstammen (Hahn, Reconsiderations 131; Godet, Bilan 190; Munro-Hay, Hoard). In Afrika schob A. offenbar zu dieser Zeit seine Grenzen nach Süden vor u. schloß Gebiete der in Wag u. Lāstā wohnenden, in den folgenden Jahrhunderten allmählich christianisierten Agaw ein (Kirwan, Aksum 119; zum damaligen Agaw-Siedlungsgebiet Taddesse 25; zur Christianisierung ders., Note aO. [o. Sp. 741] 137/50; Kaplan, Christianity 149); denn Anfang 6. Jh. ist ein Ἄρχων τῆς Ἀγαῦ

bezeugt, der A.' Goldhandel mit Sasu betrieb (Cosm. Ind. top. 2, 51 [SC 141, 361]; vgl. auch Inschr. Schneider nr. 3 [RIÉth 192], 28: 'GW). Alle Goldmünzen dieser Epoche (auch Anon. AV 1: Munro-Hay, Coinage 90 [= Hahn, Münzprägung nr. 31]; Munro-Hay, Hoard 94/6) zeigen statt der vormals üblichen Mondsichel das Kreuz über der Königsbüste. Auch im Silber tritt es vielleicht seit MḤDYS auf (Sauter aO. 27: außerdem kreuzbekröntes Szepter; zur Kontroverse über die Echtheit des Stücks Godet, Bilan 184_{17}). Jedenfalls erscheinen seit MḤDYS, zT. anonyme, Kupferemissionen mit einem großen Kreuz als beherrschendem Münzbild, das von dem im oström. Reich iJ. 402 eingeführten Kreuztyp inspiriert worden sein kann (Hahn, Münzprägung 136; allgemein zur Gestaltung des Kreuzes auf aksumit. Münzen Munro-Hay, 'Ēzānā 115/7). Die äthiop. Münzdevise: ‚durch das Kreuz hat er gesiegt', erinnert an das konstantinische In hoc signo vinces (ders., Coinage 94; Hahn, Münzprägung 136; Sauter aO. 28; Munro-Hay, Aksum 81. 192) u. die Theologie der Inschrift SupplEpigrGr 26, 1813 = RIÉth 271 (s. o. Sp. 749). Die Münzen der Zeit geben also keinerlei Hinweise auf einen Rückfall ins Heidentum, sondern betonen zunehmend den christl. Glauben der Prägeherren (Munro-Hay, Aksum 81). Daß in dieser Epoche aksumitisches Christentum ‚von Heidentum u. Judentum bedrängt' (o. Sp. 116) wurde, ist allenfalls für Aksumiten in Südarabien nachzuweisen (C. Conti Rossini, Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf: RendicAccadLincei 5. Ser. 19 [1910] 705/50; vgl. Müller, Himyar 311; Beeston, Martyrdom).

c. *Kālēb.* Kālēb Ella Aṣbeḥā bisi LZN (griech.: 'Ελεσβόας; 'Ελλατζβάας, 'Ελλησθεαῖος u. ä. [ProsLaterRomEmp 2, 388]; südarabisch: 'l'(ṣ')bḥh: Inschr. İstanbul 7608[bis] [olim RÉS 3904], 6 [G. Ryckmans, Une inscription chrétienne sabéenne aux Musées d'Antiquités d'Istanbul: Muséon 59 (1946) 167]) führt auf der ps-sabäischen Inschr. Schneider nr. 2 = RIÉth 191 in A. den Titel: ‚König von A. u. von Ḥimyār u. von Raydān u. von Saba' u. von Salḥēn u. des Oberlandes u. von Yamnāt u. der Küstenebene u. von Ḥaḍramaut u. aller ihrer Araber u. von Begā u. von Noba u. von Kāsu u. von Ṣiyāmo u. von DRBT u. von 'ṬFY, Diener Christi' (Schneider, Nouv. inscriptions 771f). Die Titulatur erweitert u. modernisiert, nicht unbedingt erstmalig, die vom christl. 'Ēzānā geführte (vgl. o. Sp. 749) durch 1) eher schematische, denn verständige (Schneider, Nouv. Inscriptions 773) Übernahme des im 5. Jh. aufgekommenen ultralangen Königstitels des ḥimyar. Großstaates (vgl. Müller, Himyar 304) u. 2) Einfügung weiterer drei von A. unterworfener oder beanspruchter afrikan. Territorien, von denen nur das von 'Ēzānā besiegte, kaum aber dauerhaft u. vollständig von A. beherrschte Noba-Reich zu identifizieren ist (vgl. o. Sp. 748; Rich. Pankhurst: Huntingford, Geography 64). Kālēb, ‚Sohn des Tāzēnā' (Inschr. Schneider nr. 2 [RIÉth 191], 8), betrachtet sich als dynastisch legitimiert (ebd. Z. 5: ‚Thron meiner Väter'). Seinen Vater Tāzēnā (Θεζενα) nennt er auffällig regelmäßig auch auf den Münzen (Munro-Hay, Coinage 116/26; vgl. Hahn, Münzprägung 138f. 170/2 nr. 41/PP43; Munro-Hay, Hoard 99f). Ob dies besondere Zuneigung des, wie die Überlieferung behauptet, früh verwaisten Sohnes ausdrückt bzw. eine untergeordnete oder angefochtene Stellung des Vaters, ist unklar (ders., Aksum 88; heidn. Inschriften, die man vor der DAE Tāzēnā zuschrieb [Dillmann, Geschichte 20f; Fell 20. 27; Littmann, Geschichte 194], gehören 'Ēzānā, beweisen also nicht Tāzēnās oder Kālēbs Heidentum [gegen Dinkler, Questions 14_{44}]). In seiner Inschrift in A. dankt Kālēb dem Christengott 1) für einen Sieg über die aufständischen Agwēzāt (die einem falschen Glauben anhängen: Z. 18f; Drewes, Kaleb 27) u. die ḤST sowie 2) für eine erfolgreiche militärische Expedition nach Ḥimyar unter der Leitung des ḤYN, in dem man ḤYWN' / Ḥaywānā, den im ‚Buch der Ḥimyariten' genannten Anführer der 1. Ḥimyar-Expedition Kālēbs (s. unten), erkennt (Drewes, Kaleb; Beeston, Martyrdom 9; Schneider, Chronology 118; Müller, Himyar 313. 317; Munro-Hay, Aksum 85; demnach ist Ḥaywānā nicht mit Ella Aṣbehā gleichzusetzen [Shahîd, Martyrs 259f]). Gegen die Agwēzāt waren schon Könige des 4. Jh. gezogen (vgl. o. Sp. 730f); die gleichfalls afrikan. ḤST sind sonst nicht bekannt (Rich. Pankhurst: Huntingford, Geography 64; Schneider, Rez. Kobishchanov 161). Die Auseinandersetzungen Kālēbs mit Südarabien hingegen wurden berühmt als Religionskonflikt u. we-

gen der Einbeziehung auswärtiger Mächte (s. Müller, Himyar 312/22 mit Lit.; M. Rodinson: AnnÉcPratHautÉt IVe sect. 99 (1966/67 [1967] 121/38 zu Inschr. Ryckmans nr. 508; A. F. L. Beeston, Two Bi'r Ḥimā inscriptions re-examined: BullSchoolOrAfrStud 48 [1985] 42/52 zu Inschr. Jamme nr. 1028 u. Ryckmans nr. 507). Auf Bitten eines christl. Bischofs, Thomas (Lib. Homerit. 4 [CI Moberg]), hatte A. Anfang des 6. Jh. den bedrohten südarab. Christen Militär unter dem Oberbefehl des Ḥaywānā zur Hilfe gesandt (Lib. Homerit. 5 [CI Mob.]). Während die Hauptstreitmacht nach Afrika zurückkehrte (ebd. 8 [CII]), blieben abessinische Schutztruppen im Jemen zurück (Karte: o. Bd. 15, 305f). Sie dürfen gleichfalls als bereits christlich gelten; denn in der ḥimyar. Metropole Ẓafār wurde eine Kirche mit aksumit. Klerus unter dem Archipresbyter 'B'BWT eingerichtet (Simeon Beth-Arsamensis [?] ep. G pl. I [44 Shahîd]; Lib. Homerit. 8 [CV Mob.]). Gegen fremdstämmige wie einheimische Christen ging 517/18, kurz nach seinem Herrschaftsantritt, der jüd. Ḥimyarenkönig Yūsuf As'ar Yaṯ'ar (Ywsf 's'r Yṯ'r; Δουναας / Δουνααν; Masrūq; Fineḥas; Ḏū-Nuwās) gewaltsam vor. Die Aksumiten in Ẓafār wurden getötet, ihre Kirchen u. Festungen im Lande zerstört. In Nağrān (Arethas u. Gefährten) u. andernorts kam es zu neuen Verfolgungen u. Martyrien, doch auch zur Apostasie von Christen. Der aksumit. Gegenschlag erfolgte mit Unterstützung Byzanz', das gleichfalls seine Handelsinteressen gestört sah, wahrscheinlich iJ. 525, jedenfalls zZt. Kaiser Justins I (518/27). Gesegnet, doch nicht begleitet durch A.' Bischof Euprepios (Lib. Homerit. 39. 48 [CIV. CXLI Mob.]; vgl. Simeon Beth-Arsamensis [?] ep. G pl. IXA [63 Shahîd]), führte der ‚christusliebende' Kālēb die siegreiche Operation persönlich an, tötete König Yūsuf, unterwarf, unterstützt von Exulanten u. Überläufern, Land u. Leute (Massaker, Zerstörungen u. Plünderungen erwähnt Lib. Homerit. 44 [CXXXVIIf Mob.]), setzte Siegesinschriften in Mārib u. Ẓafār (Inschr. DJE 1+2+3 [Müller, Bruchstücke] = RIÉth 195 u. G. Igonetti, Un frammento di iscrizione etiopica da Ẓafār [Yemen]: AION. Annali dell'Ist. Univ. Orient. di Napoli NS 33 [1973] 77/80 = RIÉth 263; s. u. Sp. 783) u. reorganisierte die staatlichen wie kirchlichen Verhältnisse Südarabiens. Er ließ Kirchen bauen u. erneuern, förderte die Rekonziliation von Apostaten u. (nach PsGregent. leg. Homerit.: PG 86, 1, 573C unter Gewaltandrohung) die Bekehrung von Nichtchristen, betrieb die Wiederbesetzung des Bischofsstuhles u. bestellte einen christl. König. Der neue, gräkophone, Bischof kam aus Alexandreia (Mart. Areth. 9, 38 [ASS Oct. 10, 758D]), nicht wie die früheren, offenbar aramäisch-sprechenden, Episkopen aus Syrien (Müller, Himyar 311f). Sein Name wird nicht genannt; erst jüngere Quellen legen ihm den Namen Gregentios bei oder setzen ihn mit einem späteren historischen Bischof dieses Namens gleich (dazu ebd. 319). Als tributpflichtigen Vasallenherrscher (nach dem Muster afrikanischer Unterkönige A.'; s. Sp. 733) setzte Kālēb den betagten Yaz'aniten-Fürsten Simyafa' 'Ašwa' [d. Ä.] (Smyf' 'šw'; 'Εσιμιφαῖος: Procop. bell. Pers. 1, 20, 1) ein, der vom Juden- zum Christentum übertrat, wobei A.' König als Taufpate fungierte (Lib. Homerit. 47 [CXL Mob.]). Auch bei Gleichsetzung der Namen 'Ašwa' u. 'Ασβᾶς ist die Identität (H. W. Haussig: Altheim/Stiehl, Ḏū Nuwās 382; dies., Christentum 1, 465) des 'Εσιμιφαῖος mit Asbas, A.' Archont in Adulis zZt. der Kriegsvorbereitungen gegen Yūsuf (Cosm. Ind. top. 2, 56 [369]), nicht zu sichern. Jüngere griech. Quellen (Mart. Areth. 9, 38 [ASS Oct. 10, 758E]; Vit. Gregent. [A. A. Vasil'ev: VizVremennik 14 (1907) 66]; PsGregent. leg. Homerit.: PG 86, 1, 569BC u. ö.) nennen den neuen König 'Αβραάμ, syrische Historiographen ‚Abraham' (PsDionys. Tellmaḥr. chron. 534/35, 6; 543/44, 6 [CSCO 507/Syr. 213, 51. 83] par. Michael Syr. chron. 9, 18 [2, 185 Chabot]; Joh. Malal. chron. 18, 56 [PG 97, 669A] hingegen 'Αγγάνες), nicht Simyafa's christlicher Tauf- u. Thronname (Shahîd, Martyrs 229), sondern versehentliche oder gewollte Gleichsetzung mit dem ihn verdrängenden Abrehā (s. u. Sp. 757); denn auch als christlicher ‚König v. Saba ...' (J. Ryckmans, Institution 240/3: langer Titel; anders Rodinson, Inscription 168; Munro-Hay, Aksum 87) nennt er sich weiterhin Simyafa' Ašwa' (Inschr. İstanbul 7608bis, 1 [G. Ryckmans, Inscr. aO. 167; vgl. J. Ryckmans: JournRoyAsiatSoc 1976, 96/9]; Inschr. Wellcome Museum A 103664, b 13 [A. F. L. Beeston, The South Arabian Collection of the Wellcome Museum in London: Raydān 3 (1980) 12]; vgl. ders., Martyrdom 8f; Müller, Him-

yar 318 [zit. als RÉS 3904]) u. amtiert zusammen mit zwei Enkeln oder Neffen, darunter offenbar Yūsufs früherem Heerführer Simyafa' Ašwa' [d. J.] (Inschr. Ryckmans nr. 508, 9 [G. Ryckmans: Muséon 66 (1953) 295/303] u. Jamme nr. 1028, 2 [A. Jamme, Sabaean and Ḥasaean inscriptions from Saudi Arabia (Roma 1966) 39/55]), als ,Könige für Ḥimyar u. Aufseher für die Könige v. A.' (Inschr. İstanbul 7608bis, 7; Pigulewskaja 227 setzt beide Simyafa' Ašwa' gleich; zu den genealogischen Fragen s. G. Ryckmans, Inscr. aO. 167/9; J. Ryckmans, Institution 246/51 mit den Korrekturen ders., Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale: Muséon 66 [1953] 337f; M. Rodinson: BiblOrient 26 [1969] 31. 33; ders., L'inscription CIH 621: AnnÉcPratHautÉt IVe sect. 101 [1968/69 (1969)] 118; ders., Inscription 169f. 181f; Ch. Robin, En marge des inscriptions de Yanbuq: Raydān 2 [1979] 81/4). Bei Rückkehr Kālēbs nach A. blieben erneut aksumitische Truppenteile in Ḥimyar zurück. Einer ihrer Soldaten, Abrehā (Procop. bell. Pers. 1, 20, 3: Ἄβραμος), ehemaliger Sklave eines ,röm.' Händlers in Adulis (ebd. 4), stürzte wenige Jahre später, vielleicht schon um 530 (J. Ryckmans, Persécution 21), Simyafa' Ašwa' u. schüttelte danach auch Kālēbs Oberherrschaft ab (in der Dammbauinschr. CIH 541, 4/9 [Mārib, 544 nC.; Solá Solé 23] stellt Abrehā seinem ḥimjar. Königstitel noch oder wieder einen Hinweis auf die aksumit. Oberhoheit voran). Zwei Versuche, sie mit militärischen Mitteln wiederherzustellen, scheiterten, weil die Soldaten einmal zu Abrehā überliefen, beim nächsten Mal vernichtend geschlagen wurden (Procop. bell. Pers. 1, 20, 5/7; CIH 621 [Inschrift von Ḥiṣn al-Ġurāb, Schutzburg von Qana'-Kanē] nach der Datierung u. Interpretation von Ryckmans, Persécution 7/12; anders Rodinson, CIH 621 aO. 97/116). Demnach sind vier Ḥimyarfeldzüge Kālēbs zu unterscheiden, der unter Ḥaywānā, der persönlich geleitete gegen Yūsuf u. die beiden gescheiterten gegen Abrehā. An die 1. Expedition erinnert die Inschrift in A. (s. o. Sp. 753), in der Ella Aṣbehā als Christ erscheint u. (wie auf allen Münzen) den biblischen (Num. 14, 24) Namen Kālēb führt (ebenso bei Simeon Beth-Arsamensis [?] ep. G pl. IXA [63 Shahîd], vJ. 519). Die langwierigen Vorbereitungen wohl der 2. Expedition erlebte Kosmas Indikopleustes in Adulis (top. 2, 56 [SC 141, 369]), wo er für König Ἐλλατζβάας das Mon. Adulitanum abschrieb. Die vergeblichen Wiedereroberungsversuche des ,eifrigen Christen' Ella Aṣbehā schildert Procop. bell. Pers. 1, 20, 5/7. In der Zwischenzeit, 531 oder wenig früher, sandte Justinian eine Gesandtschaft unter Julianos zu Kālēb nach A. sowie zu Simyafa' Ašwa' nach Südarabien (Procop. bell. Pers. 1, 20, 9; 2, 1, 10; aus dem Bericht der Gesandten zitiert Joh. Malal. chron. 18, 56 [PG 97, 668/72]), um den König von A. u. den von Saba' zu Entlastungsangriffen gegen Persien zu bewegen. Doch die von Kpel angeregten u. von beiden Mächten zugesagten wirtschaftlichen wie militärischen Maßnahmen blieben ohne Wirkung (Procop. bell. Pers. 1, 20, 9/12), ebenso das später von Abrehā einer erneuten Gesandtschaft Justinians (erwähnt CIH 541, 89 [Solá Solé 25]) gegebene Versprechen, gegen die Perser vorzugehen (Procop. bell. Pers. 1, 20, 13). Die Gesandten berichten nicht nur über *Elefanten u. das Klima im Reiche A. (Nonnosus: Phot. bibl. cod. 3), sondern auch über Tracht u. *Herrschaftszeichen seines Königs (Joh. Malal. chron. 18, 56 [PG 97, 668D/672A] par. [umdatiert] Theophan. Conf. chron. A. M. 6064 [1, 244f de Boor]; Timp 10/27). Hagiographischen Quellen zufolge leistete Kālēb Thronverzicht u. beendete sein Leben als Mönch (Mart. Areth. 9, 39 [758F]; PsGregent. leg. Homerit.: PG 86, 1, 572B; Vit. Za-Mikā'ēl Aragāwi: 52 van den Oudenrijn), nachdem zuvor schon sein (sonst nicht bezeugter) Bruder Moses Mönch geworden u. nach Jerusalem gepilgert sei (Act. Pantaleon. 12 [CSCO 27/Aeth. 10, 54f]; zur frühen Präsenz aksumit. Christen in Palästina s. R. Barkay, An Axumite coin from Jerusalem: IsraelNumismJourn 5 [1981] 57/9).

d. Der getaufte Bezwinger des Judenkönigs. In diesen Jahrzehnten des 6. Jh. ist ,Fabel von der Bekehrung des siegreichen Aethiopenkönigs' (Mordtmann 707) nach einem Krieg A.' gegen den jüd. Herrscher v. Ḥimyar ins byz. Reich gelangt oder dort aufgekommen. Unter Berufung auf Licinius, Augustalios v. Alexandreia (um 520 nC. [H. Hübner, Der Praefectus Aegypti (1952) 114]), zeichnet Joh. Malalas 532/33 nC., also bald nach dem Kālēb-Yūsuf-Krieg, die Erzählung auf (chron. 18, 15 [PG 97, 640B/641B], Teil der 1., antiochen., Aufl.; zur Ma-

lalas-Chronik allgemein E. Jeffreys [Hrsg.], Studies in John Malalas [Sydney 1990]). Von ihm übernehmen sie Joh. v. Ephesos (h. e. 2, um 565 nC. [Abschnitt verloren, doch greifbar PsDionys. Tellmaḥr. chron. 534/35, 1f [CSCO 507/Syr. 213, 40/2]), Joh. v. Nikiu (chron. 90, 71/8 [141 Charles], um 690 nC.) u. Theophanes (chron. A. M. 6035 [1, 222f de Boor], um 810 nC.: Gegenüberstellung verschiedener Fassungen: Mordtmann 703/6) sowie weitere abgeleitete Quellen. Unabhängig von Joh. Malalas ist die Geschichte nicht tradiert. Ihr Ḥimyarenkönig heißt Δίμνος, Δαμνός, Δαμιάνος, Δουναάν, Damnus, Dimion (dymywn / dymnwn), Dimyanos o. ä. (vgl. Ḏū-Nuwās), der Beschützer der Christen Ἄνδας, Ἀδάδ, Endās, Aidog, Indug (ʼndwg). Zunächst Heide, gelobt er die Taufe für den Fall seines Sieges, siegt tatsächlich u. tötet den Juden, erbittet dann in Alexandreia u. Kpel für das Land einen Bischof u. dieser, Joh. Paramonarios aus Alexandreia, tauft Herrscher, Hof u. Volk. Der aksumitisch-ḥimyar. Krieg erscheint manchmal getrennt vom Kālēb-Yūsuf-Krieg ca. 525, jedoch stets in seiner zeitlichen Nähe, teils vor, teils nach ihm, angesetzt unter den Kaisern Justin I, Justinian I bzw. Justin II (zur Umdatierung der A.-Berichte chron. 18, 15. 56 des Malalas durch Theophanes s. M. Jeffreys: E. Jeffreys aO. 268/76). Malalas selbst datiert 532/33 die Ereignisse auf 528 nC. u. weiß von keinem anderen aksumitisch-ḥimyar. Krieg seiner Zeit. Fraglich bleibt, ‚wie diese Geschichte entstanden ist u. ob ihr etwas Thatsächliches zu Grunde liegt' (Dillmann, Geschichte 30). Bezogen werden die Angaben 1) auf den früheren Kriegszug eines heidnisch gebliebenen aksumit. Großkönigs, Coregenten, Unterkönigs oder Fürsten namens Andas (oder ähnlich) nach Südarabien oder 2) auf eine der beiden erfolgreichen Expeditionen des 6. Jh., beide in der Regierungszeit Ella Aṣbehās. Zu 1): Name u. beschriebenes Geschick des ḥimyar. Judenkönigs erinnern derart an Yūsuf-Ḏū-Nuwās u. sein einzigartiges Schicksal, daß man bei Bestreitung der Identität von einer Rückübertragung auf eine frühere Herrschergestalt ausgehen muß (Dillmann, Geschichte 32; zwei, Jahrzehnte auseinanderliegende, Kriege Yūsufs gegen A. [Fell 29] sind historisch ausgeschlossen). Der vermutete heidn.-aksumit. (Mit-, Unter-) König älterer Zeit müßte einerseits zu unbedeutend gewesen sein, um Münzen zu prägen, anderseits mächtig genug für eine siegreiche militärische Operation gegen das ḥimyar. Großreich u. eigenständigen diplomatischen Verkehr mit Kpel u. ferner so auf seine Unabhängigkeit bedacht, daß er sich für die Taufe u. Missionierung seines (Teil-) Reiches nicht an den christl. Hof in A., sondern nach Kpel u. Alexandreia gewandt hätte. Zu 2): Da Kālēb Ella Aṣbehā beim Krieg, der mit dem Tod Yūsufs endete, unstreitig Christ war, könnte bei Gleichsetzung von Andas (par.) u. Ella Aṣbehā allenfalls an die vor Yūsufs Machtergreifung erfolgte 1. Expedition unter Ḥaywānā gedacht werden, wobei auch hier die Rückübertragung von Name u. Geschick Ḏū-Nuwās' auf einen seiner Vorgänger vorausgesetzt werden müßte. Ella Aṣbehā müßte dann aus einer paganen oder repaganisierten Nebendynastie stammen, dürfte keinen der christliche Münzen prägenden Könige (s. o. Sp. 751/3) zum Vater haben, hätte sich noch vor Setzung der auf lokale christl. Vorlagen gestützten Inschr. Schneider nr. 2 = RIÉth 191 (s. o. Sp. 753) in A., dessen kirchliche Traditionen er anderseits mit Schweigen übergangen hätte, zum Christentum bekehrt u. den Namen Kālēb angenommen u. erst unter diesem Namen Gold- u. Silbermünzen geprägt. Ferner müßte der aus Alexandreia zu ihm gesandte Bischof Johannes noch vor der 2. Expedition gestorben u. bereits durch Euprepios ersetzt worden sein (ihn nennt schon iJ. 519 Simeon Beth-Arsamensis [?] ep. G pl. IXA [63 Shahîd]). Unabhängige Beweise für eine frühere Nichtchristlichkeit Ella Aṣbehās fehlen (Pigulewskaja 229 stützt sich nur auf Joh. Malalas par.). Daß der Herr v. A. zZt. der 1. Expedition Heide gewesen sei (Shahîd, Martyrs 255/7), ist dem ‚Buch der Ḥimyariten' nicht zu entnehmen (von den einschlägigen Kap. IV/VII sind nur die Kapitelüberschriften bekannt; das ‚Buch' insgesamt sagt nichts über eine frühere oder seinerzeitige Bekehrung A.' [Schneider, Chronology 119]). Im Kālēb-Gebet des Martyrium Arethae hat der Dank für die Erhellung der Unwissenheit u. die Erkenntnis des Vätergottes (7, 30 [747f]) keinen (auto-) biographischen Hintergrund (so Shahîd, Martyrs 221. 259), sondern ist heilsgeschichtlich auf das ganze Menschengeschlecht bezogen u. wird vom χριστιανικώτατος βασιλεύς Kālēb (Mart. Areth. 1 [722]) in einer christl.

Kirche gesprochen, in der οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς τῆς χώρας (7, 29 [747B]) begraben liegen, das Land also vom Verfasser als seit Generationen christlich angesehen. Das in den Inschriften Kālēbs in Ẓafār u. Mārib (s. o. Sp. 755) begegnende 'angabēnāy (= Vornehmer, Edler, einer von den Notablen: Igonetti aO. [o. Sp. 755] 79_9; A. Schall, Zu Bedeutung u. Herkunft von äthiopisch 'angebenay: OrChrist 72 [1988] 133/5) ist weder gesicherter Sondertitel Kālēbs, der dadurch mit dem sagenhaften Drachentöter Angabo verglichen würde (Pirenne / Gigar 113: 'angabēnāy Verstümmelung von 'Angabo-nay = ‚Angabo le voici'), noch bezeichnet es Kālēb eindeutig als ‚Sieger über das Heidentum' (ebd. 115) u. würde auch dann nicht seine eigene Konversion vom Heiden- zum Christentum belegen. Gegen eine Gleichsetzung (Altheim / Stiehl, Äthiopien 340f) des Andas mit dem neben oder nach Kālēb regierenden, gleichfalls christl. Ella Amidā d. J. (s. u. Sp. 762) spricht, daß dieser weder Anführer der Expedition um 525 war noch anstelle des auch in den Folgejahren eindeutig führenden Kālēb die auswärtige Politik A.' bestimmte. Somit bleibt ‚eine historische Dittographie' (Mordtmann 707; vgl. 708) nicht ausgeschlossen, so daß im Hintergrund auch dieser Geschichte der Kālēb-Yūsuf-Krieg um 525 stünde. Dann könnte das an *Constantin d. Gr. erinnernde (Dillmann, Geschichte 30; Schneider, Chronology 117) Gelübde vor der Schlacht die auch sonst spürbare Angleichung Kālēbs an den ersten christl. Kaiser (vgl. Lib. Homerit. 6 [CI Mob.]; Mart. Areth. 7, 30 [747]; Grillmeier 323: ‚ein neuer Konstantin') fortführen u. perfekt machen. Zu erwägen bleibt weiterhin auch, ob Malalas' Licinius-Bericht nicht Verhältnisse in A. u. Ḥimyar vermengt oder vertauscht, da für Südarabien Königsbekehrung, Heidentaufe u. Einsetzung eines Bischofs aus Alexandreia in dieser Zeit historisch gesichert sind (van Esbroeck, Éthiopie 134: Andas = Simyafa' 'Ašwa'; M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Parisiis 1740] 663: Johannes Bischof der Ḥimyariten). – In unseren Kontext gehört vielleicht auch die Predigt eines Kpler PsJoh. Chrysostomos (ClavisPG 4924; BHG 1841s), deren Titel die von Gesandten dem byz. Kaiser angezeigte, durch eine Offenbarung bewirkte Bekehrung eines ‚Inder'-Königs u. seines Volkes erwähnt (C. Datema, New evidence for the encounter between Constantinople and ‚India': After Chalkedon, Festschr. A. van Roey [Leuven 1985] 57/65).

e. Nachfolger Kālēbs. Münzen aus den vier/fünf Generationen zwischen Kālēb u. dem plötzlichen Ende aksumitischer Prägetätigkeit um die Mitte des 7. Jh. (Munro-Hay, Coinage 127; Hahn, Münzprägung 144; Godet, Bilan 200: nicht erst im 9./10. Jh.) teilen die Namen später Könige A.' mit. Die Christlichkeit dieser Herrscher steht außer Frage. Ihre Identifizierung, Regierungszeit, Reihenfolge u. mögliches Nebeneinander sind jedoch unsicher oder nicht unumstritten (Hahn, Münzprägung 139/44; ders., Reconsiderations 132/4; Munro-Hay, Chronology 112/25; Godet, Bilan 194/9). Nach oder neben Kālēb regierte wahrscheinlich Ella Amidā [d. J.] (Allamidas / Allamiruis: Hahn, Münzprägung nr. 44ab). Ihm weist Munro-Hay, Chronology 118f auch die Münzen mit dem Königsnamen WZN zu, andere hingegen alle oder einige einem gleichnamigen Herrscher des 7. Jh. (Hahn, Reconsiderations 132f; Godet, Bilan 195/7). Mit oder nach Ella Amidā herrschte Ella Gabaz (Ellagabaz: Hahn, Münzprägung nr. 45; vgl. Hahn, Münzprägung 140; Munro-Hay, Chronology 112f. 117f. 119; Hahn, Reconsiderations 132). Sein Silber soll er mit dem Monogramm AGD (= A[lla-] G[aba] D [für Z]: Munro-Hay, Chronology 119; dagegen Godet, Bilan 197) bezeichnet haben, hinter dem andere einen sonst unbekannten späteren König sehen (Hahn, Reconsiderations 132f; Godet, Bilan 197). Ella Amidā oder Ella Gabaz, vermutlich letzterer, dürfte der inschriftlich (ohne Thronnamen) bezeugte Kālēb-Sohn W'ZB bisi Ḥadefān sein (Munro-Hay, Chronology 119; Hahn, Reconsiderations 133; Munro-Hay, Aksum 89). Zeitlich beiden noch nahe steht König Israel (Hahn, Münzprägung 173 u. nr. 46f; Godet, Bilan 194). Nur in der äthiop. Hagiographie heißt Kālēbs Sohn u. Nachfolger Gabra Masqal (s. u. Sp. 774). Der ihm in den Homerit. Leges (PG 86, 1, 572B) beigelegte Name 'Αϑερφοϑάμ ist numismatisch nicht nachgewiesen, gleichfalls nicht die aus der Abrehā-Inschrift CIH 541, 4/6 (Solá Solé 23) erschlossenen angeblichen Kālēb-Nachfolger Ramḥiśi Zabyaman (rmḥś zbymn; Glaser 42. 68f. 126) u. Ella 'Uzēna (aufgrund der Lesung mlkn 'l'zyn erwogen Ryckmans, Persécution 6_{26}; danach Hahn, Münzprä-

gung 140: Thronname König Israels; Munro-Hay, Aksum 90: persönlicher Name Ella Amidās); doch ist im Text kein aksumit. König sicher namentlich genannt (Müller, Abessinier 165f liest u. übersetzt mlkn 'g'zyn, ,äthiopischer König'; rmḥś u. zbymn sind jedenfalls Abrehā-Epitheta, kein aksumit. Königsname [A. Jamme: CahByrsa 1955, 277; Müller, Abessinier 166f]). Byzantinische Münzen des ausgehenden 6. Jh. (Hahn, Münzprägung 141; vgl. Munro-Hay, Chronology 114; Godet, Bilan 183. 185. 198) dienten offenbar als Vorlagen für Prägungen der an oder nach der Wende zum 7. Jh. regierenden Könige Gersem, Joel u. ḤTZ (Ḥataz oder Ḥetaza). Letzterem werden die Goldmünzen mit dem Namen Iathlia (auch Ethazas gelesen: Godet, Bilan 198) zuerkannt (Munro-Hay, Chronology 120f; Hahn, Reconsiderations 133; Godet, Bilan 139). Für König Armaḥs schwere Bronzemünzen gilt eine byz. Prägung von 628/29 als Vorbild (ebd. 183f. 198). Er, Gersem oder WZN dürfte der letzte Prägeherr aksumitischer Münzen gewesen sein (Munro-Hay, Aksum 90f; Hahn, Reconsiderations 134). – Verhältnisse u. Ereignisse dieser Epoche aksumitischer Geschichte sind kaum bekannt. Die im Kebra nagaśt (117 [136f Bezold]) vorausgesetzte Rivalität der angeblichen Kalēb-Söhne Gabra Masqal u. Israel ist offenbar Rückprojektion von Auseinandersetzungen des Zāgwē-Königs Lālibalā-Gabra Masqal (12. Jh.) mit seinem Bruder (Hubbard 259/61). Die einzige aksumit. Königsinschrift der Epoche (Schneider nr. 3 = RIÉth 192 [Schneider, Nouv. inscriptions 777/86]; Übers. Munro-Hay, Aksum 231f) berichtet mit vielen eingewobenen Psalmzitaten von Kriegszügen des Kālēb-Sohnes W'ZB (Wa'zēbā) bisi Ḥadefān in Afrika u. abschließender Thronsetzung. Er nennt sich ,König von A. u. Ḥimyar u. Raydān u. Saba' u. Salaf (= Salḥēn) u. der Begā u. Kāsu u. Ṣiyāmo u. WYTG, Diener Christi', benutzt also erneut die einfachere, durch 'Ēzānā christianisierte Herrschertitulatur (s. o. Sp. 749). Ihre Erweiterung um WYGT resultiert aus der im Denkmaltext gefeierten Unterwerfung dieses sonst unbekannten Volkes oder Landes durch W'ZB. Mit Kālēbs ultralangem Titel (s. o. Sp. 753) ist somit keineswegs auch A.' Anspruch auf Südarabien aufgegeben. Tatsächlich leistete der dortige König Abrehā dem Nachfolger Kālēbs wieder Tributzahlungen (Procop. bell. Pers. 1, 20, 8), um seine von inneren Unruhen u. den Nachbarn bedrohte Herrschaft (vgl. CIH 541 vJ. 543; Inschr. Ryckmans nr. 506 vJ. 547/48 ['A. M. A. H. Sayed: ProceedSemArabStud 18 (1988) 131/43]) abzusichern. Die Eroberung Ḥimyars durch Perser (um 570; Theophyl. Sim. hist. 3, 9, 6) u. muslimische Araber (um 630) beendeten jedoch definitiv dieses Kapitel aksumitischer Geschichte. Zu Beziehungen zwischen Aksumiten u. frühen Muslimen s. W. Raven, Some early Islamic texts on the Negus of Abyssinia: JournSemStud 33 (1988) 197/218 mit Lit. (Die Nachricht über Auseinandersetzungen zwischen den christl. Königen Abessiniens u. Nubiens Ende des 7. Jh. [Hammerschmidt, Äthiopien 50 nach Hist. Patr. Alex. 1, 16 (PO 5, 24)] betrifft historisch zwei nubische Reiche, nicht A. [Tedeschi 237/43 (Lit.); D. N. Bell, Mena of Nikiu. The Life of Isaac of Alex. (Kalamazoo 1988) 72f. 94].) Die verschlechterten Legenden aksumitischer Münzen der Zeit (Munro-Hay, Aksum 194) deuten einen Niedergang vielleicht nicht allein der griech. Bildung an. Die Gründe, die in der Folge zum Erliegen jeder Prägetätigkeit führten, sind unklar. Verantwortlich gemacht werden der Rückgang des Rotmeerhandels, der Aufstieg des Islam, die Verlagerung des Herrschaftsschwerpunkts von A. ins afrikan. Landesinnere (Lāstā, Amhara, später Šawā), die Ablösung der Geldwirtschaft (*Geld) durch Tauschhandel (Godet, Bilan 200/2). Nicht mehr sicher zu benennende letzte Herrscher der aksumit. Dynastie residierten außerhalb A.', das offenbar vor Ende des 7. Jh. als Königsstadt aufgegeben wurde (Munro-Hay, Aksum 93. 261; ders., Rise 50).

f. Ausblick. (Zur neueren Ortsgeschichte A.' s. Rich. Pankhurst 75/9. 180f. 228f.) Eine gewisse politische Bedeutung erlangte der Ort erst wieder nach der Jtsd.wende, als Könige späterer Dynastien ihre Herrschaft gelegentlich durch Krönung in A. (zur Zeremonie J. Varenbergh, Studien zur abessin. Reichsordnung [Šer'ata Mangešt]: ZsAssyr 30 [1915/16] 1/45; I. Guidi: RendicAccadLincei 31 [1923] 65/94. 185/218; Munro-Hay, Aksum 161/5) zu legitimieren oder abzusichern suchten; weniger, falls überhaupt, die vom Klerus A.' abgelehnten u. vornehmlich im auch religiös rivalisierenden Roḥa-Lālibalā (Prov. Lāstā; s. o. Sp. 98 Abb. 1) re-

sidierenden, aus christianisierten Agaw hervorgegangenen Zāgwē (ab 1137, nach 1270 unbedeutend; Conti Rossini, Storia 303/21; Sergew, History 239/87), sicher dann Herrscher der 1270 mit Yekuno Amlāk zur Macht gelangenden amharischen Salomoniden aus Šawā, vorgeblich Restauratoren der alten aksumit. Königsdynastie, die auch den spätantiken Großkönigstitel (s. o. Sp. 730. 749) wiederaufgriffen (Vycichl 200; geführt bis zum Ende der äthiop. Monarchie 1974, gewöhnlich mit ‚Kaiser' übersetzt). Der Legitimierung dieser Dynastie dient, obschon möglicherweise ursprünglich Oppositionsschrift (Kaplan, Christianity 153), das Anfang des 14. Jh. von Yeṣhaq, Oberpriester der Kathedrale von A., wie es heißt, aus der arab. Version eines koptischen Originals übersetzte, wahrscheinlicher auf Grundlage bereits auswärts u. im Lande umlaufender Erzählungen abgefaßte Kebra nagaśt, das zum Nationalepos Äthiopiens wird (Ed. u. Übers. C. Bezold, Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige = AbhMünchen 23, 1 [1905]; Euringer; Guidi, Storia 45/7; Cerulli, Letteratura 36/42; o. Sp. 121; Hubbard; Jankowski 34/6 mit Lit.; Shahîd, Kebra Nagast 136. 141/4 hält das im Kolophon [138 Bezold] behauptete koptische Original für historisch; M. Kropp: ZsDtMorgGes 136 [1986] 316: arabischer Übersetzungstext). Danach sind die ‚salomonischen' Herrscher Äthiopiens leibliche Nachkommen Salomons u. der Königin von Saba'. Durch Gleichung der Königin von Saba'/des Südens (1 Reg. 10, 1/3; 2 Chron. 9, 1/12; Mt. 12, 42; Lc. 11, 31), im Äthiopischen Mākedā oder Mākadā genannt, u. der ‚Königin der Aethiopier' Kandakē (Act. 8, 27), eignet sich das abessin. Äthiopien definitiv die zunächst mit Südarabien bzw. Αἰθιοπία-Nubien verbundenen biblischen Traditionen an, erlangt sein Christentum apostolischen Rang u. eine jüd. Vorgeschichte (E. Ullendorff, Candace [Acts VIII. 27] and the Queen of Sehba: NT-Studies 2 [1955] 53/6; ders., The Queen of Sheba: BullRylLibr 45 [1963] 486/504; ders., The Queen of Sheba in Ethiopian tradition: J. B. Pritchard [Hrsg.], Solomon and Sheba [London 1974] 104/14; Jankowski; vgl. G. Rösch, Die Königin von Saba als Königin Bilqîs: JbProtTheol 6 [1880] 524/72, bes. 554/8). Daraus erwächst auch die Annahme einer äthiop. AT-Übersetzung direkt aus dem Hebräischen bereits in vorchristlicher Zeit (Giyorgis v. Saglā, Maṣḥafa mesṭir 5 [CSCO 516/Aeth. 90, 75]). Die eingeflochtene Erzählung von der Entführung der Bundeslade von Jerusalem nach A., wo sie jetzt in der christl. Kathedrale aufbewahrt werde, verschafft oder sichert der Stadt einen religiösen Ausgleich für ihre gesunkene politische Bedeutung. Veranlaßt durch innenpolitische wie innerkirchliche Auseinandersetzungen kommt es unter dem auch als Theologe hervortretenden Kaiser Zar'a Yā'qob (1434/68: Thronname u. geforderte Anrede Qwasṭanṭinos-Konstantin) zu einer umfassenden u. tiefgreifenden Erneuerung der staatlichen wie kirchlichen Angelegenheiten des Reiches (A. Dillmann, Über die Regierung, insbes. die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob = AbhBerlin 1984 nr. 2, 1/79; K. Wendt, Zara Yaqob Constantinus v. Äthiopien: Muséon 46 [1933] 277/97; ders., Die theologischen Auseinandersetzungen in der äthiop. Kirche zZt. der Reformen des 15. Jh.: Atti del convegno 137/46; E. Hammerschmidt, Art. Zar'a Yā'qob: Aßfalg / Krüger, Wb. 377f; Getatchew Haile, Religious controversies and the growth of Ethiopic literature in the 14th and 15th cent.: OrChrist 65 [1981] 102/36; Kaplan, Christianity 164/7). Seine Kirchenreform ist als Versuch zu verstehen, die äthiop. Kirche nach apostolischem Vorbild umzugestalten, das er authentisch beschrieben glaubte in den Anweisungen des Sēnodos u. der übrigen ps-apostolischen Schriften, die nicht lange zuvor durch Übersetzung in Äthiopien bekannt geworden waren (Getatchew, Study 100; s. u. Sp. 786). Die Verhältnisse seiner u. späterer Epochen können daher nicht als ungebrochene Fortführung des älteren einheimischen Christentums betrachtet werden. Demzufolge gestatten mittelalterliche oder jüngere Beobachtungen nur beschränkt Rückschlüsse auf Aksumitisches.

III. Christianisierung der Aksumiten. a. Verbreitung des Christentums. 1. Heilige Gründer u. frühe Bischöfe. Einheimische Tradition schreibt die Bekehrung des Reiches Abbā Salāmā (Kaśātē berhān, ‚Offenbarer des Lichts') zu, der das Volk belehrte u. die Herrscher-Brüder Abrehā (‚der das Licht aufleuchten ließ') u. Aṣbeḥa (‚der die Morgendämmerung herbeibrachte') taufte, die sodann in A. eine erste Kirche mit bischöflicher Kathedra errichteten (Chronik Ṭānāsee 106 [ÄthForsch 12B, 146f Dombrowski]

u. a.; zur Kathedrale von A. s. u. Sp. 778). ‚Salāmā' (vorangestelltes abbā ist Titel, Namensbedeutung daher nicht ‚Vater des Friedens' [o. Sp. 116]) wird als Frumentios' Alternativname behandelt, der nach einheimischer Erklärung auf sein Wirken als Prediger der ‚Rettung' (salām) durch Christus hinweist (so zB. das Synaxarium Aeth.). Dombrowski / Dombrowski 115/27 halten ihn für Frumentios' eigenen (semit.) Zweitnamen. Anderseits wird angenommen, daß mit solcher Benennung zwei unterschiedliche Christianisierungsperioden repräsentierende ‚Erstmissionare', Frumentios u. ein späterer Salāmā (angeblich tätig unter Kālēb: Getatchew, King 27), ineinsgesetzt wurden (ders., Frumentius 312f; ders., Look 316); denn das Synaxarium Aethiopicum, um 1400 nC. aus ägyptischer Vorlage übersetzt u. in Äthiopien verschiedentlich mit Sondergut angereichert (Duensing; G. Colin, Le synaxaire éthiopien: AnalBoll 106 [1988] 273/317), verzeichnet den Todestag des spätantiken Salāmā zweimal: stets am heutigen Hauptfest, dem 26. Ḥamlē (= 20. VII. jul.: PO 7, 427/9; vgl. o. Sp. 746), sowie, allein in der ‚Vulgata', mit Nebeneintrag eine zweite Frumentios-Memoria am 18. Tāḫśāś (= 14. XII. jul.: PO 26, 19), für die auch die o. Sp. 746 angeführte Festhomilie bestimmt ist (von beiden Daten unabhängig u. für die Geschichte A.' unbedeutend ist der begrenzte byz. Frumentios-Kult ἀρχιεπισκόπου Ἰνδίας am 30. XI. [Synaxar. Cpol. 267 Delehaye] sowie der neuzeitliche lateinische am 27. X. [zusammen mit Elesbaan-Kālēb]). Doch ist der Widerspruch des doppelten Todestages nicht notwendig durch fehlerhafte Gleichung zweier auch zeitlich verschiedener Personen zu erklären, sondern unschwer als Zusammenführung abweichender lokaler Festkalender, bei der ein schwächer gestützter Termin zum Nebenfest absinkt (die Festansprache zum 18. Tāḫśāś überliefert das Homiliar EMML 1763 des 14. Jh. aus dem Kloster Ḥayq Esṭifānos [s. u. Sp. 770], in dem wahrscheinlich in der 2. H. 16. Jh. [Colin aO. 308f] gleichfalls die das Nebenfest noch vermerkende ‚Vulgata' des äthiop. Synaxars entstand). Mit Abrehā u. Aṣbeḥa gemeint sind nach gewöhnlicher Auffassung die Adressaten des o. Sp. 745 angeführten Constantius-Briefes Aizanas u. Sazanas (Hammerschmidt, Äthiopien 41) oder, soweit man ihre Coregentschaft ausschließt, König 'Ēzānā allein (Munro-Hay, Aksum 205). Die Epitheta werden dabei verstanden als historische Thronnamen beider Brüder (Hahn, Münzprägung 132) oder als von 'Ēzānā nacheinander geführte Ella-Bezeichnungen (Munro-Hay, Aksum 205; ders., Dating 113). Daneben steht die Vermutung einer Legendenkonfusion, die dem ersten christl. Herrscher A.' die Namen Kālēbs u. Abrehās beilegte, der beiden mächtigen aksumit. Könige von A. u. von Saba' zZt. Kaiser Justinians (Dillmann, Geschichte 18; Conti Rossini, Textes 3; E. Ullendorff: Africa 19 [1949] 61f; Rodinson, Inscription 174; Getatchew, King 26. 28; s. o. Sp. 753/8). A.' Herrscher blieben nach äthiopischer Tradition ausnahmslos dem Christentum treu (Act. Pantaleon. 1 [CSCO 27/Aeth. 10, 40]; alle Königslisten [s. unten]; vgl. den numismatischen Befund o. Sp. 751/8). Dem widerspricht nicht die gelegentlich anzutreffende Datierung der Einführung des Christentums auf 463 nC. (Act. Pantaleon. praef.: CSCO 27/Aeth. 10, 40; Maṣḥ. ḥasab: EMML 2063, 15. Jh. [Getatchew, Look 312f]), die nach Getatchew für eine zweite Missionierung unter den entsprechend zeitlich einzuordnenden Salāmā, Abrehā u. Aṣbeḥa stehen soll (ebd. 316; anders ders., King [s. Sp. 767]) u. die Späterdatierung weiterer Herrscher nach sich zöge (Getatchew, Look 317; Ella Amidā d. J., numismatisch im 6. Jh. nachgewiesen [s. o. Sp. 762], geriete ins 7. Jh., Gabra Masqal, Kālēb-Nachfolger der Hagiographie, ins 9. Jh.). Die Jahreszahl resultiert jedoch gleich den konkurrierenden Angaben 333, 340, 430 oder 425 nC. auf einer Summierung der völlig ungesicherten Herrschaftszeiten äthiopischer Königslisten (Dillmann, Geschichte 19). Diese Kataloge sind Rekonstruktionen einheimischer Gelehrter des 13./15. Jh. auf begrenzter Quellengrundlage, Inschriften, Münzfunden, hagiographischen u. sonstigen Werken, Urkunden u. Sagen (C. Conti Rossini, Les listes des rois d'Aksoum: JournAsiat 10. Ser. 14 [1909] 263/320; ders. : RivStudOr 19 [1941] 47f; Godet, Considérations; Neugebauer 58/68. 111/30). Sie dürften manche echte (Teil-) Namen, zT. in verderbter Form, überliefern (zum Problem aksumit. Königsnamen s. o. Sp. 724f); ihre Genealogie ist jedoch widersprüchlich u. unzuverlässig, spaltet zB. Herrscherpersönlichkeiten auf, wiederholt bestimmte Namen mehrfach, ist

damit für absolute u. relative Datierungen der vormittelalterlichen Könige A.' unbrauchbar. – Wieweit neben dem Herrscherthron auch der Bischofssitz von A. ohne längere Sedisvakanzen besetzt war, bleibt unklar. Inhaber der Kathedra waren stets vom alexandrinischen Patriarchen ordinierte Nichtaksumiten (vgl. Meinardus). Nächst Frumentios ist ein Moses als ‚Bischof der Adulitaner' bezeugt (PsPallad. gent. Ind. 1, 1 [Derret aO. (o. Sp. 720) 108]), ohne daß Adulis als eigenständiges Bistum betrachtet werden müßte. Er dürfte nicht identisch sein mit dem iJ. 404 bei Hieron. ep. 100 (CSEL 55, 232, 5) genannten Museus v. Acheus (angenommen von U. Monneret de Villard, Mosè, vescovo di Adulis: OrChrPer 13 [1947] 613/23). Auch nach äthiopischer Tradition folgte auf Salāmā I zwölf Jahre später ein Bischof Moses, genannt Salāmā II (Kinef-Rigb Zelleke 85 nr. 119) wie anderseits ein Menas (s. u. Sp. 770). Daß der 451 am Konzil v. Chalkedon teilnehmende Sabinos Bischof von Koptos u. Adulis oder der in A.' Hafenstadt tätigen koptitischen Kaufleute war (E. Schwartz, Ein Bischof der röm. Reichskirche in Abessinien: Philol 91 [1936] 355/7; Monneret de Villard, Problemi 584; ders., Mosè aO. 618; Scholz, Vergangenheit 28), ist wenig wahrscheinlich (E. Honigmann, Un evêque d'Adoulis au concile de Chalcédoine: Byzant 20 [1950] 295/301). Um 480 sandte der chalkedonfreundliche Patriarch Timotheos II Salophakiolos v. Alex. den Jerusalemer Mönch Thomas als Bischof nach Äthiopien (Vit. Cyriac. iber. 10 [G. Garitte, La version géorgienne de la Vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis: Muséon 75 (1962) 415]; vgl. Cerulli, Letteratura 220; G. Garitte, La Vie géorgienne de S. Cyriaque et son modèle arabe: Bedi Kartlisa 28 [1971] 98/102). Ob er in A. Aufnahme fand, gar ‚eine chalcedonische Missionsarbeit' einleitete (Grillmeier 309_{33}), ist ungewiß, ebenso seine mögliche Identität mit dem unlokalisierten Bischof Thomas, der Anfang des 6. Jh. die 1. aksumit. Ḥimyar-Expedition veranlaßt (s. o. Sp. 755). Ganz unsicher bleibt die örtliche wie zeitliche Einordnung des aus einer in Adulis gefundenen Lampeninschrift erschlossenen Bischofs Joseph (RIÉth 282; Paribeni 499f Abb. 28 [ägypt. Import?]; Sergew, History 110). Um 525 amtierte in A. Bischof Euprepios, vor ihm gegebenenfalls Joh. Paramonarios (zu beiden s. o. Sp. 755. 759f). (Der angeblich vom Koptenpatriarchen Benjamin I [gest. 665] nach A. gesandte Bischof Kyrillos [Meinardus 42; C. D. G. Müller, Die Homilie über die Hochzeit zu Kana u. weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I v. Alex. = AbhHeidelberg 1968 nr. 1, 33] gehört, sofern historisch, in die Zeit Takla Hāymānots [ca. 1215/1313] u. Benjamins II [1327/39]; E. Cerulli, Gli Atti di Zēnā Mārqos: Collectanea Vaticana, Festschr. A. M. Albareda [Città del Vat. 1962] 195f.) Ein Ende des 7. Jh. vom alexandrinischen Gajanitenpatriarchen Theodoros für die vakante Kathedra von A. geweihter Anonymus wurde noch in Ägypten abgefangen (Hist. Patr. Alex. 1, 16 [PO 5, 36/42]; Tedeschi 243/54). Sicher später, soweit überhaupt noch im 1. Jtsd. tätig, sind die Bischöfe Elias, Julian, Johannes (1. H. 9. Jh.: Hist. patr. Alex. 1, 20 [PO 10, 508]; Tedeschi 260/2), Menas (10. Jh.?; Conti Rossini, Note 204; vgl. Taddesse 39f) u. Theophilos v. A., deren Predigten Eingang in frühe Homiliarien fanden (EMML 8509 aus Ṭānā Qirqos [Sergew Hable-Selassie, An early Ethiopian manuscript: OstkirchlStud 40 (1991) 64/80 mit verfrühter Zeitstellung Ende 11./Anf. 12. Jh.]; Brit. Libr. Or. 8192, 14. Jh.? [S. Strelcyn, Catalogue of Ethiop. mss. in the Brit. Libr. (London 1978) 89/92]; EMML 1763 aus Ḥayq Esṭifānos vJ. 1336/37 oder 1339/40 [Getatchew Haile: ders. / W. F. Macomber, A cat. of Ethiop. mss. microfilmed for EMML ... 5 (Collegeville 1981) 218/31]; die notwendige äthiop. Homiliargeschichte fehlt). Wenig mehr ergeben jüngere Verzeichnisse. Abt Marḫa Krestos v. Dabra Libānos in Šawā (gest. 1497) zählte in befragten Quellen 95 Metropoliten zwischen Salāmā u. Gabriel (1399/vor 1426), nennt aber keinen Namen (Act. Marḫa Krestos: CSCO 331/Aeth. 63, 77). Die ältesten vorliegenden liturgischen Diptychen (E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio[2] 1 [1847] 478 indirekt aus Cod. Vat. aeth. 16, vor 1540) enthalten außer Frumentios (Frēmenāṭos) keinen Bischofsnamen aksumitischer Zeit. Die frühesten Metropolitenkataloge (16./17. Jh.) nennen Frumentios-Salāmā, Menas, gelegentlich mit dem Beinamen Salāmā II versehen, Abraham u. Johannes sowie 37 namentlich nicht bekannte Bischöfe, die in A. begraben seien (I. Guidi, Le liste dei metropoliti d'Abissinia: Bessarione 6 [1899/1900] 2. 8; S. Grébaut / E. Tisserant, Codices

Aethiopici Vaticani et Borgiani etc. 1 [Città del Vat. 1935] 391). Die Herkunft von Namen (Grabinschriften, Diptychen, Homiliare?) u. Zahl (gezählt, errechnet oder geschätzt?) bleibt unbekannt. (Quellen zur späteren Geschichte der Stadt, Kirchen u. Klöster von A. enthält der sog. Liber Axumae: CSCO 54/Aeth. 27; vgl. auch G. Villari, I ‚gultì' della regione di Axum: Rassegna Economica dell'Africa Italiana 26 [1938] 1430/44; Rich. Pankhurst 75/9. 180f. 228f.)

2. Mönche, Märtyrer u. Missionare. Die Christianisierung des Reichsgebietes hat Niederschlag gefunden in der einheimischen, fast ausnahmslos monastischen u. nur in späten Entwicklungsstadien erhaltenen Hagiographie (nicht Weniges noch unediert; Materialübersicht: Kinefe-Rigb Zelleke; Huntingford, Saints 327/38; S. Kaplan, The monastic holy man and the Christianization of early Solomonic Ethiopia [Wiesbaden 1984] 136/45; Karte zur Topographie der Legendenzyklen: Conti Rossini, Storia Taf. 54 nr. 169). Auffällig ist, daß die äthiop. Kirche außer den *Gründern (Frumentios-Salāmā, Abrehā, Aṣbeḥa) u. dem Kālēb-Kreis nur wenige Heilige aksumitischer Zeit feiert (Kinefe-Rigb Zelleke nr. 10 [+ 13. 19. 70. 91. 124. 141. 171]. 91. 118. 119. 128. 168. 184 [?]). Sie sind in der Regel in Gruppen zusammengefaßt, deren Mitglieder häufig anonym bleiben.

a. Die ‚Gerechten'. Die ‚Gerechten (Ṣādqān) von Baraknāhā' waren nach ihren Acta (ed. C. Conti Rossini, Ricordi di un soggiorno in Eritrea 1 [Asmara 1903] 9/22; R. Schneider, Une page du ‚Gadla Ṣādqān': AnnalÉthiop 5 [1963] 167/9; Übers. O. Raineri, ‚Gadla Sadqan' o ‚Vita dei Giusti'. Missionari dell'Etiopia nel sesto secolo: Nicolaus 6 [1978] 145/63; vgl. ders., ‚Vita dei Giusti', missionari dell'Etiopia del sesto secolo. Varianti e inno: EphemCarmel 31 [1980] 377/413; van den Oudenrijn 23/5) eine Schar von Mönchen, die in größerer Zahl drei Jahrzehnte vor Kālēb aus ‚Rom', d. h. dem byz. Reich, über Jerusalem u. Ägypten eingewandert waren u. sich im Lande Bur (Akkalā Guzāy; Huntingford, Geography 98), in Baraknāhā' u. andernorts bei Maṭarā (Šimēzānā; Abb. 1), niedergelassen hatten. Zu ihrer Mönchsregel gehörte, daß sie sich nur von Feldfrüchten ernährten (vgl. Act. Jafq. Egz.: 23 Wajnberg u. ö.). Unter Kālēb erlebten sie eine Rebellion der Leute von Bur (auch erwähnt Act. Aragavi [51f van den Oudenrijn]; Act. Afṣē [Sergew Hable Selassie, New historical elements in the ‚Gedle Aftse': JournSemStud 9 (1964) 202]), die als Christusgegner bezeichnet werden. Auf das Gebet der Mönche hin erscheint Kālēb mit seinem Heer, verwüstet die Stadt Maṭarā u. ihr Umland, tötet die aufständische Bevölkerung u. manifestiert seine Herrschaft durch die übliche Thronsetzung. Die ‚Gerechten' gelten als erste Märtyrer Äthiopiens (ders., History 126_{20}), sind freilich Blutzeugen eigener Art: Sie hungerten sich zu Tode, nachdem es beim Kräutersammeln zu blutigen Auseinandersetzungen mit Eigentümern der Felder gekommen war. Ihre Höhle wurde zu einem lokalen Wallfahrtszentrum, an dem sich die Heiligen als Wunderheiler u. Geburtshelfer erwiesen. Die Errichtung einer prächtigen Kirche mit Hagiasma in Baraknāhā, ca 15 km südlich von Sen'āfē, wird Kālēbs Nachfolger zugeschrieben (zu Ort u. Nachfolgebau: A. Mordini, La chiesa di Baraknaha nello Scimezana: AnnalÉthiop 4 [1961] 131/4; Godet, Répertoire 2, 85f). – Über die gleichfalls namenlosen, vielleicht ursprünglich verschiedene Gruppen vereinigenden oder ihren Kult nur späterer Reliquiensucherei verdankenden ‚Gerechten von Kadiḥ', zu deren Kultzentrum ein Kloster mit Marienkirche am gleichnamigen Fluß in Tegrē wurde, teilt ihr schmales hagiographisches Dossier wenig Verwertbares mit. Die Heiligen lebten offenbar in Höhlen, starben vielleicht gewaltsam, werden jedoch nicht ausdrücklich als Märtyrer bezeichnet (Getatchew Haile, A text on the saints of Kādiḥ: Proceed. of the 8th Intern. Conf. of Ethiop. Studies 1 [Addis Ababa 1988] 653/64).

β. Die ‚Römischen Heiligen'. Bekannteste Gruppe sind die sog. Römischen (= Rhomäischen) Heiligen, ein Kreis von neun oder sieben Mönchen vorgeblich pachomianischer Tradition, die, vielleicht Widerhall der Alexis-Legende (van den Oudenrijn 16; äthiop. Version unbestimmten Alters: Acta Gabra Krestos [CSCO 298f/Aeth. 59f]), hohen u. höchsten Familien verschiedener Regionen des byz. Reiches entstammen sollen u. in den Generationen um Kālēb als Klostergründer u. Missionare wirkten. Sie werden einzeln mit (leicht abweichenden) Namen benannt, genießen weithin getrennte kultische Verehrung, die auch zum Entste-

hen gesonderter, doch zT. verknüpfter Hagiographie führte. Als erster der neun (namentlich aufgezählt Act. Pantaleon. [BHO 838] 1 [CSCO 27/Aeth. 10, 40]) kam danach unter Tāzēnās Vorgänger (hier, wie häufiger, Al'āmēdā genannt), also in der 2. H. des 5. Jh., Panṭalēwon aus ‚Rom' nach A., in dessen Nähe er auf dem nach ihm benannten Berg (s. u. Sp. 779) 45 Jahre lang, von Schülern umgeben, als Rekluse lebte. Vor seinem siegreichen Südarabienfeldzug gegen ‚Finehas' (= Yūsuf) soll Kālēb ihn um Rat u. Fürsprache ersucht, dann den Krieg mit seiner Hilfe gewonnen haben (Act. Pantaleon. 7/9 [CSCO 27/Aeth. 10, 48/52], abhängig von Mart. Areth. 7, 31 [ASS Oct. 10, 748], wo der Mönch Zonenos aus Aeila heißt). Bereits vor diesen Ereignissen sei Liqānos aus Kpel, Gründer des Klosters Dabra Qonāṣel bei A. (v. Lüpke 67/9), gestorben (Act. Pantaleon. 2 [CSCO 27/Aeth. 10, 41]). Ihren Helden, Za-Mikā'ēl, Kaisersohn aus ‚Rom', machen die Vita et miracula Aragavi (BHO 96; I. Guidi, Il ‚Gadla 'Aragâwî: AttiAccadLincei 5. Ser. 2 [1896] 54/96; van den Oudenrijn) zur Leitfigur der Gruppe. Er soll die Mönchsweihe von Pachomios (gest. 347) erhalten u. in dessen Kloster seine Gefährten um sich versammelt haben, dann unter Al'āmēdā (s. oben) auf Engelsflügeln nach A., der Königs- u. Bischofsstadt, gekommen sein u. dort am königlichen Hof bis zum 6. Regierungsjahr Tāzēnās mit den herbeigerufenen übrigen Vätern u. seinem in A. zum Mönch geweihten Neffen Yesḥaq als Prediger, Kultdiener u. Wundertäter gewirkt haben, während seine kaiserliche Mutter Ednā einem Nonnenkloster in der Nähe A.' vorstand. Dann habe man sich voneinander u. dem zu bequemen Leben getrennt, um separate Klöster zu gründen. Panṭalēwon u. Liqānos blieben in der Nähe A.'. Yesḥaq-Garimā ließ sich in Madarā östlich von Adwā nieder, Gubā aus Kilikien im nahen Barakā, Ṣeḥmā aus Antiochien nicht weit entfernt in Ṣēdyā (Reste ihrer Gründungen sind nicht greifbar; Sergew, History 118f) u. Yem'ātā aus Qosyāt (vermutlich ägypt. Ort) in Gar'āltā südlich von Adwā. Alēf aus Kaisareia gründete Dabra Beḥzā in Aḥs'ā am Marab. Afṣē aus Asia siedelte in Yeḥā. Aragāwi (= γέρων, senex) selbst zog mit Ednā u. seinem Schüler Mātyās in Richtung Osten über das sich feindlich erweisende, daher verfluchte Madḥanit bis zum Tafelberg von Dabra Dāmo (s. u. Sp. 780). Dort, zwischen Maṭarā u. Qoḥayto, gründete er ein Männerkloster u. nahebei Ba'ata Lem, einen von Ednā geleiteten Nonnenkonvent, die beide der Pachomiosregel folgten. Die Gegend war erst partiell christianisiert, ein räuberisches Hirtenvolk noch ganz heidnisch. Für dieses u. die ganze Ostregion des aksumit. Reiches wird Aragāwi zum Apostel wie Petrus u. Paulus für Rom. Er stärkt die Getauften im Glauben u. führt die Ungläubigen zur Taufe. In seinem Kloster empfängt er, Übernahme aus der Panṭalēwon-Hagiographie (s. oben), Kālēb, bevor dieser gegen den Sabäerkönig Fineḥas zieht, der hier als Heide, nicht mehr als Jude, erscheint. Völliger Frieden, innen wie außen, kennzeichnet hingegen die Regierungszeit von Kālēbs Sohn u. Nachfolger Gabra Masqal (‚Diener des Kreuzes', auch Beiname mittelalterlicher äthiop. Könige), der im ganzen Land Kirchen errichtet, darunter noch im 1. u. 2. Regierungsjahr eine prächtige Kirche in Dabra Dāmo, den, wie es heißt, ersten Steinbau nach der Kathedrale von A. Aragāwi stirbt mit 92 Jahren unter Gabra Masqal. Mātyās, dann Yosēf, wohl Einheimische, werden seine Nachfolger. Aragāwis Name ist bewußt unterdrückt, offenbar aus Rivalität mit Dabra Dāmo zur Abfassungszeit, in den Acta des hier betont als Panṭalēwon-Schüler auftretenden Yesḥaq. Auch dessen Kloster in Madarā erhält Kirchenbau u. reichen Grundbesitz als Stiftung Gabra Masqals. Grund der topischen Dorfverfluchung ist hier mißachtete Sonntagsheiligung (C. Conti Rossini, L'omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum in onore di Garimâ: Actes du 11e Congrès Intern. des Orientalistes 1897, 4e sect. [Paris 1898] 139/77). Die im Umkreis von Adwā angesiedelten Yesḥaq-Garimā, Gubā u. Yem'ātā verbindet eine A.' Bischof Julian zugeschriebene, sonst unergiebige Festpredigt (Getatchew Haile, The homily of Luləyanos, Bishop of Axum, on the holy fathers: AnalBoll 103 [1985] 385/91). Mit Yesḥaq verbunden erscheint anderseits Afṣē. Beide ziehen auf einem Weg, den spätere Klostergründungen kennzeichnen, über Balasāt u. Muḡā, wo sie das feindliche Dorf Ṣāḥlo verfluchen, nach Dabra Gannat in Angwā, wo sie 12 Jahre lang das Evangelium verkünden u. mit des Himmels Hilfe Verfolgungen entgehen, danach nach Madarā, wo Yesḥaq-Garimā sein Kloster gründet. Afṣē aber zieht

nach Yeḥā, wo ihn die Hirten des Königs Kālēb freundlich aufnehmen. Afṣē errichtet eine kleine Kirche u. Zellen für Mönche u. Nonnen. Sein Kloster ('Endā abbā Afṣē) wird von Kālēb reichlich mit Gütern ausgestattet, nachdem dem Königspaar der erhoffte Thronfolger, Gabra Masqal, geboren war, der, glücklich u. friedlich regierend, später, mit Hilfe byzantinischer Bauleute, die Marienkirche des Klosters u. weitere Kirchen im Lande errichtet (C. Conti Rossini, La leggenda di Abbā Afṣē in Etiopia: Mélanges syriens, Festschr. R. Dussaud 1 [Paris 1939] 151/6; Sergew, Elements aO. 200/3).

γ. Libanos, Yoḥanni. Für gewöhnlich nicht den ‚Römischen Heiligen' zugerechnet, obschon in vielen Zügen ihnen ähnlich, wird Libanos aus Kpel, auch genannt Abbā Maṭā' (≠ Yem'ātā). Nach einer alte Traditionen spiegelnden Festpredigt u. seinen jüngeren Acta (Getatchew Haile, The homily of Abba Eləyas, Bishop of Aksum, on Mäṭṭa': AnalBoll 108 [1990] 29/47; Laud. et mirac. Liban. BHO 564 [Conti Rossini, Ricordi aO. 25/41; vgl. van den Oudenrijn 22f]) habe ihn Pachomios nach Äthiopien gesandt, wo er König Ella Gabaz (numismatisch bezeugt als früher Nachfolger Kālēbs; s. o. Sp. 762) sowie Bischof Elias (Variante: Menas [Sergew, History 116_9]) antrifft, dem er Simonie vorwirft (wiederholt aktuelles Problem des äthiopischen MA) u. daher aus A. verbannt wird. Ihre Versöhnung bewirkt ein bereits ortsansässiger Mönch Amon, mit dem zusammen er in Gunāgunā (Šimēzānā; vgl. A. Mordini, Un'antica porta in legno proveniente dalla chiesa di Gunaguna [Scimezana, Eritrea]: RivStudOr 19 [1941] 105/7, bes. 106_2; Godet, Répertoire 2, 92f) Kloster u. Kirche Bēta Masqal gründet. Nach den Acta lebte Libanos reichlich 500 Jahre, gründete vor seinem Zusammenstoß mit dem Bischof von A. Klöster in Baqlā (Nord-Eritrea), Gueḥseyā (Sarawē) u. Ṣā'dā Ṣabl, nachher in Daraqā (Tegrē; Sauter 254 nr. 4bis), in Gunāgunā, wo ihn Gabra Masqal besucht u. eine Kirche errichtet, schließlich zieht er nach Tarkā, wo er missionarisch tätig ist u. in einer Höhle wohnt bei seinem Kloster, dem späteren Dabra Libānos bei Ḥām (Abb. 1; zu unterscheiden vom nachmalig bedeutenderen in Šawā), dem nach seinem Tod Gabra Masqal eine Kirche erbaut u. reiche Stiftungen macht (C. Conti Rossini, L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos: RendicAccadLincei 10 [1901] 177/219; D. Buxton, The Christian antiquities of northern Ethiopia: Archaeologia 92 [Oxf. 1947] 13f Taf. 111; Godet, Répertoire 2, 94). – Vielleicht in diese Epoche gehören auch Abbā Yoḥanni, sein Lehrer Ammoni u. sein Schüler 'Abaydo, Mönche von Dabra 'Aśā (bei 'Ābiy 'Āddi, Tambēn; Gerster 149f Taf. 219); denn die Yoḥanni-Vita (BHO 496) berichtet von Kriegszügen gegen Noba u. Saba' (R. Basset, Vie d'Abbâ Yohanni: BullCorrAfric 2 [1884] 433/53; die Bischof Menas v. A. [s. o. Sp. 770] zugeschriebene Festhomilie auf Yoḥanni ist unediert [Getatchew / Macomber aO. (o. Sp. 770) 219. 615]).

δ. Hagiographie u. Historie. Die uns greifbare Hagiographie ist sichtlich von Verhältnissen, Beziehungen u. Interessen der Abfassungszeit geprägt, ihre Angaben zur aksumit. Epoche verdienen daher nur begrenztes Vertrauen (Conti Rossini, Agiografia 405f). Doch spiegeln sie einen an den Hauptschauplätzen offenbar alten Kult eingewanderter Mönche u. Klostergründer u. dürften auch sonst einzelne historische Namen tradieren. Herkunft der ‚Römischen Heiligen' aus Syrien, meist angenommen (Hammerschmidt, Äthiopien 102; Grillmeier 308 u. a.), behauptet die äthiop. Überlieferung nicht generell u. ist aus ihr auch nicht sicher abzuleiten (Marrassini, Considerations). Daher dürften weder der Kult von Heiligen aus dem Rhomäer-Reich noch ihre Benennung erst durch die unter antikoptischen Vorzeichen erfolgte Ankunft syrischer Mönche im Äthiopien der Zāgwē (Zuurmond, NT 1, 177_{45}) veranlaßt sein (spätere äthiop. Hagiographie legt ihren Helden nicht mehr römische, sondern, im Zuge der Israel-Imitation, hebräische Herkunft bei [P. Marrassini, Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l'Orientale (Firenze 1981) LIV/V]). Verfolgung in der Heimat, obschon möglicher Ruhmestitel, wird für keinen der ‚Römer' als Grund seines Aufbruchs nach A. genannt u. ist, wenngleich möglich (o. Sp. 117), nicht notwendig zu unterstellen. Das asketische Ideal der Heimatlosigkeit bietet eine ausreichende Begründung. Dabei kann das Gebiet von A. zufälliges Ende der Wanderung gewesen oder gezielt aufgesucht worden sein, nachdem vor allem Kālēbs Südarabienkreuzzug es im Reich hatte bekannt werden lassen. Daß noch zu seiner Zeit Gebiete selbst nahe der Hauptstadt nicht chri-

stianisiert waren, behauptet nicht nur die Hagiographie, sondern verrät auch Kālēbs Inschrift in A. (s. o. Sp. 753f). Die erwähnten Verfolgungen der Mönche werden das Echo lokalen heidnischen Widerstands gegenüber Missionsbemühungen in solchen Gegenden bilden. Die hagiographischen Schilderungen des königlichen Vorgehens gegen die heidn. Rebellen von Bur deckt sich mit dem, was wir über Kālēbs Kriegsführung gegen die Juden Südarabiens wissen (s. o. Sp. 755) u. zuvor 'Ēzānā in Inschr. DAE nr. 11 = RIÉth 189 über seinen Feldzug gegen Noba u. Kāsu berichtet (Z. 20: Zerstörung der Götterbilder). Nicht das Christentum wurde in A. u. seinem Reich mit Feuer u. Schwert verbreitet, wohl aber schonten die christl. Könige von A. Leben u. Heiligtümer derer nicht, die sich ihrem Herrschaftswillen widersetzten. Königliche Kirchbautätigkeit dieser Zeit auch außerhalb der Stadt A. ist inschriftlich bezeugt (RIÉth 191, 35/7) u. entspricht dem archäologischen Befund (s. u. Sp. 780). – Die, wahrscheinlich regional unterschiedliche, Stärke des heimischen Restheidentums am Ausgang der aksumit. Epoche ist nicht zu ermessen.

3. Rechtgläubigkeit u. Kircheneinheit. Obschon nicht Hauptkampfgebiet, blieb das spätantike A. von den innerkirchlichen Auseinandersetzungen des 5./6. Jh. nicht ganz verschont. Seine Missionsgeschichte in Abhängigkeit von Alexandreia macht die Nichtannahme des Chalcedonense verständlich, ohne daß man in ihrer Folge mit einer tiefgreifenden Umgestaltung des kirchlichen Lebens im Aksumitenreich zu rechnen hätte. Nicht die Ablehnung der Formel von Chalkedon führt zur ‚Umbildung' (Dillmann, Geschichte 26) von bisher Gegebenem in Glauben u. Kult, sondern erst Bemühungen, die Anerkennung des Konzils zu ertrotzen. Ein offensichtlich gescheiterter Versuch, A. für die Communio der Chalkedonenser zu gewinnen, ist bezeugt (s. o. Sp. 769). In der 2. H. 6. Jh. sind hingegen julianistisch gesinnte Chalkedongegner nicht nur in Ḥimyar nachzuweisen, wo sie führend wurden (s. u. Sp. 791), sondern auch unter den Aksumiten (Longin. ep.: Joh. Eph. h. e. 3, 4, 53 [CSCO 106/Syr. 55, 180]). Unter diesen Umständen bedeuten hagiographische Aussagen, daß die ‚Römischen Heiligen' bei Christen im Reich von A. den ‚Glauben richtig machten' (o. Sp. 117), nicht fraglos die Korrektur dort verbreiteter chalkedonfreundlicher Einstellung, sondern womöglich die antijulianistische Durchsetzung der severisch-theodosianischen Konfession, die auch im alexandrinischen Patriarchat siegreich blieb (H. Brakmann, Severos unter den Alexandrinern: JbAC 26 [1983] 54/8; welchen Wert man in dieser Zeit u. Gegend auch bei Nichtrömern auf die Genauigkeit der Glaubensformel legte, zeigt der Umstand, daß der theodosianische Chalkedongegner Longinos die angetroffenen julianistisch-antichalkedonensischen Aksumiten formell rekonziliiert: Joh. Eph. h. e. 3, 4, 53 [CSCO 106/Syr. 55, 181]).

b. Profan- u. Kultbauten. Profanbauten der christl. Zeit sind in A. (‚Villa' von Da'ro 'Addi Kiltē [Puglisi 128/34 Abb. 25]; Dungur-‚Château', 7. Jh. ? [Anfray, Archéologie 63/8 Taf. 1f]; Abb. 2) u. Maṭarā ergraben worden (ders. / G. Annequin, Maṭarā: AnnalÉthiop 6 [1965] 50/62; vgl. Godet, Répertoire 2, 97/103). – Von Kirchengebäuden im Reich von A. will schon Rufin wissen (h. e. 10, 10 [GCS Eus. 9, 2, 973]; ‚Gebetshäuser' nennt sie Socr. h. e. 1, 19 [PG 67, 129]). A.' erste Kathedrale ist nicht mit Bestimmtheit zu datieren. Als ihre Erbauer gelten Abrehā u. Aṣbeḥa (s. o. Sp. 766). Eine mehrere Generationen alte Bischofskirche in A. setzt im 6. Jh. das griech. Mart. Arethae voraus (7, 29 [ASS Oct. 10, 747B]). Sie stand wahrscheinlich an der Stelle der Zions-Kirche des 17. Jh. (Abb. 2), die die frühere, 1535 durch Aḥmad Grāñ, Imam v. Ḥarar, zerstörte, nur durch Beschreibungen im Liber Axumae salomonidischer Zeit (2 [CSCO 54/Aeth. 27, 7]) u. des F. Alvarez (16. Jh.; s. o. Sp. 130) bekannte fünfschiffige u. altarreiche Kirche Māryām Ṣeyon ersetzt, die ihrerseits nicht die ursprüngliche Kathedrale, sondern nur ein jüngerer Um- oder Neubau gewesen sein kann (Monneret de Villard, Origine 145f; ders., Aksum 21/31; Doresse, Monuments 211f; Leroy 92; Munro-Hay, Aksum 209/11; Rekonstruktion der vorneuzeitlichen Kathedrale: Buxton / Matthews 66/76 Abb. 19/31; Ausgrabungen waren wegen der Heiligkeit der Stätte bisher nur sehr begrenzt möglich: H. de Contenson, Les fouilles à Axoum en 1958: AnnalÉthiop 5 [1963] 3/14; F. Anfray, Chronique archéologique [1960/64]: ebd. 6 [1965] 3f). Die ungedeuteten Gebäudereste E u. F auf Bēta Giyorgis (o. Sp. 98 Abb. 1 Nebenkarte) wurden inzwischen als zwei wahrscheinlich bzw. sicher christl. Bauten identifiziert (L. Ricci, Scavi in Etiopia:

Africa 29 [1974] 437/40; ders. / R. Fattovich, Scavi archeologici nella zona di Aksum: RassStudEtiop 31 [1987] 123/97 mit zahlr. Abb.). Die freigelegte Anlage F (,Bieta Giyorgis Superiore') läßt eine Kirche mit Nebenräumen aksumitischer Zeit erkennen, die später durch einen noch bescheideneren Wiederaufbau ersetzt wurde. Sie kann als Friedhofs-, Vorort- oder Klosterkirche gedient haben. Zwei km nördöstlich des modernen A. liegen auf einem Hügel im Māy-Heǧǧa-Tal in einer christl. Nekropole die Ruinen einer Königsgrablege, zwei später verbundene Hallen, wohl Kapellen, über zwei unterirdischen Grabanlagen mit mehreren Kammern u. einigen, heute leeren Sarkophagen (v. Lüpke 127f; Monneret de Villard, Aksum 36f; Anfray, Archéologie 73f; ders., Éthiopiens 95/7; Munro-Hay, Excavations 42/7. 157f u. ö.; ders., Aksum 132f). Sie gelten als Gräber Kālēbs u. Gabra Masqals (Lib. Axumae 1 [5]) u. dürften nicht vor 350 (Butzer 478), sondern erst im 6. Jh. errichtet worden sein (Munro-Hay, Excavations 158). Gleich der Aufstellung von Steinthronen wurde in christlicher Zeit die Errichtung von Königsstelen möglicherweise zunächst fortgesetzt, sehr bald aber aufgegeben (vgl. o. Sp. 734), vorhandene eventuell durch Anbringung von Kreuzen christianisiert (Munro-Hay, Excavations 151f; abzulehnen ist die Deutung aller Stockwerkstelen als monumentale Darstellung von Joh. 14, 2ff durch G. W. van Beek, Monuments of Axum in the light of South Arabian archaeology: JournAmOrientSoc 87, 2 [1967] 118/22). Die heutigen Kirchen des Abbā Liqānos (Dabra Qonāṣel) u. des Abbā Pantalēwon, diese vielleicht über einem paganen Tempel errichtet (Th. v. Lüpke, Reste eines Tempel des Ares auf Abbā Pantaleon bei Aksum: Krencker, Denkmäler 90/4; Doresse, Empire 72), in der Nähe von A. werden die Lage der von ihnen gegründeten Klöster markieren (v. Lüpke 67/70; s. o. Sp. 733). Der Zweck der eigentümlichen Anlage aksumitischer Zeit auf einem Hügel von Wešāṭa Golo, 7 km westl. von A., bleibt, sofern christlich oder christl.-kultisch genutzt, rätselhaft (H. de Contenson, Aperçus sur les fouilles à Axoum et dans la région d'Axoum en 1958 et 1959: AnnalÉthiop 3 [1959] 102; ders., Les fouilles à Ouchatei Golo, près d'Axoum, en 1958: ebd. 4 [1961] 3/14). Kosmas Ind. rechnet A. u. sein Gebiet zu den Ländern mit zahllosen Kirchenbauten (top. 3, 65f [SC 141, 505]). Nicht wenige Ruinen aksumitischer Zeit, die meisten noch ununtersucht, scheinen Substruktionen von Kirchen des 6./8. Jh. zu überdecken. Im Gebiet von Ḥawelti-Melazo (Abb. 1) wurde in Endā Çerqos unter einer neuzeitlichen Rundkirche eine kleine dreischiffige Kirche mit rechtwinkligen Altar- u. Nebenräumen im Osten ergraben, die im 6. Jh. oder wenig später unter Verwendung voraksumitischer Spolien (nicht: des 4. Jh. nC. [Leroy 94]) erbaut wurde. Südlicher Altarnebenraum u. abgetrenntes vorderes Südschiff sind als Baptisterium eingerichtet, ein Narthex im Westen nachträglich angefügt (de Contenson, Haoulti-Mélazo aO. [o. Sp. 737] 39/44 Taf. 25/9). Gleichfalls wohl im 6. Jh. richteten Christen in den Mauern des voraksumit. Tempels von Yeḥā (Abb. 1; s. o. Sp. 737) eine Kirche mit Baptisterium ein (Doresse, Monuments 215/22 Abb.1 Taf. 1; Anfray, Éthiopiens 19). In Maṭarā (Abb. 1) identifizierten die Ausgräber drei aksumit. Bauten (6./8. Jh.) als christliche Kirchen, eine kleine Kapelle, eine zweite mit (leerer) Krypta, daher als Grabkirche gedeutet (Anfray / Annequin aO. 65/75 Abb. 10 Taf. 38. 44f), sowie eine größere dreischiffige Anlage mit Apsis u. -nebenräumen im Osten u. einem Taufbecken in gesondertem Außenraum auf gleicher Achse (Anfray, Éthiopiens 121/5; ders., Villes 756/9 Abb. 4f). Ein Schatzfund barg zwei Brustkreuze vielleicht des 6. Jh. (ders. / Annequin aO. 68/71 Taf. 69, 1). Auch in Ruinen von Tokondā' u. Qoḥayto (Abb. 1) werden Reste christlicher Kirchen vermutet (Krencker, Denkmäler 144f. 154f; Monneret de Villard, Origine 142f; Godet, Répertoire 2, 110f). In Adulis wurden drei aksumit. Anlagen als Kirchengebäude bestimmt u. ein Baptisterium ergraben (Paribeni 468f. 502/11. 529/42 Taf. 1. 7. 11; Godet, Répertoire 2, 74/80; Anfray, Éthiopiens 125f). Aksumitischer Zeit noch nahe stehen in Anlage u. Bautechnik die Hypogäen u. kirchlichen Anlagen von Degum im Gar'āltā (Abb. 1; C. Lepage, Les monuments chrétiens rupestres de Degum, en Éthiopie: CahArch 22 [1972] 167/200) sowie die bis zur Gegenwart kultisch genutzten Bauten Endā Abuna Aragawī in Dabra Dāmo (s. o. Sp. 773; Krencker, Denkmäler 168/94; A. Mordini: RassStudEtiop 4 [1946] 145/8; Buxton aO. [o. Sp. 775f] 6/13 mit Datierung 9./10. Jh.; D. Matthews / A. Mordini, The monastery of Dabra Damo, Ethiopia: Archaeologia 112 [Oxf. 1959] 1/58; Gerster

71/8 mit Abb. u. Taf.; Fotos jüngster Zerstörung Sergew, History nach S. 118) u. die Kirche von Zarema bei Aṣbi in Ost-Tegrē (8./9. Jh. nach C. Lepage, L'église de Zaréma [Éthiopie] découverte en mai 1973 et son apport à l'histoire de l'architecture éthiopienne: CRAcInscr 1973, 416/54). Alle bisher bekannten Kirchen des spätantiken Reichs von A. bilden Langräume. Die später typisch werdenden äthiop. Zentralbauten u. Rundkirchen sind in früher Zeit nicht nachzuweisen. Den Plan der aksumit. Kirchen hatte Monneret de Villard (Origine) von nordsyrischen Vorbildern abgeleitet. Neuerdings findet die Verwandtschaft mit ägyptisch- u. nubischchristlichen Bauten stärker Beachtung (Lepage, Église aO. 441; Anfray, Villes 764; de Contenson, Haoulti-Mélazo aO. [o. Sp. 737] 42f. 44/6; ders., Relations entre la Nubie chrétienne et l'Éthiopie axoumite: Proceed. of the 3rd Intern. Conf. of Ethiop. Studies 1 [Addis Ababa 1969] 18).

c. *Literatur.* (Littmann, Geschichte 203. 223/8; ders., Literatur 376/8; Conti Rossini, Note 199/204; Guidi, Storia 11/21; Cerulli, Letteratura 15/33; E. Hammerschmidt, Art. Äthiop. Literatur: Aßfalg / Krüger, Wb. 66/70; Löfgren 66/72.)

1. Übersetzungen. Mit der Christianisierung entstand eine christl.-aksumit. Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, allenfalls ausnahmsweise aus anderen Sprachen (Weischer 85). Sie tradiert eine Anzahl sonst verlorener Stücke (vgl. Asc. Jes., Hen. aeth., Jub.; meist jedoch sind aus dem Äthiopischen bekannte Apocrypha postaksumitische Übersetzungen). Erste Übertragungen durch Eingereiste oder mit ihrer Hilfe können noch im 4./5. Jh. entstanden sein, doch bleiben für die ganze aksumit. Zeit bezifferte Datierungen einzelner Werke hypothetisch. Als verläßliche Kriterien für frühe Entstehung gelten unmittelbare Übertragung aus griechischer Vorlage bei gleichzeitigem Fehlen arabisch beeinflußter philosophisch-theologischer Terminologie (Weischer 88; allgemein vgl. W. Leslau, Arabic loanwords in Ethiopian Semitic [Wiesbaden 1990]). Manche der damaligen Übersetzungen, bes. die biblischen Schriften, liegen heute in verschiedentlich, selbst neuzeitlich (der AT-Text erst dann nach dem Hebräischen [,Akademische Rezension']), redigierter Gestalt vor, u. ihre Versio antiqua wird erst nach genauer, weithin noch ausstehender Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung greifbar. Bekannt dürfte nur ein Teil aksumitischer Übersetzungstätigkeit sein, weiteres untergegangen bzw. von jüngeren Übersetzungen überdeckt oder verdrängt.

α. *Bibel, Apokryphen.* (A. Heider, Die äthiop. Bibelübersetzung [1902]; Hammerschmidt, Äthiopien 103/7 mit Lit.; J. Hofmann, Das NT in äthiop. Sprache: K. Aland [Hrsg.], Die alten Übersetzungen des NT, die Kirchenväterzitate u. Lektionare [1972] 345/73, bes. 364/7; Metzger; Zuurmond, NT, bes. 1, 37/133 mit Lit.; ders., OT; Rahlfs, Bibelübersetzung; S. P. Brock, Art. Bibelübersetzungen I: TRE 6 [1980] 206f.) Die Liturgie der ersten christl. Gemeinden in A. war in Lesung wie Gebet griechisch (Rufin. h. e. 1, 9 [GCS Eus. 2, 2, 972]). Zuerst wurden wohl, wie auch sonst üblich (G. Kunze, Die gottesdienstl. Schriftlesung 1 [1947] 79/83), die Schriftlesungen für anwesende Nichtgriechen verdolmetscht (*Dolmetscher; Übersetzungen in die Sprache der Ἰνδοί erwähnen Joh. Chrys. in Joh. hom. 2, 2 [PG 59, 32]; Theodrt. affect. 5, 66; Rahlfs, Bibelübersetzung 668/72). Daraus entwikkelt sich mit der Zeit eine vollständige Bibelübersetzung in Ge'ez. Mehrfache Übertragung einzelner Bücher oder Buchteile sowie frühe redaktionelle Bearbeitung sind nicht auszuschließen. Vom äthiop. NT lagen wenigstens die Evangelien spätestens gegen Ende des 6. Jh. vollständig vor (Zuurmond, NT 1, 129. 132: vor 520; zur gelegentlich vermuteten syr. Herkunft der äthiop. Version ebd. 119/23; bisher kritisch ediert sind Mc.-Evangelium [R. Zuurmond, Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels = ÄthForsch 27 (1989) Part II], ein Teil der Paulusbriefe [H. Maehlum / S. Uhlig, Die äthiop. Version der Gefangenschaftsbriefe des Paulus = ebd. 33 (im Druck)]; das Corp. Catholicum [J. Hofmann / S. Uhlig, Novum Testamentum Aethiopice. Die Kath. Briefe = ebd. 29 (im Druck)], die Joh.-Apocalypse [J. Hofmann, Die äthiop. Übers. der Joh.-Apokalypse = CSCO 281f (1967)]). Parallel dazu wurden die atl. Schriften nach der im griech.-christl. Gottesdienst gemeinhin gelesenen LXX übersetzt (Zuurmond, OT 98; M. Harl / G. Dorival / O. Munnich, La Bible grecque des Septante [Paris 1988] 137f. 331; H. F. Fuhs, Die äthiop. Übers. des Propheten Hosea =

BonnBiblBeitr 38 [1971] mit Lit. u. Verzeichnis weiterer kritischer Teil-Edd. des äthiop. AT; H. A. W. Pilkington, A critical edition of the Book of Proverbs in Ethiopic, Diss. Oxford [1978]; M. Bezemer, Over de Klassiek-Ethiopische Versio van enige Exodus-Hoofdstukken, Diss. Leiden [1982]; M. A. Knibb, Hebrew and Syriac elements in the Ethiopic version of Ezekiel?: JournSemStud 33 [1988] 11/35; ders., The Ethiopic text of Ezekiel and the excerpts in ‚Gəbrä Ḥəmamat': ebd. 34 [1989] 443/58; vgl. M. J. R. Miles, Retroversion and text criticism, the predictability of syntax in an AT translation from Greek to Ethiopic [Chico 1985]; völlig hypothetisch ist die Annahme [Hubbard 112; Fuhs, Übersetzung aO. 1; ders.: Bibl. Notizen 8 (1978) 52] einer älteren oder gleichaltrigen jüd. Bibelübersetzung in das Ge'ez). Zitate aus dem liturgisch von Einheimischen vordringlich benötigten Psalter enthalten die äthiop. Inschriften der Kālēbzeit in Mārib (Inschr. DJE nr. 1+2+3 = RIÉth 195; vgl. Müller, Bruchstücke 69/73) u. in A. (Inschr. Schneider nr. 3 = RIÉth 192; s. o. Sp. 763) sowie die undatierte Inschrift RIÉth 250 aus Saro im Gebiet von Qoḥayto (Drewes, Inscr. 29 nr. 72). Ganz unsicher ist der angenommene Abschluß der Übertragung des Buches *Jesus Sirach iJ. 678 (Rahlfs, Bibelübersetzung 679/81; A. Ahlmark, Den etiopiska översättningen av Ben Sira: Monde Oriental 26/27 [1932/33] 257/304; zum Vorkommen des Gottesnamens 'Astār im äthiop. Sirach-Buch [o. Sp. 115] s. Zuurmond, OT 99 mit Anm. 6). Eine alte Übersetzung der Makkabäerbücher fehlt, offenbar weil sie Athanasios v. Alex. aus seinem Kanon ausschloß (A. Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiop. Bibelübersetzung: ZAW 28 [1908] 63f; zu den Folgen s. u. Sp. 785. 787). – Der Umfang des im spätantiken A. geltenden Bibelkanons ist unbekannt (zur von A. Baumstark, Der äthiop. Bibelkanon: OrChrist 5 [1905] 162/73 postulierten ‚Urgestalt' s. Hammerschmidt, Äthiopien 106f). Er war offenbar insgesamt begrenzter als der auf Sēnodos u. Fetḥā nāgāśt (s. u. Sp. 788) beruhende u. von Zar'a Yā'qob durchgesetzte mit nominell 81 Büchern, zumal dieser bis heute unterschiedlich gefüllt wird, vor allem die Hinzufügung quasibiblischer Schriften duldet (A. Dillmann, Über den umfang des Bibelcanons der Abyssin. kirche: Jbb. der Bibl. Wiss. 5 [1852/53] 144/51; M. Chaîne, Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne: RechScRel 5 [1914] 22/39; K. Wendt, Der Kampf um den Kanon Heiliger Schriften in der äthiop. Kirche der Reformen des 15. Jh.: JournSemStud 9 [1964] 107/13; Getatchew, Controversies aO. 106; Durā 736; R. W. Cowley, The Biblical Canon of the Ethiopian Orthod. Church today: OstkirchlStud 23 [1974] 318/23; Uhlig 2, 211/6). – Daher ist nicht zu entscheiden, welche Apokryphen von Anfang an als *Heilige Schrift oder aus sonstigen Motiven, etwa Vorliebe für apokalyptisches Schrifttum, übersetzt u. erst später kanonisiert bzw. aus dem Kanon ausgeschieden wurden. Zu den Übersetzungen aksumitischer Zeit gehören: a) zwei *Esra-Bücher, beide dem Bibelkanon zugerechnet, 1) die Esra-Apc. (par. 4 Esdr. 3/14 Vulg.: A. Dillmann, Vet. Test. Aeth. 5 [1894] 153/93; R. Basset, Les Apocryphes éth. 9 [Paris 1899]; GCS 18. 32; vgl. J. Schreiner, Das 4. Buch Esra = JüdSchrHRZ 5, 4 [1981]) sowie 2) das 1. Esra-Buch der LXX (par. 3 Esdr. Vulg.: Dillmann aO. 194/221; vgl. K.-F. Pohlmann, 3. Esra-Buch = JüdSchrHRZ 1, 5 [1980]); b) die Paralipomena Jeremiae, in der äthiop. Übersetzung ‚Rest der Worte Baruchs' genannt (Dillmann, Chrest. 1/15; P. Piovanelli, La traduzione etiopica dei Paralipomeni di Geremia. Testo critico con introduzione e commento, Diss. Firenze [1986]; dt. Übers. F. Praetorius, Das apokryphische Buch Baruch im Aethiopischen: ZsWissTheol 15 [1872] 230/47; Basset aO. 1 [1893]; *Jeremia; **Baruch); c) die Himmelfahrt des Jesaja ('Ergata Isāyeyās nabiy; Ausgaben: R. H. Charles, The Ascension of Isaiah [London 1900]; L. Perrone, Ascensione di Isaia. Nuova ed. critica della versione etiopica [Bologna 1984]; dt. Übers. E. Hammershaimb, Das Mart. Jesajas: JüdSchrHRZ 2, 1 [1973] 15/34; C. D. G. Müller, Die Himmelfahrt des Jesaja: Hennecke/Schneem.[5] 2, 547/62 [Lit.]; Hammershaimb aO. 20f: Übersetzung des 5. Jh. nC.; vgl. P. Piovanelli; Un nouveau témoin éthiopien de l'Ascension d'Isaïe et de la Vie de Jérémie: Henoch 12 [1990] 347/63 [Lit.]); d) das Jubiläenbuch (Maṣḥafa kufālē: J. C. Vanderkam, The Book of Jubilees = CSCO 510f/Aeth. 87f [Lovanii 1989]; ebd. 88, XVIIIf: anscheinend früh aus dem Griech. übersetzt; A. Caquot: A. Dupont-Sommer / M. Philonenko [Hrsg.], La Bible. Écrits in-

tertestamentaires [Paris 1987] 466: 4./6. Jh.; vgl. K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 [1981]; R. Zuurmond, Oefeningen in Kufālē, Diss. Amsterdam [1981]), später kanonische Stütze der Theologie Zar'a Yā'qobs, doch zur gleichen Zeit vom Mikaeliten Gamālyāl als unkanonisch bewertet (Getatchew Haile, The homily of Aṣe Zär'a Ya'əqob of Ethiopia in honour of saturday: OrLovPer 13 [1982] 217), u. e) das noch zZt. Zar'a Ya'qobs in seiner Kanonizität angezweifelte (Wendt aO. 108. 111f) *Henoch-Buch Maṣḥafa Hēnok (1 Hen. = Hen. aeth.; nach K. Berger: o. Bd. 14, 476f [mit Lit.] Übersetzung[en] aus griech. oder aramäischer Vorlage; nach S. Uhlig, Das Äthiop. Henochbuch = JüdSchrHRZ 5, 6 [1984]; ders., Zur Überlieferungsgeschichte des äthiop. Henochbuches: OrChrist 69 [1985] 184/93 aus griech. Vorlage ‚zusammen mit den anderen bibl. Schriften zwischen dem 4. u. 7. Jh. übersetzt', Versio antiqua jedoch nicht erhalten [ebd. 187]; A. Caquot: Dupont-Sommer/Philonenko aO. 466: 4./6. Jh.; nach J. T. Milik, The Books of Enoch [Oxford 1976] 88 nicht vor dem 6. oder 7. Jh. äthiopisiert; vgl. P. Piovanelli, Sulla ‚Vorlage' aramaica dell'Enoch etiopico: StudClassOrient 37 [1987] 545/94; ders., Il testo e le tradizioni dell'Enoch etiopico, 1976-1987: Henoch 10 [1988] 85/95). Nicht ausgeschlossen wird eine aksumit. Übernahme aus dem Griechischen auch für ‚Joseph u. Aseneth', gelegentlich dem Kanon zugerechnet (Chaîne aO. 29), doch bis auf Zitate verschollen (J. Simon: Ch. Burchard, Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth [1965] 41; Näheres ebd. 39/41; die von E. Isaac, The Ethiopic History of Joseph: JournStudPseudepigr 6 [1990] 3/125 übersetzte äthiop. Josephsgeschichte beruht auf arabischer Vorlage). – Weitere schließlich zu kanonischer oder quasibiblischer Bedeutung gelangte Schriften wurden erst in postaksumitischer Zeit, unter den Zāgwē oder den Salomoniden (s. o. Sp. 764f), übersetzt (Hammerschmidt, Äthiopien 55. 105; ders., Das ps-apostolische Schrifttum in äthiop. Überlieferung: JournSemStud 9 [1964] 114/21): a) drei (zwei) eigentümliche, vielleicht vom äthiop. Josippon abhängige Makkabäerbücher (Maqābeyān; Auszüge u. Inhaltsangabe: J. Horovitz, Das äthiop. Maccabäerbuch: ZsAssyr 19 [1905] 194/233; R. Cowley, OT introduction in the Andəmta commentary tradition: JournEthStud 12, 1 [1974] 144; zum Josippon s. u. Sp. 787); b) die ps-apostolischen Teile (Te'ezāz, Geṣṣew, Abṭelis u. Ser'āta Ṣyon) des Sēnodos, einer umfänglichen Sammlung von Kirchenordnungen, ps-apostolischen, ps-klementinischen u. altkirchlichen Konzilskanones (Guidi, Storia 37f; zu den verschiedenen Sēnodos-Rezensionen Getatchew, Study 94f; zum Inhalt typischer Sēnodos-Hss. s. Grébaut / Tisserant aO. [o. Sp. 770] 767/82; E. Hammerschmidt, Äthiop. Hss. vom Ṭānāsee 1 [1973] 146/52; Teilausgaben: 1) Te'ezāz [darin die um alexandrinische Liturgica erweiterte Traditio apostolica]: G. Horner, The statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici [London 1904]; H. Duensing, Der äthiop. Text der Kirchenordnung des Hippolyt = AbhGöttingen 3. F. 32 [1946]; 2) Geṣṣew: W. Fell, Canones apostolorum Aethiopice, Diss. Leipzig [1871]; Abṭelis u. Ser'āta Ṣyon sind noch unediert); c) die äthiop. Didaskalie (Temherta didesqelyā za-'abaw), keine Übersetzung der gleichnamigen Kirchenordnung des 3. Jh. (Didasc. apost.), sondern wie die Didascalia Arabica eine Version von Const. apost. 1/7 (Teilausgabe Th. P. Platt, The Ethiopic Didascalia [London 1834]; vollständige Übers. J. N. Harden, The Ethiopic Didascalia [ebd. 1920]); d) das Testamentum Domini (Maṣḥafa kidān: R. Beylot, Testamentum Domini éthiopien. Éd. et trad. [Louvain 1984]; eine griech. Vorlage der Übertragung postuliert R. G. Coquin, Le Testamentum Domini. Problèmes de tradition textuelle: ParolOr 5 [1974] 184/6; skeptisch R. W. Cowley: JournSemStud 31 [1986] 295; als 2. Teil gilt das Testamentum Domini in Galilaea, die äthiop. Version der Ep. Apostolorum [C. D. G. Müller: Hennecke / Schneem.[5] 1, 205/33 mit Lit.]). Der kanonische Rang von Didesqelyā u. Maṣḥafa kidān war noch zZt. Zar'a Yā'qobs umstritten (Wendt aO. 108); e) der Qalēmenṭos, noch verworfen von Giyorgis v. Gāseççā / Saglā, von Zar'a Yā'qob nicht als Autorität zitiert (Inhaltsübersicht S. Grébaut, Littérature éthiopienne pseudo-clémentine: RevOrChr 16 [1911] 72/7; frz. Teilübers. ebd. 78/84. 167/75. 225/33; 17 [1912] 16/31. 133/44. 244/52. 337/46; 18 [1913] 69/78; 19 [1914] 324/30; 20 [1915/17] 33/7. 424/30; 21 [1918/19] 246/52; 22 [1920/21] 22/8. 113/7. 395/400; ders. / A. Roman: ebd. 26 [1927/28] 22/31; dies.: Aethiops 3, 3 [1930] 39/41; dies.: JournAsiat 211 [1927]

331/9; ital. Gesamtübers. von Qalēmenṭos 3/7 durch A. Baussi noch unveröffentlicht; zur Rezeption Getatchew, Controversies 103/9; vgl. R. W. Cowley, The identification of the Ethiopian Octateuch of Clement, and its relationship to the other Christian literature: OstkirchlStud 27 [1978] 38f. 45 mit Anm. 7. 9. 44). (Andere äthiop. Apokryphen sind gleichfalls späte Übersetzungen aus dem Arabischen, so das apokryphe Joh.-Evangelium Ta'āmera Iyasus, ‚Wunder Jesu' [O. Löfgren: Orientalia Suecana 9 (1960) 107/30; 10 (1961) 137/44 (Lit.); S. Gerö, The Ta'āmra' Īasūs. A study of textual and source-critical problems: Proceed. on the 8th Intern. Conf. of Ethiop. Studies 1 (Addis Ababa 1988) 165/70; vgl. L. Moraldi, Vangelo arabo apocrifo dell'Apostolo Giovanni, da un manoscritto della Bibl. Ambrosiana (Milano 1991)]; die Weissagung der Sibylle [J. Schleifer, Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph nach den karschunischen, arabischen u. äthiop. Hss. = DenkschrWien 53, 1 (1908); Basset aO. 10 (1900); vgl. Graf aO. 292/5]; der himmlische Sonntagsbrief [Maṣḥafa ṭomār: M. Bittner, Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen u. Rezensionen = DenkschrWien 51, 1 (1905) 5f. 216/30; Basset aO. 2 (1893)]; viele äthiop. Apokalypsen [Leslau, Anthology 63; s. auch u. Sp. 793]; der in Äthiopien, wie bei den Kopten, zeitweilig als AT-Schrift [Makkabäerbuch], dann als christliche Homilie konstantinischer Zeit gewertete, christianisierte Josippon, Zēnā Ayhud, ‚Geschichte der Juden' [M. Kamil, Des Josef Ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden (New York 1937); vgl. J. Simon: Orientalia NS 9 (1940) 378/87; Graf 221/3; Getatchew, Homily aO. (o. Sp. 785) 217; *Josephus], u. auch zwei ‚Evangelien', die als Homilien in der Liturgie der Heiligen Woche [E. Hammerschmidt, Art. Gebra ḥemāmāt: Aßfalg / Krüger, Wb. 117f] verlesen werden: das Lāḥa Māryām, ‚Marienklage', mit dem sog. Gamaliel-Evangelium [M. A. van den Oudenrijn, Gamaliel. Äthiop. Texte zur Pilatusliteratur (Freiburg i. Ue. 1959) 2/83; vgl. ders. / A. de Santos Otero: Hennecke / Schneem.[5] 1, 441f] sowie das Maṣḥafa dorho, ‚Buch des Hahns' [R. W. Cowley, The so-called ‚Ethiopic Book of the Cock' - part of an apocryphal passion gospel, ‚The homily and teaching of our fathers the holy apostles': JournRoyAsiatSoc 1985, 16/22]). Das in Äthiopien zu hohem Ansehen gelangte Gesetzbuch Fetḥā nāgāśt (‚Recht der Könige'; Ed. mit ital. Übers. I. Guidi, Il Fetha Nagast o Legislazione dei Re 1/2 [Napoli 1897/ Roma 1899], engl. Übers. P. Tzadua, The Fetha Nagast, the Law of the Kings [Addis Ababa 1968]) ist die im 14. Jh. erfolgte, zunächst sekretisierte Ge'ez-Übersetzung des Nomokanons des Kopten Aṣ-Ṣafī ibn al-'Assāl (13. Jh.; vgl. C. Conti Rossini, Il ‚Sēnodos' etiopico: RendicAccadItalia 7. Ser. 3 [1943] 41/8; E. Hammerschmidt, Art. Fetḥa nagaśt: Aßfalg / Krüger, Wb. 114f; Getatchew, Study 93/7).

β. Gebetsliteratur. Die liturgische Euchologie A.' war anfänglich griechisch (s. o. Sp. 782) u. kann dies, wie das Beispiel des benachbarten Nubien lehrt (H. Brakmann: OrChrist 66 [1982] 120f; W. H. C. Frend / G. Dagras, A eucharistic sequence from Q'asr Ibrim: JbAC 30 [1987] 90/8), noch lange nach Einführung einheimischer Schriftlesung u. Psalmenrezitation sowie trotz Niedergangs der Griechischkenntnisse geblieben sein. Der Übergang zum Ge'ez auch für Priestergebete, Diakonentexte u. Gemeinderufe ist noch undatiert. Die heutige äthiop. Kirche benutzt für ihren Gottesdienst im wesentlichen Übertragungen später Redaktionsstufen liturgischer Bücher der Kopten (Übersicht: E. Hammerschmidt, Art. Liturgische Bücher IV: Aßfalg / Krüger, Wb. 230/ 2). Die derart importierte Euchologie wurde angereichert, gelegentlich auch verdrängt durch eindeutig postaksumitische lokale Schöpfungen (zB. die Marien-Anaphoren [A. Hänggi / I. Pahl, Prex eucharistica (Fribourg 1968) 160/7. 200/3], das Horologion des Giyorgis v. Gāseččā), doch möglicherweise auch ergänzt durch Rückgriff auf früher im Lande heimisch gewordene Gebetsliteratur. Als ursprüngliche Eucharistieformulare der aksumit. Kirche, gar der Frumentios-Zeit, betrachten manche (E. Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic anaphoras[2] [1987] 42; I.-H. Dalmais, La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes: Augustinianum 20 [1980] 109/17; J. L. Bandrés, The Ethiopian Anaphora of the Apostles: ProchOrientChr 36 [1986] 6/13) die Anaphora sanctorum Patrum nostrorum Apostolorum (aus der Traditio apostolica; Hänggi / Pahl aO. 144/9) u./oder die Anaphora Domi-

ni nostri Iesu Christi (aus dem Testamentum Domini; ebd. 150/2 ; s. o. Sp. 786). Diese Versuche überzeugen nicht, weil beide *Anaphoren textgeschichtlich eng mit ihren spät eingeführten u. zu kanonischer Geltung gelangten (s. o. Sp. 785f) Mutterschriften verbunden sind. Die liturgisch bedingten weithin parallelen Textänderungen beider Hochgebete (Übersicht E. Bishop: JournTheolStud 12 [1911] 398f) legen vielmehr nahe, daß zZt. ihrer Einrichtung für den gottesdienstlichen Gebrauch eine Anaphora alexandrinischen Typs normativ war, dem gleichfalls einheimische Schöpfungen damaliger Zeit folgen (zB. die oben gen. Marien-Anaphoren u. die Johannes' des Donnersohnes [Hänggi / Pahl aO. 153/9]). Überdies ist der Aufstieg der als apostolisch betrachteten (Giyorgis v. Saglā, Maṣḥafa mesṭir 19 [CSCO 516/Aeth. 90, 225]) Apostel-Anaphora zum Standardtext (unter Einfügung in eine entkernte Basileios-Liturgie) offenbar relativ jung u. wie die gottesdienstliche Nutzung des Testamentum-Hochgebets im wesentlichen erst Zar'a Yā'qob zu verdanken (Maṣḥafa berhān 3, 2 [CSCO 262/Aeth. 52, 24]; Dillmann, Regierung aO. 66; noch der Cod. Med. Laur. S. Marco 741, 15. Jh., verzeichnet die Basileios-Anaphora als ersten Eucharistietext, erst danach die der Apostel [P. Marrassini, I manoscritti etiopici della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze: RassStudEtiop 30 (1987) 103f]). Zumindest vereinzelt läßt sich jedoch die Benutzung älterer Übersetzungen spätantiken Gebetsguts glaubhaft machen. Ein im Cod. Vat. aeth. 4, 14. Jh., überliefertes Taufwasserweihegebet der äthiop. Initiationsordnung (Maṣḥafa krestennā: S. Grébaut: RevOrChr 26 [1927/28] 105/89) wird aus dogmengeschichtlichen Gründen in die Zeit vor 381 datiert, seine Einführung in A. spätestens Mitte 4. Jh. (H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete [1935] 53. 55).

γ. *Patristisches.* (G. Lusini, Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica: StudClassOrient 38 [1988] 469/72; vgl. R. W. Cowley, Patristic introduction in the Ethiopian Andəmta commentary tradition: OstkirchlStud 29 [1980] 39/49.) Von den nach A. gelangten Schriften der Kirchenväter sind bisher identifiziert: a) der Hirt des *Hermas (ed. A. d'Abbadie, Hermae Pastor [Lipsiae 1860]; vgl. A. Dillmann, Bemerkungen zu dem äthiop. Pastor Hermae: ZsDtMorgGes 15 [1861] 111/25; G. H. Schodde, Hêrmâ nabî. The Eth. version of Pastor Hermae examined, Diss. Leipzig [1876]; R. Beylot, Hermas, le Pasteur. Quelques variantes inédites de la version éthiopienne: Mélanges A. Guillaumont [Genève 1988] 155/62 [Lit.]; Piovanelli); b) *Hippolytos' De Antichristo (ClavisPG 1872; A. Caquot, Une version ge'ez du traité d'Hippolyte de Rome sur l'Antichrist: AnnalÉthiop 6 [1965] 165/214); c) der Physiologos (Fisālgos: F. Hommel, Die äthiop. Übers. des Physiologus [1877]; ders., Der äthiop. Physiologus [1890]; C. Conti Rossini, Il Fisiologo etiopico: RassStudEtiop 10 [1951] 1/51; vgl. C. Sumner, Ethiopian philosophy 5. The Fisalgʷos [Addis Ababa 1982]; L. S. B. MacCoull, The Coptic ‚Triadon' and the Ethiopic ‚Physiologus': OrChrist 75 [1991] 141/6); d) die sog. Regeln des Pachomios Ser'ata māḥbar (ClavisPG 2353 [a]; ed. Dillmann, Chrest. 57/69; Übers.: E. König, Die Regeln des Pachomius: TheolStudKrit 51 [1878] 323/37; Basset aO. 8 [1896]; vgl. O. Löfgren, Zur Textkritik der äthiop. Pachomiusregeln I, II: Monde oriental 30 [1936] 171/87; Simon, Notes 300/2 [Lit.]; A. Veilleux, Pachomian koinonia 2 [Kalamazoo 1981] 9), näherhin: 1) die ps-pachomianische Engel-Regel aus Pallad. hist. Laus 32 (87/96 Butler) u. 2) Rezension B der gleichfalls ps-pachomianischen Excerpta (ClavisPG 2353 [2]; die 3. Regel, Import oder einheimisches Produkt, ist nicht mehr spätantik [Conti Rossini, Note 203. 209; Guidi, Storia 41; Cerulli, Monachismo 264f]), sowie e) das umfangreiche Corpus des Qērellos (B. M. Weischer, Qērellos 1. 3. 4, 1/3 [1973/80]; Weiteres in Vorb.). Es vereinigt zwei im Umfeld der Konzilien von Ephesos u. Chalkedon in Ägypten oder Alexandreia zusammengestellte Sammlungen: 1) 3 Traktate des namengebenden Kyrillos v. Alex. (ClavisPG 5218f. 5228) sowie 15 Homilien u. Briefe von demselben (ebd. 5249f. 5260 [nicht 5246]. 5339), Theodotos v. Ankyra (ebd. 6132), Severos v. Synnada (6145, nur äthiop. erhalten), Akakios v. Melitene (5792), Juvenalis v. Jerus. (6712), Rheginos v. Konstantia (6486), Eusebios v. Herakleia (6143, nur äthiop.), Firmos v. Kaisareia (6121, nur äthiop.), Johannes v. Ant. (6310) sowie ein an diesen gerichtetes Schreiben des Ephesin. Konzils (nur äthiop.); 2) sieben Texte zu christologischen u. trinitarischen Themen des Epiphanios v. Salamis (aus ClavisPG

3765 u. 3744), Proklos v. Kyzikos (ebd. 5800), Severianos v. Gabala (4206), Gregor v. Neokaisareia (1764) u. Kyrillos (5280: De Melchised., nur äthiop.). (Die sog. Endtraktate 26/9 des heutigen Qērellos [ed. B. M. Weischer: OrChrist 53 (1969) 138/58; ders., Qērellos aO. 3, 245f] sind durch das Arabische vermittelte jüngere Zusätze; für den ganzen Qērellos postuliert von Altheim / Stiehl, Christentum 1, 462f; dagegen Weischer 90f.) Als wahrscheinliche Übersetzungszeit beider Hauptteile gilt die 1. H. des 6. Jh. oder das ausgehende 5. Jh. (M. Rodinson, L'homélie sur la foi en la Trinité de Sévérien de Gabala: Atti del convegno 395; Weischer, Qērellos aO. 4, 1, 24; Lusini aO. 469). Verbunden wird die Arbeit mit den zeitgenössischen politisch-religiösen Auseinandersetzungen zwischen A. u. Ḥimyar, u. zwar den christlich-jüdischen wie den zwischenkirchlichen Gegensätzen. Doch läßt sich auf der Ebene der Übersetzung allenfalls eine bescheidene Verstärkung antijüdischer Polemik beobachten (Weischer, Qērellos aO. 3, 41 § 5_5. 53 § 18_3). Wenig wahrscheinlich ist die angenommene antiarianische Motivation (Rodinson, Homélie aO. 388. 395; Weischer, Qērellos aO. 4, 2, 15; Lusini aO. 471); denn der unterstellte, angeblich von Theophilos dem Inder u. Kaiser Constantius II (s. o. Sp. 745) herrührende arianische Charakter des südarab. Christentums war, wenn überhaupt je ausgeprägt, zur Entstehungszeit des Qērellos nicht gegeben (Südarabiens Bischöfe der Epoche Kālēbs sind nicht Arianer, sondern Antichalkedonenser, unter Abrehā zeitweilig vielleicht Chalkedonanhänger, daneben u. längerfristig Julianisten; Müller, Himyar 311f. 317. 319f). Im Original verfolgte die Sammlung antinestorianische Zwecke u. könnte in A. denselben oder in Fortführung auch antichalkedonensischen (s. Weischer, Qērellos aO. 3, 49_8) Zielen gedient haben, wobei die abstrakte Bekräftigung der eigenen Konfession als Motiv ausreicht, die Bekämpfung leibhaftiger Gegner nicht gefordert ist (Präsenz von Nestorianern auch in A. vermutet Lusini aO. 471_{20} im Anschluß an G. Fiaccadori, Yemen nestoriano: Studi in on. di E. Bresciani [Pisa 1986] 195/212). Da aber der äthiop. Qērellos eigene theologische Tendenz erkennen läßt u. sich die ‚einzigen wirklichen tendenziösen Veränderungen des ursprünglichen Textes' gegen Eutyches u. damit gegen Julian v. Halikarnaß richten (Weischer, Qērellos aO. 3, 22; vgl. ebd. 1, 49; 3, 71 § 30_7. 145_9; 4, 1, $163_{37.40}$), liegt am nächsten, sein Entstehen mit der Präsenz von Julianisten im Reich von A. oder der Konkurrenz A.' zu einer julianistischen Hierarchie u. Theologie im benachbarten Südarabien zu verbinden u. entsprechend zu datieren. – Vermutet wird eine Übersetzung direkt aus dem Griechischen ferner für die Märtyrerakten des hl. Ursenuphis (C. Conti Rossini, La Passione del martire Arsenofis e dei suoi compagni nella versione etiopica: Orientalia NS 3 [1938] 193/214. 319/32), die Vita Pauli Theb. (BHO 915f; ed. F. M. Esteves Pereira, Vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita. Versão ethiopica [Lisboa 1903]; Übers. ders., A Vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita, segundo a versão ethiopica: O Instituto 51 [Coimbra 1904] 41/52. 114/23. 242/54. 290/305; Conti Rossini, Agiografia 404; anders P. Peeters: AnalBoll 23 [1904] 483: arab. Vorlage), die Vita Antonii (G. Garitte, Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de s. Antoine: B. Steidle [Hrsg.], Antonius Magnus Eremita [Roma 1956] 8f; Cerulli, Letteratura 23; L. Leloir, Premiers renseignements sur la Vie d'Antoine en éthiopien: ΑΝΤΙΔΩΡΟΝ, Festschr. M. Geerard 1 [Wetteren 1984] 9/11; ders., Le prophétisme ecclésial d'Antoine: After Chalkedon, Festschr. A. van Roey [Leuven 1985] 217/31) sowie eine PsChrysostomos-(Proklos-)Homilie über den hl. Thomas (ClavisPG 5832 [versio aeth. nicht verzeichnet]; ed. u. übers. F. M. Esteves Pereira, Duas homílias sôbre S. Tomé, atribuídas a S. João Crisóstomo: Acad. das Ciencias de Lisboa, Boletim da 2.ª Cl. 8, 2 [1915] 161/82; der tradierende äthiop. Homiliartyp [Brit. Libr. Orient. 774 par. Berlin Or. Fol. 3075] hängt jedoch von einer kopt.-arab. Vorlage ab [Lusini aO. 474/7]). Mit weiteren (Teil-) Übersetzungen patristischer Schriften ist zu rechnen (s. die o. Sp. 746 genannte Festhomilie auf Frumentios; der ‚unbekannte' Proklos-Text im Homiliar Brit. Libr. Or. 8192 fol. $140^{rb}/141^{vb}$, auf den G. Fiaccadori: Lusini aO. 472 aufmerksam macht, ist hingegen nur Qērellos-Auszug [Getatchew: ders./Macomber aO. (o. Sp. 770) 222]; anders vielleicht Brit. Libr. Or. 8192 fol. $83^{ra}/85^{vb}$). Einiges mag auszugsweise in späteren äthiop. Sammelwerken überleben (R. W. Cowley, Scholia of Aḥob of Qatar on St

John's Gospel and the Pauline Epistles: Muséon 93 [1980] 329f). Bemerkenswert ist das Fehlen altkirchlicher Adv.-Iudaeos-Schriften (die äthiop. Fassung [PO 3, 4; 13, 1] der Doctrina Jacobi nuper baptizati, 7. Jh., setzt bereits eine arab. Vorlage voraus [F. Nau: PO 8, 716. 737]). – In spätaksumitischer Zeit, im 7./8. Jh., soll die Visio Pauli ins Äthiopische übertragen worden sein (Leslau, Anthology 51f), auf ihr die äthiop. Baruch-Apokalypse (5 Bar.) beruhen (ebd. 64). Gewiß nicht früher übersetzt wurde das umgestaltete ps-klementinische ‚Rollenbuch' mit der sog. äthiop. Petrus-Apokalypse (Graf 283/92; Cowley, Identification aO. [o. Sp. 787] 38; ders., The Ethiopian work which is believed to contain the material of the ancient Greek Apocalypse of Peter: JournTheolStud NS 36 [1985] 151/3; R. J. Bauckham, The Apocalypse of Peter. An account of research: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4712/50; C. D. G. Müller, Offenbarung des Petrus: Hennecke / Schneem.[5] 2, 562/78). – Erst durch mittelalterliche Übersetzungen gelangt, in der Regel über arabische Zwischenstufen, in größerem Umfang syrisch-christliche Literatur nach Äthiopien, damit, nach den Apocrypha, neuerlich manches Frühjüdische (Cowley, Bibl. interpretation 66 u. ö.) u. auch Philosophische der griech. Antike (C. Sumner, The Ethiopian philosophy of Greek origin: S. Uhlig / Bairu Tafla [Hrsg.], Collectanea Aethiopica = ÄthForsch 26 [1988] 145/71 mit Lit.). Dadurch u. durch den umfänglichen Schriftenimport dieser Epoche hervorgerufene Veränderungen machen Rückschlüsse aus postaksumitischem theologischem Schrifttum auf Aksumitisches problematisch.

2. Einheimische Literatur. Aksumitische Originalliteratur ist nur mit den o. Sp. 729/33. 747. 753. 755. 763 genannten Königsinschriften bekannt. Ihre griech. Fassung mag gewöhnlich die königliche Kanzlei oder ein Dolmetscher verantworten, für SupplEpigrGr 26, 1813 = RIÉth 271 hingegen möchte man den Entwurf eines Theologen (Frumentios?) annehmen. Spätantike aksumit. Chroniken sowie einheimische Werke zur Theologie, Liturgie u. Kirchenordnung, für ‚wahrscheinlich' gehalten von Littmann (Geschichte 203; ders., Literatur 376), konnten bisher nicht identifiziert werden. Doch führen äthiopische Theologen eine Anzahl früher Lehrautoritäten an, so Enbaram, vorgestellt als Zeitgenosse des Frumentios, u. seine Diadochen Yetāmer, Abyud, Gēdēwon u. Yārēd (Übersicht R. Cowley: Goldenberg aO. [o. Sp. 743] 47/66). Der hl. Yārēd, angeblich Priester der Kathedrale von A. zZt. des Kālēb-Sohnes Gabra Masqal, gilt als *Erfinder der einheimischen Kirchenpoesie (Homilia de Yārēd: CSCO 27/Aeth. 10, 3/18) u., sicher weitgehend zu unrecht, als Schöpfer des großen Hymnariums Deggwā (Cerulli, Letteratura 162/5; vgl. Simon, Notes 294f. 310f [Lit.]; B. Velat, Le Mawāše'et et les livres de chant liturgique éthiopien: Mémorial du cinquantenaire = Travaux de l'Inst. Cath. de Paris 10 [Paris 1964] 170; E. Hammerschmidt, Art. Deggwā: Aßfalg / Krüger, Wb. 101f). Vor Ort entstanden, wenngleich von Rednern auswärtiger Herkunft, sind, soweit echt oder auf echten Werken beruhend, die frühen Bischöfen von A. zugeschriebenen Festpredigten auf lokale Heilige (s. o. Sp. 770; die o. Sp. 737 u. 746 angeführten anonymen Homilien auf Aṣbeḥā u. Frumentios hält Getatchew, King 37_8 für Werke eines Bischofs der Kālēb-Zeit). Aksumitisch können sein verschollene oder unerkannte Vorstufen des späteren hagiographischen Schrifttums über Heilige aksumitischer Zeit, sowohl ihrer bekannten Biographien wie entsprechender Eintragungen im äthiop. Sondergut des Synaxariums (Maṣḥafa senkesār [PO 1, 5; 7, 3; 9, 4; 15, 5; 26, 1; 43, 3; 44, 1. 3; 45, 1; E. A. W. Budge, The book of the saints of the Ethiopian Church 1/4 (Cambridge 1928)]; s. o. Sp. 746. 767).

d. Jüdische Einflüsse. (Vgl. o. Sp. 120f; Ullendorff, Elements; ders., The ‚Confessio fidei' of King Claudius of Ethiopia: JournSemStud 32 [1987] 159/76; Hammerschmidt, Elements; ders., Äthiopien 126f. 132f; Rodinson, Éthiopie; ders., Problème; ders., Question; Pawlikowski; Isaac, Component.) An dieser Stelle geht es nicht um das ‚Judaisieren' der späteren Kirche Äthiopiens, das als Erbe vorchristlicher Zeit (Rathjens 45; Getatchew) oder judenchristlicher Mission (Kromrei; Isaac; dagegen Grillmeier 338f), als Ergebnis südarabisch-jüdischen Einflusses (Ullendorff) oder kirchlicher Israel-Imitation (Rodinson) erklärt wird. Im RAC sind nur die Fragen zu behandeln, ob u. wie ein am Ort präsentes Judentum (s. o. Sp. 742) oder ein benachbartes (zB. in *Ḥimyar) die Christianisierung A.' vorbereitete u./ oder die entstandene aksumit. Kirche beein-

flußte. Dabei ist unstrittig, daß es besonders um die Kālēb-Aḇrehā-Zeit zu einer gesteigerten Begegnung u. nicht nur militärischen Auseinandersetzung zwischen aksumitischen Christen u. südarabischen Juden kam (vgl. den angeblich um 514 geschriebenen antichristl. Brief: van Esbroeck, Bischof [Lit.]). Solche Kontakte haben offensichtlich Spuren im christl. Ge'ez hinterlassen (Th. Nöldeke, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft [1910] 31/66; H. J. Polotsky, Aramaic, Syriac, and Ge'ez: ders., Coll. papers [Jerusalem 1971] 8/17; E. Ullendorff, Hebrew elements in the Ethiopic OT: JerusStudArabIslam 8 [1987] 42/50 bzw.: ders., From the Bible 34/42). Für die Verhältnisse auf afrikanischer Seite fehlen (spät-) antike Quellen fast ganz. Daher versucht man eine Antwort durch Rückschlüsse aus späteren Zeugnissen, näherhin den im Kebra nagaśt aufgipfelnden Sagen (vgl. o. Sp. 765), sowie den ‚jüd. Elementen' in Kult u. Brauchtum der äthiop. Kirche.

1. Staatsideologie. Die in Sonderheit von den Salomoniden-Herrschern beanspruchte Abstammung von Salomon u. der Königin von Saba' (s. o. Sp. 765) u. damit verbundene Vorstellungen sollen ‚lange vor der Einführung des Christentums im 4. Jh.' bereits ‚Teil des abessin. Nationalerbes' gewesen sein (Ullendorff, Elements 227). Doch die aksumit. Königsinschriften bezeugen ein paganes Gottkönigtum u. seit 'Ēzānās Konversion ein christl. *Gottesgnadentum (s. o. Sp. 738. 749) ohne jüdische Konnotationen sowie ohne spürbare Kenntnis der Legende. Ihre im Umfeld des Kebra nagaśt greifbare Gestalt hat ziemlich sicher, obschon schriftlich erst spät nachweisbar (Targum Scheni; Ben-Sira-Alphabet), jüdische Wurzeln u. stammt offenbar aus Südarabien (Ullendorff, Elements 233; ders., Ethiopia 74/9; Hubbard 290/2. 346; Shahîd, Kebra Nagast 147/50). Kosmas Ind. sieht in der ‚Königin des Südens' eine Herrscherin der Ḥimyariten (top. 2, 50 [SC 141, 359]; vgl. Mart. Areth. 1, 1 [ASS Oct. 10, 721C]), belegt damit, daß die Legende zu seiner Zeit, am Vorabend der Südarabienexpedition Kālēbs, noch nicht mit A. verbunden wurde. Sie könnte zunächst der Herrschaftslegitimation der jüd. Könige von Ḥimyar gedient haben (Doresse, Empire 260/5; Rodinson, Rez. 239; Shahîd, Kebra Nagast 147f). Deren biblisch begründeter Anspruch, ‚Gesalbte des Herrn' zu sein, beschäftigte zeitgenössische christl. Apologetik (Mart. Areth. 4, 16 [ASS Oct. 10, 735A]). Wann u. in welcher Form Christenherrscher aksumitischer Zeit u. Herkunft die Legende sich aneigneten, bleibt ungewiß (ein aksumit. Herrschertitel Βασιλεὺς Σιών ist nicht belegt, sondern, neben dem ebenfalls sonst unbezeugten βασιλεὺς Χαβασηνῶν, hypothetische Auflösung der obskuren Münzlegende + BAC + CIN + BAX + ACA + u. ihrer Varianten; E. Littmann: DAE 1, 50 u. ö.; A. Anzani, Numismatica Axumita: RivItalNum 39 [1926] 18; s. auch o. Sp. 732). Möglicherweise wurde sie bereits noch im oder bald nach dem 6. Jh. aufgegriffen (Hubbard 351/7; Doresse, Littérature 144f); denn ab Kālēb v. A. u. Abrehā v. Saba' treten aksumitische Königsnamen alttestamentlicher Herkunft auf (Altheim / Stiehl, Araber 3, 28f; 5, 2, 201. 238; dies., Christentum 1, 433; vgl. o. Sp. 762f). Einen Beweis für die jüd. Konfession vorchristlicher Herrscher A.' u. ein aksumit. Judentum als auch nur zeitliche Voraussetzung ihrer Bekehrung zum Christentum bildet die Legende nicht. Anderseits kann ihre Übernahme im späteren Äthiopien kaum folgenlos geblieben sein (vgl. Caquot).

2. Kult u. Brauchtum. Eine erschöpfende Sammlung aller als hebräisch-jüdisch gewerteten Elemente äthiopischer Frömmigkeit u. Theologie postaksumitischer Zeit hat Ullendorff vorgelegt (Elements 229/53 [revidiert wiederholt ders., Ethiopia 73/115 u. verbessert in der dem Nachdruck (ders., Studia 2/51) vorangestellten unpag. Introduction]; davon abhängig Hammerschmidt, Elements; Pawlikowski; Isaac, Component; Kaplan, Falāshās 13f; Grillmeier 331/4). Zur Beantwortung der o. Sp. 794 gestellten Frage im Rückschlußverfahren sind aus methodischen Gründen allein solche Übungen u. Vorstellungen heranzuziehen, die 1) nicht als Folge der ‚salomonischen' Königs- u. Staatsideologie zu erklären sind, noch 2) Teil der in der Epoche Zar'a Yā'qobs erfolgten Neuerungen unter dem Einfluß damaliger Übersetzungen altchristlichen Schrifttums bilden, noch 3) Teil allgemeinerer, über A. hinausgreifender christlicher Fortführung oder Wiederaneignung alttestamentlich-frühjüdischer Praxis. Daher sind als nicht beweiskräftig zu bewerten: der Besitz von Apokryphen wie Jubiläen- u. Henochbuch, die Dreiteilung des Kirchenraumes (s. o. Sp. 119),

Praktiken synkretistischer Magie, Beobachtung von Speisesatzungen mosaischer Art, kultische Reinheitsvorschriften, Mittwoch u. Freitag als wöchentliche Fasttage, die liturgische Verwendung von atl. Oden u. Trishagion, Tieropfer, sakraler Tanz, das Neujahrsfest am 11. IX. jul., das Kreuzfest am 14. IX. jul., die Interpretation der Altartafel (Tābot) als Nachbildung der Gesetzestafeln der Bundeslade u. a. Vom umfangreichen Indizienbündel bleibt somit wenig. Selbst die vermeintlich deutlichsten Kennzeichen, Beschneidung u. Sabbatheiligung, beweisen keine jüd. Einflußnahme auf das aksumit. Christentum. Der äthiop. Brauch der *Beschneidung der Knaben wie vieler Mädchen (Uhlig 2, 228/30 mit Lit.) ist verbreitete orientalische Sitte (Epiph. haer. 30, 33, 3 bezeugt sie für die A. benachbarten Ḥimyariten) u. wird zB. auch von christlichen Kopten, gern ebenfalls am biblisch vorgegebenen 8. Lebenstag (Tedeschi 268), vollzogen. Gleichfalls unter anderem in Ägypten war, im Unterschied zu Alexandreia, zZt. der Christianisierung des aksumit. Reiches die Feier sowohl des Sabbats wie des Sonntags üblich (J. Muyser, Le samedi et le dimanche dans l'église et la littérature coptes: T. Mina, Le martyre d'Apa Epima [Le Caire 1937] 89/111; H. Brakmann: Muséon 84 [1971] 199f. 205f; allgemein W. Rordorf, Sabbat u. Sonntag in der Alten Kirche [Zürich 1972]; irrig daher die Schlußfolgerung: ‚Only the Christianity of a nation or community which first practiced Judaism would incorporate religious practices and make the effort to convince its faithful to observe Sunday like Saturday': Getatchew, Hour 246). Ob A.' Kirche die Doppelfeier bei Gründung übernahm sowie kontinuierlich u. allgemein beibehielt, läßt sich nicht feststellen. Die ersten Zeugnisse dafür entstammen erst postaksumitisch-innerkirchlichen Streitigkeiten über die Sabbatheiligung, die schließlich zur Ausbildung von Regeln der Observanz u. einer eigenen liturgischen Ordnung führten (E. Hammerschmidt, Stellung u. Bedeutung des Sabbats in Äthiopien [1963]). Gestützt auf den Dekalog u. den inzwischen übersetzten Sēnodos (s. o. Sp. 786), begannen Ēwosṭātēwos (ca. 1273/1352; seit 1337/39 im Ausland) u. seine Anhänger (Kaplan, Christianity 163 [Lit.]) dem Sonntag gleichrangige Heiligung des Sabbats zu fordern (Belege: Rodinson, Rez. 240f), ein Verlangen, das zunächst vom äthiop. Metropoliten Salāmā (1348/88), seinen ebenfalls koptischen Nachfolgern u. zumindest dem überwiegenden Teil der einheimischen Priesterschaft als Neuerung u. Judaisieren verworfen, hingegen später von den Mönchen des Esṭifānos (ca. 1394/1450) aufgegriffen u. gefördert wurde (Gadla 'Ezrā 78ᵛ/79ʳ [A. Caquot: AnnalÉthiop 4 (1961) 98f]; Taddesse Tamrat, Some notes on the 15th cent. Stephanite ‚heresy' in the Ethiopian Church: RassStudEtiop 22 [1966] 103/15; R. Beylot, Un episode de l'histoire ecclesiastique de l'Éthiopie. Le mouvement stéphanite: AnnalÉthiop 8 [1970] 103/16; ders., Esṭifanos, hétérodoxe éthiopien du 15ᵉ s.: RevHistRel 197 [1981] 279/84; Getatchew Haile, The cause of the Əsṭifanosites: Paideuma 29 [1983] 93/119). Nach theologischer Vorbereitung durch Giyorgis v. Gāseččā/Saglā (gest. um 1426) erreicht Kaiser Zar'a Yā'qob 1449/50 auf dem Konzil in Dabra Meṭmāq (Tadesse 220/31) eine Einigung von Großkirche, ihren Metropoliten u. eustathianischen Sabbatfreunden unter Hinweis auf Zeugnisse christlicher Sabbatfeier in den ‚apostolischen' Kirchenordnungen (Texte: Getatchew, Hour 234/9) u. erläßt, im wesentlichen auf den Sēnodos u. das Jubiläenbuch gestützt, Weisungen über erlaubte u. verbotene Arbeiten am Sabbat sowie seine gottesdienstlichen Feiern (Hammerschmidt, Stellung aO. 19/35; Getatchew Haile, The letter of Archbishops Mika'el and Gäbrə'el concerning the observance of saturday: JournSemStud 26 [1981] 73/8; Uhlig 2, 264). In diese Zeit gehört auch die zuvor nicht nachweisbare Personifizierung des christl. Sonntags in der o. Sp. 744 genannten äthiop. Homilie des PsJakobos v. Sarug u. der vom spät eingemeindeten Sonntagsbrief (s. o. Sp. 787) abhängigen, in Äthiopien entstandenen pseudonymen Athanasios-Anaphora (Hammerschmidt, Stellung aO. 61/71; Getatchew, Controversies aO. 129f vermutet Abfassung durch Giyorgis v. Gāseččā/Saglā). Ob man dafür jüdische Einflüsse verantwortlich macht (Hammerschmidt, Stellung aO. 61/71) oder solche für unnötig hält (A. Caquot, Rez.: AnnalÉthiop 6 [1965] 296f), ein vor- oder nebenchristl. aksumit. Judentum als Voraussetzung der Christianisierung von A. oder bestimmender Faktor seiner frühen Kirchengeschichte ist auch damit nicht zu beweisen.

Oben Sp. 131/4 bereits genannte Literatur wird hier nur ausnahmsweise angeführt.

A. M. ABDALLA, Meroitic Kush, Abyssinia and Arabia: Studia Meroitica 1984, 383/7. – A. ABEL, L'Éthiopie et ses rapports avec l'Arabie préislamique jusqu'à l'émigration de ca. 615: IV Congresso 1, 405/20. – F. ALTHEIM / R. STIEHL, Äthiopien: dies., Christentum 2, 333/49; Das christl. Aksūm: dies., Araber 5, 2, 165/250; Die Anfänge des Königreichs Aksūm: dies., Araber 2, 274/97; Die Araber in der Alten Welt 1/5, 2 (1964/69); Zu einem Buch A. Dihle's: dies., Araber 4, 492/514; Christentum am Roten Meer 1/2 (1971/73); Die Datierung des Königs 'Ēzānā v. Aksūm: Klio 39 (1961) 234/48; Ḏū Nuwās: dies., Araber 5, 1, 305/91; Geschichte der Hunnen 5 (1962) 157/80; Geschichte des aksūmischen Reiches: dies., Christentum 1, 393/483; Die neue griech. Inschrift 'Ēzānās v. Aksūm: Klio 58 (1976) 471/9; Jüdische Mission in Äthiopien: dies., Araber 3, 15/38. – F. ANFRAY, L'archéologie d'Axoum en 1972: Paideuma 18 (1972) 60/78; Aspects de l'archéologie éthiopienne: JournAfrHist 9 (1968) 345/66; Notre connaissance du passé éthiopien d'après les travaux archéologiques récents: JournSemStud 9 (1964) 247/9; Les anciens Éthiopiens. Siècles d'histoire = Coll. Civilisations (Paris 1990); Maṭarā: AnnalÉthiop 6 (1965) 49/143; Nouveaux sites antiques: JournEthStud 11, 2 (1973) 13/28; Deux villes axoumites, Adoulis et Matara: IV Congresso 1, 745/65. – F. ANFRAY / A. CAQUOT / P. NAUTIN, Une nouvelle inscription grecque d'Ezana, Roi d'Axoum: JournSav 1970, 260/73. – J. ASSFALG, / P. KRÜGER (Hrsg.), Kl. Wb. des Christl. Orients (1975) bzw. Dict. de l'Orient chrétien (Turnhout 1991). – Atti del convegno intern. di studi etiopici, Roma 1959 = Problemi attuali di scienza e di cultura 48 (Roma 1960). – M. 'Abd al-Qādir BĀFAQĪH, L'unification du Yémen antique = Bibl. de Raydān 1 (Paris 1991). – E. BARATELLI, La leggenda del Re Serpente in Etiopia: Atti del 3° Congr. di Studi Coloniali 6 (Firenze/Roma 1937) 7/18. – A. F. L. BEESTON, Art. Abraha: Enc. of Islam. New ed. 1 (1960) 102f; The chain of al-Mandab: On both sides of al-Mandab, Festschr. O. Löfgren (Stockholm 1989) 1/6; The martyrdom of Azqir: ProceedSemArabStud 15 (1985) 5/10. – E. BERNAND, Nouvelles versions de la campagne du roi Ezana contre les Bedja: ZsPapEpigr 45 (1982) 105/14. – E. BERNAND / A. J. DREWES / R. SCHNEIDER, Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des periodes pré-axoumite et axoumite 1/2 (Paris 1991); Bd. 3 in Vorb. – G. BETTINI, Per la storia del Cristianesimo in Etiopia. S. Frumenzio: NovRivStor 1937, 359/65. – F. DE BLOIS, Problems in Axumite chronology: Actes de la 10ème Conf. Intern. des Études Éthiopiennes, Paris 1988 (im Druck). – C. F. BROWN, A study of the evolution of theocratic kingship in medieval Ethiopia, Diss. Howard Univ. (1979) (unzugänglich). – S. M. BURSTEIN, Axum and the fall of Meroe: JournAmResCentEgypt 18 (1981) 47/9. – K. W. BUTZER, Rise and fall of Axum, Ethiopia. A geo-archaeological interpretation: American Antiquity 46 (1981) 471/95. – D. R. BUXTON, Äthiopische Architektur im MA: Gerster 51/60. – D. BUXTON / D. MATTHEWS, The reconstruction of vanished Aksumite buildings: RassStudEtiop 25 (1971/72) 53/77. – A. CAQUOT, La royauté sacrale en Éthiopie: AnnalÉthiop 2 (1957) 205/18. – E. CERULLI, La letteratura etiopica[3] = Le letterature del mondo (Milano 1968) 15/33; Il monachismo in Etiopia: Il monachesimo orientale. Atti del convegno di studi orientali, Roma 1958 = OrChrAn 153 (Roma 1958) 259/78; Punti di vista sulla storia dell'Etiopia: Atti del convegno 5/27. – H. N. CHITTICK, Ethiopia and the Nile valley: Meroitica 6 (1982) 50/4; Excavations at Aksum, 1973-4. A preliminary report: Azania 9 (1974) 159/205. – V. CHRISTIDES, The Himyarite-Ethiopian war and the Ethiopian occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A. D.): AnnalÉthiop 9 (1972) 115/46. – CIH = Corpus inscriptionum semiticarum 4. Inscriptiones ḥimyariticas et sabaeas continens 1/3 (Paris 1889/1929). – IV Congresso Intern. di Studi Etiopici, Roma 1972 1/2 = Problemi attuali di scienza e di cultura 191 (Roma 1974). – H. DE CONTENSON, Les principales étapes de l'Éthiopie antique: CahÉtAfric 2 (1961/62) 12/23; Les premiers rois d'Axoum d'après les découvertes récentes: JournAsiat 248 (1960) 75/95. – C. CONTI ROSSINI, L'agiografia etiopica e gli atti del santo Yâfqeranna-Egzi': Atti del R. Ist. Veneto 96, 2 (1936/37) 403/33; Appunti di storia e letteratura Falascià: RivStorOr 8 (1919/20) 563/610; Bibliografia etiopica (1927 - giugno 1936): Aevum 10 (1936) 467/587; Etiopia (1915-1927): Aevum 1 (1927) 459/624 (Lit.); La leggenda etiopica di Re Arwe: Archivio per lo Studio delle Tradizione populari 20 (1901) 521/34; Meroe ed Aksum nel romanzo di Eliodoro: RivStudOr 8 (1919/20) 233/9; Note per la storia letteraria abissina: RendicAccadLincei 5. Ser. 8 (1899) 197/220. 263/85; Pubblicazioni etiopistiche dal 1936 al 1945: RassStudEtiop 4 (1944/45) 1/132; Storia d'Etiopia 1. Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide = Africa Italiana 3 (Bergamo 1928 [Index s. Ullendorff]); À propos des textes éthiopiens concernant Salāmā (Frumentius): Æthiops 1 (1922) 2/4. 17f. – R. W. COWLEY, Ethiopian Biblical interpretation. A study in exegetical tradition and hermeneutics = Univ. of Cambr. Oriental Publ. 38 (Cambridge 1988); The traditional interpretation of

the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church = ebd. 33 (1983). – L. Cracco Ruggini, Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardoimperiale: IV Congresso 1, 142/93 (Lit.). – DAE = Deutsche Aksum-Expedition. – J. Desanges, Une mention altérée d'Axoum dans l',Expositio totius mundi et gentium': AnnalÉthiop 7 (1967) 141/55; Recherches sur l'activité des méditerranéens aux confins de l'Afrique = Coll. de l'école franç. de Rome 38 (Rome 1978). – Deutsche Aksum-Expedition 1/4 (1913). – A. Dihle, L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée: T. Fahd (Hrsg.), L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel = Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 10 (Leiden 1989) 461/8; Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer = AbhDüsseldorf 32 (1965). – A. Dillmann, Über die Anfänge des Axumit. Reiches: AbhBerlin 1878, 177/238; Chrestomatia Aethiopica² (1941 [Nachdruck mit Anhängen: ders. / J. Bachmann, Anthologia Aethiopica (1988)]); Zur Geschichte des Axumit. Reiches im 4. bis 6. Jh.: AbhBerlin 1880 nr. 1. – E. Dinkler, König Ezana v. Aksum u. das Christentum: Ägypten u. Kusch, Festschr. F. Hintze = Schrift. z. Gesch. u. Kult. d. Alt. Orients 13 (1977) 121/33 bzw. New questions concerning king Ezana of Axum: Études et Travaux 9 = Travaux du Centre d'Arch. Méditerr. de l'Acad. Polon. des Sciences 18 (Varsovie 1976) 6/15. – DJE = Deutsche Jemen-Expedition. – F. A. Dombrowski, Ethiopia's access to the sea (Leiden 1985) 3/8; Ṭānāsee 106. Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens = ÄthForsch 12AB (1983). – B. W. W. Dombrowski / F. A. Dombrowski, Frumentius/Abbā Salāmā. Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien: OrChrist 68 (1984) 114/69. – J. Doresse, L'Empire du Prêtre-Jean 1. L'Éthiopie antique (Paris 1957); Ethiopia in the early Christian and Byzantine era: Abba Salama 2 (1971) 108/18; L'Éthiopie et l'Arabie méridionale, aux 3ᵉ et 4ᵉ s. A. D. d'après les découvertes récentes: Kush 5 (1957) 49/60; Art. Edesius et Frumentius: DictHistGE 14 (1960) 1416/20; Art. Elesbaan: ebd. 15 (1963) 135/43; Littérature éthiopienne et littérature occidentale au moyen-âge: BullSocArchCopt 16 (1961/62) 139/59; Les premiers monuments chrétiens de l'Éthiopie et l'église archaïque de Yéha: NovTest 1 (1956) 209/24; Survivances d'écrits gnostiques de la littérature Guèze: Proceed. of the 3ʳᵈ Intern. Conf. of Ethiop. Studies 2 (Addis Ababa 1970) 213/6. – A. J. Drewes, Ethiopië en Zuid-Arabië tussen 450 vóór en 550 na het begin van onze jaartelling: Phoenix 33, 1 (1987) 55/71; Inscriptions de l'Éthiopie antique (Leiden 1962); Kaleb and Himyar: Raydān 1 (1978) 27/32; 2 (1979) 105; Problèmes de paléographie éthiopienne: AnnalÉthiop 1 (1955) 121/6. – A. J. Drewes / R. Schneider, Origine et développement de l'écriture éthiopienne jusqu'à l'époque des inscriptions royales d'Axoum: ebd. 10 (1976) 95/107. – E. Drouin, Les listes royales éthiopiennes et leur autorité historique: RevArch 44 (1882) 99/115. – H. Duensing, Liefert das äthiop. Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens?, Diss. Göttingen (1900). – N. V. Dură, Sinodosul canonic etiopian (Corpus Juris Canonici Aethiopici): Studii Teologice 26 (1974) 725/38. – EMML = Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa / Collegeville. – I. Engelhardt, Mission u. Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zZt. Justins u. Justinians = Misc. Byz. Monac. 19 (1974) 27/42. 104/47. – M. van Esbroeck, Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum u. die Verfolgung von seiten Du-Nuwās: 24. Dt. Orientalistentag. Ausgew. Vorträge = ZsDtMorgGes Suppl. 8 (1990) 105/15; L'Éthiopie à l'époque de Justinien: IV Congresso 1, 117/39. – R. Escher, Das alte Aksum u. seine Völker. Ethnische Gemeinschaften in Nordost-Afrika vom 5. Jh. v. u. Z. bis zum 8./10. Jh. u. Z.: Altertum 32 (1986) 52/9. – Éthiopie millenaire. Préhistoire et art religieux, Ausst.-Kat. Paris (1974/75). – S. Euringer, Die symbolische Bedeutung der Löwen Pius X. ,Königin von Saba' u. ,Menelik I' nach abessinischer Auffassung: TheolPraktMonSchr 21 (1911) 271/80. 336/43. 394/402. 486/97. – T. Fahd, Rapports de la Mekke préislamique avec l'Abyssinie. Le cas des Aḥâbîš: Fahd aO. (o. Sp. 801) 539/48. – R. Fattovich, Some remarks on the origins of the Aksumite stelae: AnnalÉthiop 14 (1987) 43/69; The peopling of the northern Ethiopian-Sudanese borderland between 7000 and 1000 BP: Nubica 1/2 (1987/89 [1990]) 3/45; Remarks on the peopling of the northern Ethiopian-Sudanese borderland in ancient historical times: RivStudOr 50 (1984) 85/106. – W. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien u. die ḥimjarisch-äthiop. Kriege nach abessinischer Ueberlieferung: ZsDtMorgGes 35 (1881) 1/74. – G. Fiaccadori, Teofilo Indiano: StudClassOrient 33 (1983) 295/331; 34 (1984) 271/308. – G. Gerster, Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien² (Zürich 1972). – Getatchew Haile, The homily in honour of St. Frumentius bishop of Axum: AnalBoll 97 (1979) 309/18; An anonymous homily in honor of King Əllä Aṣbäḥa of Axum: Northeast African Stud. 3, 2 (1981) 25/37; The forty-nine hour sabbath of the Ethiopian Church: JournSemStud 33 (1988) 233/54; A new look at some dates of early Ethiopian history: Muséon 95 (1982) 311/22; A study of the

issues raised in two homilies of Emperor Zära Ya'əqob of Ethiopia: ZsDtMorgGes 131 (1981) 85/113. – E. GLASER, Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib. Ein Beitrag zur Geschichte Arabiens im 5. u. 6. Jh. n. Chr. = MittVorderasGes 1897, 6. – É. GODET, Bilan de recherches récentes en numismatique axoumite: RevNum 6e Sér. 28 (1986) 174/209; Considérations nouvelles sur les rois d'Axoum: Abbay 13 (1986/87) 11/57; Répertoire de sites préaxoumite et axoumites du Tigré (Éthiopie): ebd. 8 (1977) 19/58; Répertoire de sites préaxoumites et axoumites d'Éthiopie du Nord 2. Érythrée: ebd. 11 (1980/82) 73/113. – G. GRAF, Geschichte der christl. arab. Literatur 1 = StudTest 118 (Città del Vat. 1944). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 4 (1990) 297/397. – A. GROHMANN, Eine Alabasterlampe mit einer Ge'ezinschrift: WienZsKundMorgenl 25 (1911) 410/22. – I. GUIDI, Bizanzio e il regno di Axum: Studî Bizantini 1 = Pubbl. dell'Ist. per l'Europa Orient. II ser. 5 (1924) 136/9; Storia della letteratura etiopica = Pubbl. dell'Ist. per l'Oriente (Roma 1932) 11/21. – E. HABERLAND, Altes Christentum in Süd-Äthiopien. Eine vergessene Missionsepoche = FrankfHistVortr 2 (1976); Untersuchungen zum äthiop. Königtum = Studien zur Kulturkunde 18 (1965). – HABLE-SELASSIE s. Sergew. – W. HAHN, Die Münzprägung des Axumit. Reiches (Mit Katalog, metallurgischem u. theologischem Anhang): LittNumVindob 2 (1983) 113/80; Further reconsiderations on the chronology of the coinage of Aksum: JbNumismGeldgesch 34 (1984) 127/34; Die Vokalisierung axumitischer Münzaufschriften als Datierungselement: LittNumVindob 3 (1987) 217/25. – HAILE s. Getatchew Haile. – E. HAMMERSCHMIDT, Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern u. Morgen (1967); Die Einführung des Christentums in Äthiopien: ZsMissWissRelWiss 38 (1954) 281/94; Jewish elements in the cult of the Ethiopian church: JournEthStud 3, 2 (1965) 1/12; Die äthiop.-orthodoxe Kirche: Gerster 42/50. – J. M. HARDEN, An introduction to Ethiopic Christian literature (London 1926). – J. HARMATTA, The struggle for the possession of South Arabia between Aksūm and the Sāsānians: IV Congresso 1, 95/106. – R. L. HESS, Toward a history of the Falasha: D. F. McCall u. a., Eastern African history = Boston Univ. Papers on Africa 3 (New York 1969) 107/32; An outline of Falasha history: Proceed. of the 3rd Intern. Conf. of Ethiop. Studies 1 (Addis Ababa 1969) 99/112. – F. HEYER, Art. Äthiopien: TRE 1 (1977) 572/96, bes. 574/7; Die Kirche Äthiopiens = Theol. Bibl. Töpelmann 22 (1971). – F. HINTZE, Meroe u. die Noba: ZsÄgSpr 94 (1967) 79/86. – I. HOFMANN / H. TOMANDL / M. ZACH, Beitrag zur Geschichte der Nubier: Studia Meroitica 1984, 269/98. – M. HÖFNER, Über sprachliche u. kulturelle Beziehungen zwischen Südarabien u. Äthiopien im Altertum: Atti del convegno 435/44; Die Semiten Äthiopiens: H. W. Haussig (Hrsg.), Götter u. Mythen im vorderen Orient = ders. (Hrsg.), Wb. der Mythologie 1, 1 (1965) 553/67; Südarabien (Saba', Qatabān u. a.): ebd. 483/552. – D. A. HUBBARD, The literary sources of the Kebra Nagast, Diss. St. Andrews (1957). – G. W. B. HUNTINGFORD, The historical geography of Ethiopia from the first cent. AD to 1704 = Fontes Historiae Africanae ser. Varia 4 (Oxford 1989); Saints of Mediaeval Ethiopia: Abba Salama 10 (1979) 257/340. – A. K. IRVINE, Ethiopic literature: D. M. Lang (Hrsg.), A guide to eastern literatures (London 1971) 197/212. – E. ISAAC, An obscure component in Ethiopian church history. An examination of various theories pertaining to the problem of the origin and nature of Ethiopian Christianity: Muséon 85 (1972) 225/58; A new text-critical introduction to Maṣḥafa Berhān (Leiden 1973); Relations between the Hebrew Bible and Africa: Jewish Social Studies 16 (1964) 87/98; A study of Maṣḥafa Berhān and the question of Hebraic-Jewish molding of Ethiopian culture, Diss. Harvard Univ. (1969). – A. JAMME, Sabaean inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib) (Baltimore 1962): Inschr. Jamme nr. 550/851. – A. JANKOWSKI, Die Königin von Saba u. Salomo. Die amharische Version der Hs. Berlin Hs. or. 3542 (1987). – CZ. JESMAN, Ancient roots of Christianity in Africa: Wiseman Review 488 (1961) 123/6. – S. KAPLAN, Beta Israel (Falasha) in Ethiopia (New York 1992); The Beta Israel (Falasha) in the Ethiopian context: Israel Social Review 3 (1985) 9/20; Christianity and the early state in Ethiopia: S. N. Eisenstadt / M. Abitbol / N. Chazan (Hrsg.), The early state in African perspective (Leiden 1988) 148/67; Ezana's conversion reconsidered: JournRelAfr 13 (1982) 101/9; ,Falasha' religion, ancient Judaism or evolving Ethiopian tradition?: JewQuartRev 79 (1988) 49/65; Les Falāshās (Turnhout 1990). – KINEFE-RIGB ZELLEKE, Bibliography of the Ethiopic hagiographical traditions: JournEthStud 13, 2 (1975) 57/102. – L. P. KIRWAN, Aksum, Meroe, and the Ballana civilization: Studies in Ancient Egypt, the Aegean and the Sudan, Festschr. D. Dunham (Boston 1981) 115/9; An Ethiopian-Sudanese frontier zone in ancient history: GeogrJourn 138 (1972) 457/65; ,The Christian Topography' and the kingdom of A.: ebd. 167/77. – R. KLEIN, Constantius II u. die christl. Kirche (1977) 217/27. 238/49. – Y. KOBISHCHANOV, Axum (Philadelphia 1979), dazu S. C. H. Munro-Hay: Azania 15 (1980) 148/55; R. Schneider, Rez.: JournEthStud 17 (1984) 148/74. – W. KREBS, Adulis

- ein antiker Hafen am Roten Meer: Altertum 15 (1969) 162/9. – V. KREMPEL, Die soziale u. wirtschaftliche Stellung der Falascha in der christlich-amharischen Gesellschaft von Nordwest-Äthiopien, Diss. Berlin (1972). – D. KRENCKER, Aksum, die heilige Stadt der Aethiopier: Baugilde 17 (1935) 673/84; Ältere Denkmäler Nordabessiniens = DAE 2 (1913). – G. LANCZKOWSKI, Art. Aethiopia: o. Sp. 94/134. – J. LECLANT, Archäologie der äthiop. Frühgeschichte: Gerster 29/35; Frühäthiopische Kultur: Christentum am Nil (1964) 9/34; La Nubie et l'Éthiopie, de la préhistoire au 12ᵉ s. après J.-C.: H. Descamps (Hrsg.), Histoire générale de l'Afrique noire 1 (Paris 1970) 152/82. – H. LECLERCQ, Art. Éthiopie: DACL 5, 1, 584/624. – G. C. LENSI, Acsum, città santa: Atti del 3° Congr. di Studi Coloniali 4 (Firenze/Roma 1937) 151/68. – C. LEPAGE, Premières recherches sur les installations liturgiques des anciennes églises d'Éthiopie: Documents pour servir à l'histoire des civilisations éthiopiennes. Travaux de la Recherche Coopérative sur Programme 230 3 (1972) 77/113. – J. LEROY, L'Éthiopie. Archéologie et culture (Bruges 1973). – W. LESLAU, Falasha anthology² = Yale Judaica Ser. 6 (New Haven 1954); Coutumes et croyances des Falachas (Juifs d'Abyssinie) = Travaux et mémoires de l'Inst. d'Ethnol. 61 (Paris 1957). – D. G. LETSIOS, Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση = ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΕΣ 5 (Αθήνα 1988); Die äthiopisch-himyaritischen Kriege des 6. Jh. u. die Christianisierung Äthiopiens: JbÖsterrByz 41 (1991) 25/41; Some remarks on reflections of Byzantine foreign policy in the ‚Martyrdom' of Arethas and the ‚Acts' of Gregentius: Graeco-Arabica 4 (1991) 141/55. – E. LITTMANN, Art. Äthiopien I/IV: RGG³ 1 (1957) 137/44; Art. A.: PW Suppl. 7 (1940) 75/80; Geschichte der äthiop. Litteratur: C. Brockelmann (Hrsg.) Geschichte der christl. Litteraturen des Orients² (1909) 185/270; Sabaische, griechische u. alt-abessinische Inschriften = DAE 4 (1913); Äthiopische Inschriften: Misc. Academica Berolinensia 2, 2 (1950) 97/127; Die äthiop. Literatur: Semitistik = HdbOriental 1, 3 (1964) 350/85; Reisebericht der Expedition, Topographie u. Geschichte Aksums = DAE 1 (1913); Die äthiop. Sprache: Semitistik = HdbOriental 1, 3 (1964) 350/75. – H. W. LOCKOT, Bibliographia Aethiopica. Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raums = ÄthForsch 9 (1982). – O. LÖFGREN, Den etiopiska litteraturen: R. Pankhurst u. a., Etiopien. Dess krista kultur (Stockholm 1974) 63/83. – A. G. LOUNDINE, Sur les rapports entre l'Éthiopie et le Ḥimyar du 6ᵉ s.: IV Congresso 1, 313/20. – TH. V. LÜPKE, Profan- u. Kultbauten Nordabessiniens aus älterer u. neuerer Zeit = DAE 3 (1913). – P. MARRASSINI, Some considerations on the problem of the ‚Syriac influences' on Aksumite Ethiopia: JournEthStud 23 (1990) 35/46; Note di storia etiopica: Egitto e Vicino Oriente 2 (1979) 179/86. 190/6. – S. MAZZARINO, Gli aksumiti e la tradizione classica: IV Congresso 1, 75/84. – O. MEINARDUS, A brief history of the Abunate of Ethiopia: WienZsKundMorgenl 58 (1962) 39/65. – B. M. METZGER, The early versions of the NT (Oxford 1977) 215/40. – J. W. MICHELS, Axumite archaeology: Kobishchanov 1/34. – G. MOKHTAR (Hrsg.), General history of Africa 2. Ancient civilizations of Africa (Berkeley 1981). – U. MONNERET DE VILLARD, Aksum. Ricerche di topografia generale = Analecta Orientalia 16 (Roma 1938); L'origine dei più antichi tipi di chiese abissine: Atti 3° Congr. Studi Coloniali 4 (Firenze/Roma 1937) 135/51; Problemi sulla storia religiosa dell'Abissinia: Rassegna sociale dell'Africa Italiana 10 (1942) 583/91. – A. MORDINI, Gli aurei Kushāna del convento di Dābra Dāmmò. Un indizio sui rapporti commerciali fra l'India e l'Etiopia nei primi secoli dell'Era volgare: Atti del convegno 249/54. – J. H. MORDTMANN, Die himjarisch-äthiop. Kriege noch einmal: ZsDtMorgGes 35 (1881) 693/710. – D. H. MÜLLER, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien = DenkschrWien 43, 3 (1894). – W. W. MÜLLER, Abessinier u. ihre Namen u. Titel in vorislamischen südarab. Texten: NeueEphemSemitEpigr 3 (1978) 159/68; Zwei weitere Bruchstücke der äthiop. Inschrift aus Mārib: ebd. 1 (1972) 59/74; Art. Himyar: o. Bd. 15, 303/31. – S. C. H. MUNRO-HAY, Aksum. An African civilisation of late antiquity (Edinburgh 1991); Aksumite chronology. Some reconsiderations: JbNumismGeldgesch 34 (1984) 107/26 (bzw.: Proceed. of the 8th Intern. Conf. of Ethiop. Studies 2 [Addis Ababa 1989] 27/40); The coinage of Aksum (New Dehli/Glastonbury 1984); The Munro-Hay Collection of Aksumite coins = Annali dell'Istituto Universitario Orientale Suppl. 48 (Napoli 1986), ebd. 4/9: ‚Cross-reference table of Aksumite coin types'; Excavations at Aksum = Mem. of the Brit. Inst. in Eastern Africa 10 (London 1989); The dating on Ezana and Frumentius: RassStudEtiop 32 (1988) 111/27; 'Ēzānā (Ēzana/Ēzanas). Some numismatical comments: Azania 15 (1980) 109/19; The al-Madhāriba hoard of gold Aksumite and late Roman coins: Numismatic Chronicle 1989, 83/100 Taf. 22/9; The Ge'ez and Greek palaeography of the coinage of Aksum: Azania 19 (1984) 134/44; The rise and fall of Aksum. Chronological considerations: JournEthStud 23 (1990) 47/53; The foreign trade of the Aksumite port of Adulis: Azania 17 (1982) 107/25; A tyranny of sources. The history of

Aksum from its coinage: Northeast African Studies 3, 3 (1981/82) 1/16. – National atlas of Ethiopia (Addis Abeba 1988) 65 (Karte: Ancient Ethiopia ca. 2800 B.C. - 1270 A.D.). – O. NEUGEBAUER, Chronography in Ethiopic sources = SbWien 512 (1989). – Rich. PANKHURST, History of Ethiopian towns [1.] From the Middle Ages to the early 19th cent. = ÄthForsch 8 (1982). – Rita PANKHURST, International Conferences of Ethiopian Studies I-VI, 1959-1980. Author and subject bibliography: Proceed. of the 7th Intern Conf. of Ethiop. Studies, Lund 1982 (Addis Abeba / Uppsala / East Lansing 1984) 681/703. – CH. K. PAPASTATHES, Περί των ‚Νόμων' των Ομηριτών του Αγίου Γρηγεντίου: Graeco-Arabica 4 (1991) 115/26. – R. PARIBENI, Ricerche nel luogo dell'antica Adulis = MonAnt 18 (Roma 1908) 437/572 Taf. I/XI. – J. T. PAWLIKOWSKI, The Judaic spirit of the Ethiopian Orthodox Church. A case study in religious acculturation: JournRelAfr 4 (1972) 178/99. – E. PAYNE, Ethiopian Jews. The story of a mission (London 1972). – P. PEETERS: Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum = ASS Dec. Propyl. (1940) 480f. – S. P. PÉTRIDÈS, Essai sur l'évangélisation de l'Éthiopie, sa date et son protagoniste: Abba Salama 2 (1971) 77/104; 3 (1972) 208/32. – N. PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien = BerlByzArb 36 (1969). – P. PIOVANELLI, Nouvelles perspectives dans l'étude des ‚apocryphes' éthiopiens traduits du grec (I Hen., I Par. Jér., Past. Herm.): Actes de la 10ème Conf. Intern. des Études Éthiopiennes, Paris 1988 (im Druck). – J. PIRENNE, Le cadre chronologique de l'histoire éthiopienne du 4e au 6e s.: Actes du 39e Congr. Intern. des Orientalistes. Études sémitiques (Paris 1975) 48/54; L'imbroglio de trois siècles de chronologie aksumite, 4e-5e s.: Documents pour servir à l'histoire des civilisations éthiopiennes. Travaux de la Recherche Coopérative sur Programme 230 6 (1975) 49/58; 7 (1976) 73/82; Al-Maddab (Bab el-Mandab) et le débarquement éthiopien de 525 apr. J.-C.: Semitica 33 (1983) 133/45; Rez. Munro-Hay, Coinage: RevNum 6e Sér. 27 (1985 [1986]) 242/6. – J. PIRENNE / GIGAR TESFAYE, Les deux inscriptions du Negus Kaleb en Arabie du Sud: JournEthStud 15 (1982) 105/30. – H. PLAZIKOWSKY-BRAUNER, Die Beziehungen zwischen dem aksumit. Reiche u. Byzanz: Akten des 11. Intern. Byzantinistenkongresses, München 1958 (1960) 499/503. – Proceedings of the 3rd Intern. Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966 1/3 (Addis Ababa 1969/70). – Proceedings of the 9th Intern. Conference of Ethiopian Studies, Moscow 1986 (Moskau 1988) (unzugänglich). – S. PUGLISI, Primi risultati delle indagini compiute dalla Missione Archeologica di Aksum: Africa Italiana 8 (1941) 95/153. – A. RAHLFS, Die äthiop. Bibelübersetzung: ders., Septuaginta-Studien I-III² [1965] 659/81; Zu den altabessin. Königsinschriften: OrChrist NS 6 (1916) 282/313. – C. RATHJENS, Die Juden in Abessinien (1921). – F. REGOUDY, Chronologie des rois d'Axoum. Approche numismatique, Thèse (masch.) Maîtrise d'Histoire Paris (1985) (unzugänglich). – L. RICCI, Letterature dell'Etiopia: Storia delle letterature d'Oriente (Milano 1969) 803/911. – RIÉth = Recueil des inscriptions de l'Éthiopie, s. E. Bernand / A. J. Drewes / R. Schneider. – G. RISSE, ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria'. Eine Studie zum Christusbild im Koran = Begegnung 2 (1989) 63/85. – Ch. ROBIN, La première intervention abyssine en Arabie meridionale (de 200 à 270 de l'ère chrétienne environ): Proceed. of the 8th Intern. Conf. of Ethiop. Studies 2 (Addis Ababa 1989) 147/62; Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques: ProceedSemArabStud 10 (1980) 85/96. – M. RODINSON, L'Éthiopie a-t-elle été juive?: RevÉtJuiv 122 (1963) 399/403; L'inscription RES 3904: AnnÉcPratHautÉt IVe sect. 102 (1969/70 [1970]) 161/82; Les interdictions alimentaires éthiopiennes: Proceed. of the 3rd Intern. Conf. of Ethiop. Studies 3 (Addis Ababa 1970) 48/50; Le problème du christianisme éthiopien, substrat juifs ou christianisme judaïsant?: RevHistRel 167 (1965) 113/7; Sur la question des ‚influences juives' en Éthiopie: JournSemStud 9 (1964) 11/9; Rez. Ullendorff, Ethiopians: BiblOrient 21 (1964) 238/45; Les Sémites et l'alphabet. Les écritures sudarabiques et éthiopiennes: L'écriture et la psychologie des peuples = 22e Semaine de Synthèse 1960 (Paris 1963) 131/46. – J. RYCKMANS, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam = Bibl. du Muséon 28 (Louvain 1951); L'origine et l'ordre des lettres de l'alphabet éthiopien: BiblOrient 12 (1955) 2/8; La persécution des chrétiens himyarites au 6e s. = Uitgav. van het Nederl. Hist.-Arch. Inst. te İstanbul (İstanbul 1956). – J. M. SAUGET, Art. Frumenzio: Bibl. Sanctorum 5 (1964) 1292/4. – R. SAUTER, Où en est notre connaissance des églises rupestres d'Éthiopie?: AnnalÉthiop 5 (1963) 235/92. – R. SCHNEIDER, A new axumite chronology: JournEthStud 21 (1988) 111/20; Geschichte des christl. Äthiopien: Gerster 36/41; À propos de ‚L'imbroglio de trois siècles de chronologie aksumite': Documents pour servir à l'histoire des civilisations éthiopiennes. Travaux de la Recherche Coopérative sur Programme 230 7 (1976) 41/5; L'inscription chrétienne d'Ezana en écriture sudarabe: AnnalÉthiop 10 (1976) 109/17; Trois nouvelles inscriptions royales d'-Axoum: IV Convegno 1, 768/86; Notes sur les

inscriptions royales aksumites: BiblOrient 44 (1987) 599/616. – P. O. SCHOLZ, Königin v. Saba u. kein Ende: Nubica 1/2 (1987/89 [1990]) 395/8 (Lit.); Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP AIΘIOΨ, Diss. Bonn (1988); Auf den Spuren der äthiop. Vergangenheit zwischen dem Niltal u. Arabia Felix: Antike Welt 15 (1984) 2/34. – SERGEW HABLE-SELASSIE, Beziehungen Äthiopiens zur griech.-röm. Welt = Habelts Diss.drucke R. Alte Gesch. 2 (1964); Bibliography of ancient and medieval Ethiopian history (Addis Ababa 1969); Ancient and medieval Ethiopian history to 1270 (ebd. 1972) (Lit.); Die aethiop. Kirche im 4. bis 6. Jh.: Abba Salama 2 (1971) 43/75. – I. SHAHÎD, The martyrs of Najrân. New documents = Subs. hag. 49 (Bruxelles 1971); The ‚Kebra Nagast' in the light of recent research: Muséon 89 (1976) 133/78. – K. K. SHELEMAY, Historical ethnomusicology. Reconstructing Falasha liturgical history: Ethnomusicology 24 (1980) 233/58; Music, ritual, and Falasha history[2] = Ethiopan Series Monogr. 17 (East Lansing 1989). – J. SIMON, Bibliographie éthiopienne 1 (1946-1951): Orientalia NS 21 (1952) 47/66. 209/30; Notes bibliographiques sur les textes de la ‚Chrestomathia Aethiopica' de A. Dillmann: ebd. 10 (1941) 285/311. – V. SIX, Kategorien der äthiop. Zaubertexte: ZsDtMorgGes 139 (1989) 310/7 (Lit.). – J. M. SOLÁ SOLÉ, Las dos grandes inscripciones sudarábigas del dique de Mârib (Barcelona/Tübingen 1960). – G. SOTTOCHIESA, La religione in Etiopia = Quaderni Nazionali III ser. 1 (Torino 1936). – B. SPULER, Die Äthiop. Kirche: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen = HdbOriental 1, 8, 2 (Leiden 1961) 309/18. – R. STIEHL, Christliche Mission beiderseits des Roten Meeres: Welt des Orients 4 (1967) 109/27. – K. STOFFREGEN-PEDERSEN, Les Éthiopiens = Fils d'Abraham (Turnhout 1990); Traditional Ethiopian exegesis of the Book of Psalms, Diss. Hebrew Univ. Jerusalem (1989). – J. STRAUB, Aurelian u. die Aksumiten: IV Congresso 1, 55/73. – S. STRELCYN, La chrétienté dans la région de la Mer Rouge: JournRelAfr 5 (1974) 165/7. 170; Les écrits médicaux éthiopiens: JournEthStud 3, 1 (1965) 82/108. – Studia Meroitica 1984. Proceed. of the 5th Intern. Conference for Meroitic Studies, Rome 1984 = Meroitica 10 (1989). – J. E. G. SUTTON, Aksum, the Erythraean Sea, and the world of late antiquity: Munro-Hay, Excavations 1/6. – A. TAKLAHĀMĀNOT, The Egyptian metropolitan of the Ethiopian Church: OrChrPer 54 (1988) 175/222. – TADDESSE TAMRAT, Church and state in Ethiopia 1270-1527 = Oxford Studies in African Affairs (Oxford 1972). – S. TEDESCHI, L'Etiopia nella Storia dei patriarchi alessandrini: RassStudEtiop 23 (1967/68) 232/71. – TEKLE TSADIK MEKOURIA, Christian Aksum: G. Mokhtar (Hrsg.), General history of Africa 2 (Paris / London 1981) 401/20. – F. THELAMON, Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée (Paris 1981) 37/83. – U. TIMP, Aksūm u. der Untergang Meroë's, Diss. Münster (1972). – L. TÖRÖK, Geschichte Meroes: ANRW 2, 10, 1 (1988) 107/341, bes. 285/8; Kush and the external world: Studia Meroitica 1984, 49/215, bes. 84/6. – E. TREVISAN SEMI, Allo specchio dei Falascià (Firenze 1987) 9/39. – G. TRINGALLI, Reperti antichi di scultura minore e di ornamenti dall'Eritrea e da Aksum: RassStudEtiop 31 (1987) 213/8. – J. TUBIANA, ‚Turning points' in Ethiopian history: RassStudEtiop 21 (1966) 162/6. – S. UHLIG, Hiob Ludolfs ‚Theologia Aethiopica' 1/2 = ÄthForsch 14 (1983). – E. ULLENDORFF, From the Bible to E. Cerulli. A miscellany of Ethiopian and semitic papers = ebd. 32 (1990); Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (monophysite) Christianity: JournSemStud 1 (1956) 216/56; Ethiopia and the Bible = Schweich Lectures 1967 (London 1968); The Ethiopians. An introduction to country and people[3] (Oxford 1973); Index of C. Conti Rossini's ‚Storia d'Etiopia': RassStudEtiop 18 (1962) 97/141; The origin of the Ethiopic alphabet: BiblOrient 12 (1955) 217/9; Studia Aethiopica et Semitica = ÄthForsch 24 (1987). – R. T. UPDEGRAFF, The Blemmyes I: ANRW 2, 10, 1 (1988) 44/97, bes. 83/7. – M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, La Vie de saint Za Mīkā'ēl 'Aragāwī (Fribourg 1939). – P. VERGHESE, Die Frühgeschichte der Kirche: ders. (Hrsg.), Koptisches Christentum. Die orth. Kirchen Ägyptens u. Äthiopiens = Kirchen der Welt 12 (1973) 150/8. – W. VYCICHL, Le titre de Roi des Rois, Neguśa Nagaśt. Étude historique et comparative sur la monarchie en Éthiopie: AnnalÉthiop 2 (1957) 193/203. – R. WALBURG, Sechs unpublizierte axumit. Goldmünzen aus Privatbesitz: Boreas 3 (1980) 174/80; Aksumitische Münzstudien 1. Die Sammlung Altheim-Stiehl: Paideuma 29 (1983) 223/315. – B. M. WEISCHER, Historical and philological problems of the Axumitic literature (especially in the Qérellos): JournEthStud 9, 1 (1971) 83/93. – A. ZABORSKI, Some remarks concerning 'Ezanā's inscriptions and the Beja tribes: Folia Orientalia 9 (1967) 298/306. – ZELLEKE s. Kinefe-Rigb. – R. ZUURMOND, Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels = ÄthForsch 27 (1989) Part I; Het Ethiopische en het Hebreeuwse OT: K. A. Deurloo / F. J. Hoogewoud, Beginnen bij de letter Beth (Kampen 1985) 98/105.

(1992) *Heinzgerd Brakmann.*

B

Barbar I.

A. Allgemeines. I. Fragestellung. Im folgenden Artikel sind nur jene literarischen Zeugnisse des Altertums berücksichtigt, in denen die Bezeichnung ,B.' vorkommt. Das gilt auch von Schriften ethnographischen Inhalts. Amm. Marc. 14, 4 spricht zB. über die Sarazenen, ohne sie B. zu nennen (vgl. auch Bardes. lib. leg. gent.: FGrHist 719; dazu D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque [Louvain 1945] 228/57; Basil. ep. 258, 4 [3, 103f Courtonne]). Eine Darstellung aller Beziehungen zwischen der griech.-röm. Welt u. den Fremdvölkern geht weit über die Fragestellung des RAC hinaus (vgl. dazu die Lit. bei Cecchelli; Courcelle 387/412; Musset 10/34: 470 Beiträge). Neben der Bedeutungsgeschichte des Begriffs (vgl. Jüthner; Windisch) sollen die Kritik, die der Begriff bei Griechen u. ,B.' ausgelöst hat, besprochen u. andere wichtige Aussa-

gen über die B. mitgeteilt werden. Der Abschnitt über das nichtchristl. Altertum ist vornehmlich unter dem Blickpunkt der Nachwirkung in den christl. Jhh. entworfen.

II. Quellenkritik. Will man die einschlägigen antiken Zeugnisse sachgerecht auswerten, so sind diese Quellen zumindest allgemein kritisch zu sichten. Die Wert- oder Unwertvorstellungen, die mit dem B.begriff verknüpft waren, sind teilweise selbst schon unter dem Einfluß unrealistischer Darstellungen zustande gekommen. Die homerischen Gedichte hatten sagenhafte Völker am Rande der Erde, wie Hippemolgen, Abioi (Il. 13, 5f; vgl. Strab. 7, 3, 3f. 6 [296. 298]) u. die Phäaken wegen ihrer Gerechtigkeit u. ihres Glückes gepriesen. Daraus entstand der Topos der Idealisierung der fernsten Völker (vgl. A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griech. u. röm. Lit., Progr. Frankfurt a. M. [1875]; Burckhardt 303f). Die B.vorstellung wurde ferner durch die Theorien der Griechen über die menschliche Urzeit geprägt. Bei Hesiod stand die Geschichte vom Goldenen Zeitalter neben der Prometheuserzählung, die einen elenden Urzustand der Menschen voraussetzt (op. 47f. 109f). Die Philosophen knüpften hier an. Nach Demokrit, Kritias, Epikur, Lukrez u. a. war die frühe Stufe der Menschheitsentwicklung untermenschlich (Topos des βίος θηριώδης), nach Poseidonios aber ideal (vgl. W. v. Uxkull-Gyllenband, Griech. Kulturentstehungslehren [1924]; zu Diod. Sic. 1, 8 vgl. W. Spoerri, Späthellenist. Berichte über Welt, Kultur u. Götter [Basel 1959] 132/63, bes. 152/6). Aus dieser verschiedenen Deutung der menschlichen Urzeit entstanden die Vorstellungen: der ‚gute Wilde' u. andererseits der ‚arme kulturlose Primitive'. Derartigen Allgemeinvorstellungen konnten sich viele antike Geschichtsschreiber nur schwer entziehen. Vielfach waren Mythen u. Dichter ihre Quellen (vgl. Riese aO. 18f; Isocr. paneg. 66/8 erwähnt mythische Kriege zwischen den Griechen u. B. [u. a. werden die **Amazonen genannt], die man aber für geschichtlich hielt). Die Rhetorik u. die sog. tragische Geschichtsschreibung haben Klischees u. Topoi erzeugt, die bis in das späte Altertum u. darüber hinaus gewirkt haben. Iul. Sev. rhet. 21 (Rhet. Lat. min. 367, 6. 8f; 368, 19/28 Halm [mit Beispiel]) empfiehlt: adfectus ex his trahitur ... et a barbaris gentibus et a bestiis (zu dieser Verbindung s. u. Sp. 839. 886). – Bestimmte Namen barbarischer Völker wurden immer weiter benutzt, obwohl unter gewandelten geschichtlichen Verhältnissen andere Völker an ihre Stelle getreten waren. Synesios verwendete zB. den Namen der Skythen für Sarmaten u. Alanen. Die Skythen waren seit dem 3. Jh. vC. aus dem Gesichtskreis der Griechen verschwunden. Die Goten hießen weiterhin Geten, die Kushana Baktrer (Hinweis A. Dihle). Die Westgermanen wurden oft als Kelten bezeichnet. – Die Reden der B.anführer bei Geschichtsschreibern u. Dichtern sind vielfach nur literarische Erzeugnisse (zu Tacitus Walser 154/60; zu seiner moralisierenden Geschichtsschreibung s. u. Sp. 831; vgl. G. Walser, Die röm. Überlieferung vom staatl. u. kulturellen Zustand der Barbaria: Carnuntina = Röm. Forsch. Niederösterr. 3 [1956] 195/201). Reden berühmter B. wurden in der Rhetorenschule als Übungsstücke gelernt (Walser 92f). Auch die Nachrichten über die Kampfweise der B. konnte rhetorisch gestaltet sein (ebd. 95. 97. 100). Nicht selten hat ein Schriftsteller, der selbst B. (d. h. Fremdvölker) kennengelernt hat, trotzdem literarische Topoi statt Beobachtung mitgeteilt; zB. waren Klagen des im B.land Verbannten schon seit Euripides in die Dichtung eingeführt (Hel. 273/6; Iph. Taur.). Darauf ist zB. bei der Beurteilung von Ovids Epistulae ex Ponto u. den Tristien (in Tomi am Schwarzen Meer geschrieben) zu achten. – Caesarius v. Arles hat Quodv. serm. 12 (temp. barb. 2 [Clavis PL² 412]) im Sermo 70 (CCL 103, 295/9) teilweise ausgeschrieben (vgl. G. Morin: ebd. 295); Fischer 198f. 228 hätte diesen quellenkritischen Befund beachten müssen. Die Nili monachi narrationes, quibus caedes monachorum montis Sinae et captivitas Theoduli eius filii describuntur (PG 79, 589/694), in denen oft von räuberischen B. die Rede ist, sind weder das Werk des Nilus, noch haben sie ethnographisch-geschichtlichen Wert. Sie sind eine literarische Erfindung des 5./6. Jh. (vgl. J. Henninger: Anthropos 50 [1955] 81/148, bes. 95/7). – Öfter hat man auch aus politischen u. religiösen Absichten das Bild der B. verzeichnet (vgl. Walser 125/7 zu Plin. d. Ä.). Augustinus u. Orosius suchten zB. die B.einfälle (Alarich in Rom) günstiger darzustellen, weil sie dem heidn.Vorwurf begegnen wollten, der röm. Staat sei durch den Sieg der

christl. Religion ins Verderben geführt worden (vgl. Sterzl 51 f). Der röm. Katholik Victor v. Vita haßte die Vandalen; ähnlich parteiisch sind Cassiodor u. der Gote Jordanes gegenüber den Vandalen. Hingegen bemüht sich Prokopios, die Germanen gerecht zu beurteilen (vgl. zB. b. Goth. 3, 8f). Die Panegyriker sind gleichfalls mit Vorsicht aufzunehmen: Eus. vit. Const. 1, 8. 25. 46; 4, 5/7 preist Konstantin als B.sieger; ebd. 2, 13 rühmt er seine Milde gegen die B.; Claudian feiert Stilicho als B.sieger, Apollinaris Sidonius die Kaiser Avitus, Maiorian u. Anthemius u. Georgios Pisides den Kaiser Heraklios (Heracl.: PG 92, 1193f); vgl. auch É. Demougeot, Le préfet Rufin et les barbares: ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ, Festschr. H. Grégoire = AnnInstPhilolHistOrientSlav 10 (1950) 185/91. – Wertvolle Äußerungen griechischer Schriftsteller, bes. des Hellenismus, sind nur in Frg. u. zusammenhanglos überliefert (Pytheas v. Massalia, Eratosthenes, Poseidonios). Sie sind deshalb leicht Mißverständnissen u. falscher Beurteilung durch den modernen Kritiker ausgesetzt. – Die soziale Herkunft einiger spätantiker christl. Schriftsteller hat ihre Wertung der B. mitbeeinflußt; das gilt zB. vom Mönch Salvian mit seinem B.lob gegenüber dem Aristokraten Apollinaris Sidonius mit seiner B.klage (Sterzl 42). – Alle hierher gehörenden Quellen müßten also zuvor kritisch geprüft werden. Da dies bisher nur teilweise geschehen ist, sind die hier mitgeteilten Urteile über die B. manchmal mehr für den antiken Schriftsteller kennzeichnend, der sie ausspricht, als für die ‚B.' selbst.

III. Begegnungen mit Barbaren, die wichtigsten Quellen. Die griech. Kolonisten lernten im Osten, Süden u. Westen fremde Völker kennen. In den Perserkriegen begegneten B.völker den Griechen des Mutterlandes. In Griechenland hingegen prägten die Sklaven das Bild von den B. Sie mußten weitgehend falsche Vorstellungen hervorrufen, so zB. die, daß die B. zur Sklaverei geschaffen seien, die Griechen aber zu Herren (Eurip. Iph. Aul. 1400f; Hel. 276; Jüthner 12. 21 f. 26; zunächst auch noch Aristot. polit. 1, 1, 6, 1252b [s. u. Sp. 823]; Reverdin 91/3; Baldry, Reg. 219 s. v. barbarians). In Ionien lebten Griechen vermischt mit B. Aus diesen Städten kamen Hekataios, Herodot u. Ktesias, die auf ihren weiten Reisen einen freieren Blick für die B.welt mitbrachten als etwa ein Athener ihrer Zeit. Daneben vermittelte der Seehandel Kenntnisse (zum Ganzen Jüthner 8/13). Das Zeitalter Alexanders verstärkte die Begegnung mit Fremdvölkern. Zu erinnern ist an den Flottenkommandanten Nearchos (FGrHist 133). Zur gleichen Zeit machte Pytheas v. Massalia seine Entdeckungsreise in den Norden Europas (frg. 9 Mette; vgl. F. Gisinger: PW 24 [1963] 314/66). Die peripatetische Schule beschäftigte sich wissenschaftlich mit den B. Nach Baldry 113/27 darf der Einfluß Alexanders auf die Idee der Einheit der Menschheit allerdings nicht überschätzt werden (vgl. Herter 582). Die Hellenisierung der Länder rings um das Mittelmeer machte aus früheren B. Griechen. Der Syrer Lukian (pisc. 19) übertreibt u. unterscheidet nicht genug, wenn er mit βαρβάρους τὸ γένος auf Philosophen u. Schriftsteller anspielt, die aus Soloi (er meint wohl Chrysippos u. Arat), Zypern (Zeno), Babylon (Diogenes v. Babylon, d. h. Seleukeia am Tigris) u. Stageira (Aristoteles) stammten. Die meisten von ihnen waren Griechen, die aus griech. Kolonien im B.land kamen. Herodt. 1, 170, 3 u. Plut. mal. Herodt. 15, 854 F berichten von der phönizischen Herkunft des Thales (vgl. aber Überweg/Praechter 43). Nichtgriechen waren der Sklave Aesop u. der Kyniker Diogenes v. Sinope. Nach Diog. L. 6, 1 war Antisthenes der Sohn eines Atheners u. einer thrakischen Sklavin. Hellenisierte ‚B.' waren der Punier Kleitomachos (Schüler des Karneades) u. die Syrer Menippos u. Meleager; im 2. Jh. nC. der Mittelplatoniker Numenios v. Apameia in Syrien; im 3. u. 4. Jh. nC. die Neuplatoniker: Plotin aus Lykopolis-Siut in Ägypten, Porphyrios aus Tyros, Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien, Proklos aus Xanthos (Lykien), Damaskios aus Damaskus usw. Lukian sprach von sich ironisch als dem B. (pisc. 19; Scyth. 9; bis acc. 27; pseudol. 1; im Anach. 18 nennt sich so der skythische Weise; vgl. auch Apul. apol. 25 über sein Vaterland). Die Christen ließen sich diese Tatsache in ihrer Polemik nicht entgehen (s. u. Sp. 853). – In der republikanischen Epoche vermittelten die Galliereinfälle, die Punischen Kriege, der Kimbernkrieg des Marius u. Caesars Gallienfeldzüge eine nähere Kenntnis der Fremdvölker. In den röm. Bürgerkriegen kämpften B. zusammen mit Römern gegen Römer. Die Bürgerkriegsführer umgaben sich mit B. als

Leibwache (vgl. P. Jal: Latom 21 [1962] 8/48). Die B.vorstellung der Stadtrömer wurde durch die Triumphzüge geprägt (vgl. W. Ehlers, Art. Triumphus: PW 7A [1939] 493/511). Aus der Kaiserzeit des 1. u. des 2. Jh. gibt es nur wenige Urteile von Augenzeugen. Wertvoll sind trotz der zuvor gemachten Vorbehalte die Mitteilungen Ovids aus Tomi. Zu Plinius d. Ä. u. Tacitus vgl. Walser 125/7. – Für die gedankliche Auseinandersetzung mit dem nichtchristl. B.begriff sind die Apologeten des 2. Jh., Clemens v. Alex., Eusebius u. Theodoret v. Cyr. Hauptquellen. Zu Realien über die B. vgl. zB. Clem. Alex. paed. 3, 3, 24f u. Eus. vit. Const. 4, 7. Während der Zeit von 375 bis 700 findet der Ausgleich zwischen der B.welt u. dem Imperium statt. Hauptquellen für diese Epoche sind im Westen die meist christl. Schriftsteller, die in den Monumenta Germaniae als auctores antiquissimi bezeichnet sind, ferner Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Orosius (vgl. hist. 3, 20, 6), Prosper Tiro Aquitanus, Paulinus Pellaeus (Eucharisticos), das Carmen de providentia dei (ed. M. P. McHugh [Washington 1964]), Maximus v. Turin, Quodvultdeus (zwei Predigten De tempore barbarico [Clavis PL² 411f]) u. die Briefe Gregors d. Gr. Ferner sind zu nennen: verschiedene Gedichte der Anthologia Latina: Luxorius (ed. M. Rosenblum [New Y./London 1961]); Felix (Anth. Lat. 210/4), Florentinus (ebd. 376), Cato (ebd. 387), Sulp. Luperc. Serv. Iun. (ebd. 649) u. a.; *Historia Augusta (die vit. Maxim. d. haben der Konsul Symmachus [485] in einem verlorenen Werk u. Iordan. Get. 83/8 [MG AA 5, 78/80] benutzt; vgl. W. Enßlin: SbMünchen 1948, 3), Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus, Rutilius Namatianus u. die Gesetzescorpora. Dazu kommen Grabgedichte wie ILCV 1516, 3 (= Anth. Lat. 661): germine barbarico nati, sed fonte renati oder ebd. 55 (= CLE 1394): Ceadual qui et Petrus (nach der Taufe) rex Saxonum, der zZt. Justinians in Rom starb: v. 10f: barbaricam rabiem nomen et inde suum /conversus convertit ovans; vgl. ILCV 1994 (aus der Zeit des Papstes Vigilius). Vgl. auch das Quellenverzeichnis bei Musset 6/10. – Für den Osten sind hervorzuheben die Kirchengeschichtsschreiber (Theodrt. h. e. 5, 32, 1/8 [331/33 Parm./Sch.] überliefert zB. ein Streitgespräch zwischen Gainas, ‚der Abstammung nach ein Skythe, barbarischer aber in seinem Charakter', u. Joh. Chrysostomus; vgl. Socr. h. e. 6, 6, 2f; Soz. h. e. 8, 4, 1f) u. Joh. Chrys. selbst, bes. hom. 8 (PG 63, 499/510); vgl. P. Batiffol: RevBibl 8 (1899) 566/72. Aber auch Profangeschichtsschreiber wie Prokopios sind zu erwähnen, ferner der Dichter Georgios Pisides um 620.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Ursprüngliche Bedeutung von βάρβαρος. Die Lit. bis 1904 bei Eichhorn 7. 8_1, bis 1923 bei Jüthner 122f, der einen ausgezeichneten Überblick über den Gebrauch des Begriffes bei Heiden u. Christen gegeben hat (zu knapp ders., Art. Barbar: o. Bd. 1, 1173/6). Das Schallwort βάρβαρος ahmt unverständlich klingende Laute nach u. bedeutet auch ‚unverständliche Laute hervorbringend' (altind. barbara, sumer. barbar, sem.-babyl. barbaru; dazu Frisk, Griech. etym. Wb. [1960] s. v.). Es konnte deshalb auch Tierlaute kennzeichnen. So verglich man B.sprachen mit unverständlichen Tierlauten (vgl. Eichhorn 9f; Jüthner 1f). Die Bezugnahme auf die Sprache ist bei der Bildung des Wortes das Ursprüngliche gewesen (vgl. Strab. 14, 2, 28, 662; Eustath. 376f; Steph. Byz. lex. s. v. βάρβαρος [158 Mein.]) u. bis ins späteste Altertum lebendig geblieben (vgl. Vict. Vit. 3, 62 [MG AA 3, 1, 56]: nonnulli qui barbaros diligitis et eos ... laudatis, discutite nomen et intellegite mores). Die Etymologie des Wortes bei Cassiodor ist nur für ihn u. seine Zeit aufschlußreich: in Ps. 113, 1 (CCL 98, 1029): barbarus autem a barba et rure dictus est, quod numquam in urbe vixerit, sed semper ut fera (Topos des βίος θηριώδης; s. u. Sp. 839. 886) in agris habitasse noscatur. – Da dem Wort B. bald neue Bedeutungen zuwuchsen, verdeutlichte man später die Beziehung auf die Sprache durch erklärende Hinweise (Themist. or. 10 [160, 23f Dind.]: οὐδὲ ὥσπερ γλώττῃ βάρβαρον, οὕτω δὲ καὶ τῇ διανοίᾳ; Prud. apoth. 194: quae gens tam stolida est animis, tam barbara linguis). Synonyme in der genannten Bedeutung sind ἀλλόγλωσσος u. ἀλλόφωνος sowie ἑτερόγλωσσος u. ἑτερόφωνος (s. Liddell/Scott, Lex.⁹ s. v.); ebenso das nur bei Aischylos u. Lykophron belegte κάρβανος (vgl. H. Hommel, Karban-Korban: StudBizNeoellen 7 [1953] 300/2; καρβάν - κάρβανος - καρβανίζειν, aus jüd.-phönik. κορβάν = donum dei [gen. obi.], bedeutet griech. βάρβαρος, genauer: orientalisch; ders., Das Wort Karban u. seine Verwandten: Philol 98

[1954] 132/49 = ders., Sebasmata 2 [1984] 10/31). Nach Herodt. 2, 158, 5 hatten auch die Ägypter ein entsprechendes Wort, mit dem sie alle fremdsprachigen Völker bezeichneten (vgl. Jüthner 126_{17}; Diller 4_1). Ob es sich aber zu einem kulturell wertenden Begriff entwickelt hat, wissen wir nicht. (Werner 392f nennt entsprechende Bildungen aus anderen Sprachen.) Nur solange dieser auf die Sprache bezogene Bedeutungsinhalt gemeint ist, ist die umgekehrte Anwendung möglich: dem B. ist der Grieche ein B. (vgl. einen angeblichen Anacharsisausspruch: Gnomol. Vat. 16 Sternbach; Ovid. trist. 5, 10, 37; s. u. Sp. 846 zu 1 Cor. 14, 11). Die Bedeutungserweiterung ‚der Fremdsprachige' oder allgemeiner ‚der Fremde, Ausländer' lag nahe (synonym wäre ἀλλόφυλος, ἑτερόφυλος [alienigena]; vgl. Liddell/Scott, Lex.[9] s. v.).

b. Stellung der Griechen zu den Barbaren. 1. Von Homer bis Herodot. In den homerischen Gedichten begegnet nur die Zusammensetzung βαρβαρόφωνος (Il. 2, 867). Damit werden die den Griechen nahestehenden Karer bezeichnet (Strab. 14, 2, 28, 661f). Entweder bedeutet das Wort ‚die nur stammelnd griechisch Sprechenden' (Lit. bei Eichhorn 14; Diller 24) oder die Fremdsprachigen (Jüthner 2. 3f). Die Trojaner werden bei Homer nicht als B. bezeichnet oder dargestellt (ebd. 2f; ergänzend Herter 578). Schon Homer beginnt mit der Interpretatio Graeca der Sitten u. der Religion fremder Völker. Dies ist eine der Voraussetzungen der späteren hohen Schätzung bestimmter B.völker (s. u. Sp. 826f). Der B.begriff geht gewiß in die Zeit der Kolonisation zurück (8./6. Jh.). Als Volksbezeichnung begegnet er zuerst bei Hekataios, Simonides u. Aischylos. Die Meinung des Thukydides, daß sich der B.begriff als Gesamtbezeichnung für die nicht-griechischen Völker erst mit den Perserkriegen gebildet habe, ist etwas übertrieben. Die Perserkriege hatten wohl das Gemeinschaftsgefühl der griechisch sprechenden Stämme verstärkt. Die ‚Offenheit' der archaischen Zeit war dem stärkeren Zusammenschluß der Griechen gewichen (vgl. auch Schwabl 1/23). Der dem B.begriff entsprechende Hellenenname hat sich in dieser Zeit durchgesetzt. Schon bei Hesiod. op. 528 begegnet Panhellenen (vgl. frg. 130 Merkelb./West: Strab. 8, 6, 6, 370; Jüthner 4f; Stier 83/101 deutet den Hellenennamen als Kultur- u. nicht als Nationalbegriff; vgl. ferner Diller 39f). Es kam die Formel ‚Hellenen-B.' auf (vgl. Herodt. 1, 1; Thuc. 6, 33, 5; andere Beispiele bei W. Schmid, Der Atticismus 1 [1887] 175). Auch beim Hellenenbegriff blieben die Grenzen fließend. Man stritt lange darüber, ob die Aitoler, Akarnanen, ozolischen Lokrer, Epiroten, Thessaler u. Mazedonier zu den Griechen zu rechnen seien (vgl. Jüthner 28/31; Stier 93/9). Die großen Spiele u. die Mysterienkulte legten davon Zeugnis ab. Kein B. durfte an ihnen teilnehmen (vgl. Herodt. 5, 22 zu Alexander I v. Mazedonien). In Eleusis sind die φωνὴν ἀξύνετοι ausgeschlossen (vgl. zB. Isocr. paneg. 157; Orig. c. Cels. 3, 59; Weiteres bei Jüthner 6_{28} u. bes. bei F. Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenl. u. Rom 3 = AbhMainz 1961, 232); gleichfalls bei den Mysterien der Großen Götter in Samothrake (ebd. 145). Nur wenige Heiligtümer standen in späterer Zeit Griechen u. B. offen, wie der Tempel der Artemis in Ephesos (vgl. Apoll. Tyan. ep. 67 [74 Penella]; E. L. Hicks, The collection of ancient Greek inscriptions in the Brit. Mus. 3, 2. Ephesos [Oxford 1890] nr. 482, 10f: ἐνδοξοτέρα παρὰ Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις; 2. Jh. nC.). Unter B. wurden, wie Paul./Fest. s. v. barbari (32 Linds.) sagt, antiquitus omnes gentes exceptis Graecis verstanden (vgl. Serv. Aen. 2, 504). Die Besinnung auf die eigene Kultur (Unterschiede zu den B. nennen Herodt. 8, 144, 2 u. Dion. Hal. ant. 1, 89) führte dazu, B. im kulturell u. moralisch wertenden Sinne zu verwenden (vgl. Heraclit.: VS 22 B 107). Seit dem 5. Jh. ist so die Bedeutung ‚ungebildet, grausam, roh' zu belegen (vgl. Windisch 546; zu Euripides Bacon 12f). Neben der Sprache betonte man jetzt mehr die Andersartigkeit der Sitten. B. wurde zu einem Kulturbegriff, der die gesitteten Griechen von den ungesitteten Fremden, die Angehörigen der griech. Kultur von den kulturlosen Völkern scheidet. Als Gegenbegriff entwikkelte sich die Humanitätsidee. Durch die Verwendung des jetzt nicht mehr eindeutigen Begriffs B. konnten leicht Mißverständnisse u. falsche Vorstellungen entstehen. Trotz der Perserkriege verzichtete Aischylos darauf, den griech. Landesfeind als kulturlosen B. darzustellen (ebd. 12. 44. 62f; Herter 584/7). In den Hiketiden betonte er mehr den B.charakter der Ägypter (Vogt, Herodot 132). – Schon Hekataios scheint die orien-

tal. Kulturvölker hoch eingeschätzt zu haben (ebd. 133_{47}). Er beschrieb die Lebensweise, die Gebräuche u. die Merkwürdigkeiten (zur Völkerkunde der Griechen vgl. Trüdinger; F. Lasserre: LexAltWelt [1965] 886/90; F. Gisinger, Art. Geographie: PW Suppl. 4 [1924] 521/685). Herodot, der von anthropologischen Theorien abhängig ist (vgl. PsHippocr. aer.), suchte mit dem Hinweis auf die klimatischen Bedingungen die Verschiedenheit der Menschen zu erklären. Er bewunderte vor allem Ägypten (2. Buch). Die Griechen sind, verglichen mit den Ägyptern, ein junges Volk u. in Religion u. Kultur von ihnen abhängig (Vogt, Herodot 110/22. 136f; Thraede 1204f). Er nennt die Ägypter 2, 50, 1. 57, 1 Barbaren u. meint damit ‚Nichtgriechen'. Ihren uralten geschichtlichen Überlieferungen zollt er hohe Anerkennung (2, 77, 1). – Verherrlichung der Skythen fehlt bei ihm noch. Die beiden Skythenkönige Anacharsis u. Skyles sind zwar weise, da sie sich griechische Kultur angeeignet hatten, wurden aber von ihren unverständigen Landsleuten ermordet (4, 76/80; zu 4, 80, 5 vgl. auch Joseph. c. Ap. 2, 269). Die Idealisierung geschichtlicher Fremdvölker beginnt erst im 4. Jh. (vgl. A. Dihle: EntrFondHardt 8 [1961] 112f).

2. Von der Sophistik bis zum Peripatos. Mit dem Ausgang des 5. Jh. gewann der Gedanke der Einheit der Menschheit an Gewicht (Sophocl. frg. 591 Radt; vgl. Bacon 87). Antiphon verkündete im Anschluß an ältere Sophisten, alle Menschen, B. u. Griechen, seien von Natur gleich (VS 87 B 44 B 2, 7/35; vgl. Baldry 43/5). Die Sophisten suchten durch Beobachtung der verschiedenen u. einander entgegengesetzten Sitten der Völker, bes. in Ehe u. Bestattung, den Glauben an göttliche, ewige Rechtsnormen zu erschüttern (verwandte Gedanken bei Sext. Emp. hypot. 3, 198/222. 226/8; vgl. Sallust. Philos. 9). Infolgedessen wurde die B.vorstellung jedoch nicht wesentlich geändert oder gar aufgehoben. In der Umwertung aller Werte verstieg sich Polykrates zu einem Lob auf den unmenschlichen Busiris. Darauf antwortete Isokrates in seinem ironischen Busiris, der gleichfalls ägypterfreundlich abgefaßt war. – Viel zum Bild des überlegenen Griechen gegenüber dem minderwertigen B. hat Euripides beigetragen (vgl. Bacon 151/3. 154f). Durch den Peloponnesischen Krieg war die alte Front gegen den barbar. Landesfeind, die Perser, ins Wanken geraten. Bis hin zu Demosthenes versuchten nunmehr Griechen des Mutterlandes freundliche Beziehungen zu den Persern zu unterhalten. βαρβαρίζειν konnte so zu der Bedeutung kommen: es mit den Persern halten (vgl. Xen. hist. Gr. 5, 2, 35). Xenophons romantische Darstellung des Lebens des Kyros zeigte diese barbarenfreundliche Haltung (zur Palinodie im Schlußkapitel, das in seiner Echtheit bestritten ist, vgl. Reverdin 96f). Phantastisches über Persien u. Indien berichtete Ktesias. Demgegenüber fehlte panhellenisches Empfinden nicht (vgl. Aristoph. Lysistr. 1128/34 u. Gorgias: VS 82 A 1, 4; B 7. 8a). Platon sprach vom Vernichtungskrieg gegen die B.; denn diese seien von Natur Feinde der Griechen (resp. 5, 470c; Menex. 242d; vgl. Isocr. paneg. 66. 131. 133/86, bes. 184; panathen. 163; auf dem panätolischen Kongreß 200 vC. sagte der Gesandte Philipps V [Liv. 31, 29, 15]: cum barbaris aeternum omnibus Graecis bellum est eritque. natura enim ... hostes sunt; vgl. J. Jüthner: WienStud 47 [1929] 29_5; F. Kiechle, Zur Humanität in der Kriegsführung der griech. Staaten: Historia 7 [1958] bes. 137/45). Aus logischen Gründen lehnte Platon die Unterscheidung zwischen den Griechen u. B. als unerlaubte Verallgemeinerung ab (polit. 262cd; Jüthner 7. 23). Trotzdem gebrauchte auch er den Begriff. Sein Urteil über die B. ist uneinheitlich. Man findet bei ihm Bewunderung für Ägypten u. auch Einfluß iranischer Vorstellungen (vgl. Vogt, Herodot 133f; W. Jaeger, Aristoteles^2 [1955] 133f; R. Reitzenstein/H. H. Schaeder, Studien zum ant. Synkretismus [1926] 3f; ferner Jüthner 22/5; K. J. Vourveris, Platon u. die B. [Athen 1938]; weitere Lit. nennt Herter 580_4; vgl. ebd. 580f u. Reverdin 103/7). Der Freund Platons, der Mathematiker Eudoxos v. Knidos, hatte den Orient bereist u. lobte die Weisheit der Magoi (Plin. n. h. 30, 3). In der Epinomis steht der wichtige Satz: Was die Griechen von den B. übernommen haben, haben sie schöner zu Ende geführt (987d; vgl. Plin. ep. 3, 13, 3; Cels.: Orig. c. Cels. 1, 2 [s. u. Sp. 836] u. Iulian. Imp.: Cyrill. Alex. c. Iulian. 5 [PG 76, 772 CD]). Die Epinomis will aus dem Klima die Überlegenheit der B. in Theologie u. Kosmologie herleiten (986f; vgl. Dihle [o. Sp. 821] 119). Aus dem Klima u. der geographischen Lage hatte die ps-hippokratische

Schrift ,Von der Umwelt' die völkischen u. kulturellen Unterschiede zu erklären versucht (12/24 [2, 52/92 L.]; vgl. Plat. resp. 4, 435e; Tim. 24c; Crit. 109c; 111e; leg. 5, 747c [von Jüthner 23_{64} genannt]; Aristot. polit. 7, 6, 1f, 1327b 20/36; Philo prov.: Eus. praep. ev. 8, 14, 66; dazu P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung [1892] 81; vgl. ferner Vitr. 6, 1, 9/11; Trüdinger 37/43). Die Überlegenheit der Völker der gemäßigten mittleren Zone, der Griechen u. Römer, hat noch Kaiser Julian gegen die barbar. Christenlehre aus Syrien eingewendet (s. u. Sp. 888). Hellanikos hatte Völkersitten (Nomima barbarica) gesammelt (FGrHist 4 F 72f) u. schrieb ein Buch über die Skythen (ebd. F 64f. 185/7). Aristoteles u. seine Schule knüpften hier an. Er sammelte neben Staatsverfassungen Nomima barbarica (frg. 604f R.[2]). Im Kampf um die Astrologie benutzte man später den Hinweis auf die verschiedenen Völkersitten (vgl. Amand aO. [o. Sp. 812] Reg. 600). Nach der gewöhnlichen Auffassung der Griechen haben die B. keine νόμοι, sondern nur νόμιμα (anders zB. der b.freundliche Stoiker bei Ael. var. hist. 2, 31). Nymphodoros v. Amphipolis, auf den Clem. Alex. protr. 5, 65, 1 hinweist, u. Kallimachos (frg. 405 Pf.) haben ähnliche Schriften verfaßt (vgl. W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Literatur [1924] 321; J. H. Waszink, Kommentar zu Tert. de anima [Amsterdam 1947] 585). Anfänglich hatte Aristoteles die volkstümliche Anschauung geteilt, die B. seien von Natur zur Sklaverei geboren, die Griechen aber zum Herrschen (s. o. Sp. 815). Sein Verhältnis zu den B. hat sich wahrscheinlich gewandelt. Der Rat an Alexander, er solle die Griechen behandeln wie ein Führer Männer seinesgleichen, die B. aber wie ein Herr seine Sklaven (Plut. fort. Alex. 6, 329B), gehört nach Badian 440/4 in seine frühe Zeit (vgl. die Stellen bei E. Schwartz, Hekataios v. Teos: RhMus 40 [1885] 252_2 u. den Rat des Isocr. ad Philipp. 16; vgl. auch PsIsocr. ep. 3, 5 Hercher u. Strab. 9, 2, 2, 401; E. Buchner: Hermes 82 [1954] 378/84). Verschiedentlich spricht Aristoteles vom tierhaften Leben der B. (eth. Nic. 7, 1. 6, 1145a 30. 1149a 10; vgl. Jüthner 7_{30}). Ἄγριος u. θηριώδης war das Leben der B. (zu Agatharchides vgl. Dihle 215f). Die Frage nach der Kulturentstehung führte dazu, auch für die Frühzeit der Griechen eine Entwicklungsstufe anzunehmen, die dem Leben primitiver Naturvölker entsprochen habe (vgl. Thuc. 1, 5f; Dionys. Halic. bei Eus. chron. arm.: GCS Eus. 5, 126 zu Rom; Schroeder 15. 48f). Auch erkannte man, daß vor den Griechen andere Völker, eben B., das spätere Griechenland bewohnt hatten (vgl. Hecat.: FGrHist 1 F 119 = Strab. 7, 7, 1, 321; Herodt. 1, 57, 2f. 60, 3; Burckhardt 311). Aus solchen Vorstellungen ist auch der bekannte, dem Thales oder Sokrates unterschobene Ausspruch entstanden: ,Ich danke der Tyche, daß ich als Mensch geboren wurde u. nicht als Tier, als Mann u. nicht als Frau, als Grieche u. nicht als B.' (bei Diog. L. 1, 33; vgl. Niceph. Greg. hist. 8, 14, 8 [PG 148, 569]). Die Dichotomie spricht für Akademie oder Peripatos. – Theophrast beschäftigte sich mit den Juden (R. Harder, Ocellus Lucanus [1926] 130f), Klearch mit den Skythen (frg. 46 Wehrli = Athen. dipnos. 12, 27, 524C). – Erst vom 4. Jh. an benutzte man βάρβαρος als tadelnden Ausdruck für die Angehörigen des eigenen Volkes. Durch den kulturellen Aufschwung Athens betrachteten sich die attisch Sprechenden als die wahren Hellenen (Isocr. paneg. 50; vgl. Stier 76/8 u. weitere Lit. bei Christ 276_{32}). Attisch war die Sprache der Kunstprosa. Die anderen griech. Mundarten wurden als Dialekte von den Athenern verachtet. Wer kein Attisch oder es nur schlecht sprach, war ein Ungebildeter, ein B. So entstand die neue Bedeutung (vgl. Hesych. lex. s. v. βάρβαροι [1, 312 Latte]: οἱ ἀπαίδευτοι). Der neue Begriff des ,Barbarismus' im Sinne von Fehler gegen die richtige lautliche Zusammensetzung eines griech. (später eines lat.) Wortes, wobei das Attische maßgebend war, beleuchtet diese Entwicklung (vgl. Jüthner 34/43; H. Lausberg, Hdb. der lit. Rhetorik [1960] Reg. s. v. Barbarismus). Griechen u. Römer vermieden es deshalb auch, fremde ,barbarische' Wörter in ihre Schriften aufzunehmen, oder sie suchten sie möglichst ihrer Sprache anzupassen (vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa 1[3] [1915] 60_2 u. Nachträge 6f). – Die völkische Grundlage des Begriffs Ἕλλην kommt im 4. Jh. ins Wanken: Plat. Menex. 245d: Viele, die von Natur B. sind, sind durch den Nomos Hellenen (vgl. Strab. 14, 2, 28, 662: οἱ βάρβαροι οἱ εἰσαγόμενοι εἰς τὸν ἑλληνισμόν; H. Windisch, Art. Ἕλλην: ThWbNT 2 [1935] 502f; vgl. aber auch Stier 83/101, der Ἕλλην nur als Kulturbegriff auffaßt).

3. Kyniker u. ihr Einfluß auf den späteren Hellenismus. Schon Antisthenes soll neben dem Griechen Herakles den B. Kyros zum Vorbild genommen haben (Diog. L. 6, 2). Die Kyniker verherrlichten Skythen u. Gymnosophisten. Die Legende vom unverdorbenen, einfachen u. natürlich lebenden B. Anacharsis, der griech. Sitten tadelt, gehört allerdings vielleicht schon ins 5. oder gar 6. Jh. (vgl. P. Von der Mühll: Festgabe H. Blümner [Zürich 1914] 425/33 bzw. ders., Ausgewählte Kl. Schriften [Basel 1976] 473/81). Ephoros bei Strab. 7, 3, 9, 303 zählte ihn zu den Sieben Weisen. Die Kyniker haben den Namen dieses B. benutzt, um unter seiner Maske ihre Kulturkritik besser verbreiten zu können (Briefe des Anacharsis, ed. F. H. Reuters [1963]). In ep. 9 verherrlicht er den Naturzustand der Menschen, als allen alles gemeinsam war. Einer seiner angeblichen Aussprüche hat den Sinn: Die Menschen sind nicht nach Sprache u. Abstammung zu beurteilen, sondern nach ihrem Charakter (Gnomol. Vat. 15 Sternb.; vgl. Lucian. Tox. 5). Als einer ihm seine barbar. Herkunft vorwarf, habe er geantwortet: Mir ist mein Vaterland Schimpf, du aber deinem Vaterland (Galen. adh. ad art. 7 [1, 13f Kühn]). Das Ansehen des Anacharsis wurde besonders durch die Skythendialoge Lukians (Anacharsis, Scytha, Toxaris) auch in nachchristlicher Zeit wachgehalten (vgl. PsAuson. sept. sap. sent. 7 [MG AA 5, 2, 249f]). Die Verherrlichung des einfachen Lebens bestimmter B.völker folgte aus dem kynischen Dogma von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur u. der Verderbtheit der Kultur. PsDiog. ep. 28, 8 suchte die Griechen (οἱ καλούμενοι Ἕλληνες), die er als B. anredet, durch das Lob, das er den B.völkern (οἱ καλούμενοι βάρβαροι) spendet, zu beschämen u. zu erziehen (vgl. E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie = JbbKlassPhilol Suppl. 19 [1893] 392/410). Hatte man oft die B. u. ihr Leben mit dem der Tiere auf eine Stufe gestellt, so haben Kyniker u. Stoiker auch das Tierleben mit anderem Wertvorzeichen versehen. Die Tiere wurden Vorbilder für ein naturgemäßes Leben (vgl. Geffcken, Apol. 167f; F. Heinimann, Nomos u. Physis [Basel 1945] 146f). Onesikritos wählte für seine kynischen Gedanken die Gymnosophisten (Strab. 15, 1, 63/5, 715f); Megasthenes die Brahmanen (vgl. Schwartz aO. 239; H. Strasburger, Art. Onesikritos: PW 18, 1 [1939] 462). – Wohl unter kynischem Einfluß haben verschiedene Geographen u. Geschichtsschreiber bestimmte B.völker idealisiert: die Skythen (Ephor.: Strab. 7, 3, 9, 302f; Pomp. Trog./Iust. 2, 2); die Britannier (vgl. Timae. Hist.: Diod. Sic. 5, 21); die Korsen (vgl. ebd. 5, 14); zu den Genannten Trüdinger 140f. 144f; die Äthiopier (vgl. Dihle 222f). – Kosmopolitische Gedanken vermittelte die kynische Schule den Stoikern (vgl. Diog. Sin.: Diog. L. 6, 63; Apoll. Tyan. ep. 44, 2 [56 Penella]; Epict. diss. 1, 9, 1f. 6; 2, 10, 1/3; Marc. Aurel. seips. 7, 31 forderte: ‚Liebe die Menschheit'; vgl. Baldry 101/12). Im Register der SVF fehlt der Begriff B., ebenso bei Epiktet (vgl. aber Epict. diss. 3, 9, 14). Eratosthenes wandte sich, wohl durch stoische Gedanken beeinflußt, gegen die Einteilung der Menschheit in Griechen u. B. (bei Strab. 1, 4, 9, 66; Schwartz aO. 252f denkt an Polemik gegen Aristoteles; anders Badian 440/4): nicht die Zugehörigkeit zu einem Volk entscheide über Wert oder Unwert eines Menschen, sondern seine Tüchtigkeit (vgl. o. Sp. 825 zu Anacharsis). Er verweist dabei auf Inder, Arianer, Römer u. Karthager, die ‚zivilisierte B.' sind. Demnach dürfte das Strab. 17, 1, 19, 802 dem Geographen zugeschriebene Allgemeinurteil, alle B. behandelten die Fremden feindlich (im Hinblick auf den ägypt. Busiris gesagt), in dieser Form kaum auf ihn zurückgehen (zur Fremdenfeindschaft der B. s. u. Sp. 838). Er kritisiert die von Homer idealisierten Hippemolgen, Abioi usw. (vgl. Strab. 7, 3, 3f, 296. 6, 298 u. dessen Verteidigung Homers ebd. 7, 3, 9f, 302f). – Verhältnismäßig vorurteilslos scheint auch Poseidonios die B. betrachtet zu haben (vgl. H. Strasburger, Poseidonios on problems of the Roman empire: JournRomStud 55 [1965] 47f, wenn er auch wohl den Gedanken der B.philosophie überschätzt hat).

4. Die Barbarenphilosophie. Mindestens seit Hekataios u. Herodot bewunderten viele Griechen die uralte religiöse Weisheit bestimmter B.völker (vgl. Hopfner; A.-J. Festugière, La révélation dHermès Trismégiste 1^3 [Paris 1950] 19/44). Der Sieg der griech. Waffen über die B. veranlaßte diese, ihre uralte Kultur den Griechen durch Darstellungen in griech. Sprache zu erschließen (Berossos; Manetho; in nachchristl. Zeit die hermetischen Schriften; vgl. zB. Asclep. ep. ad

Amm. [Corp. Herm. 16, 2 (2, 232 Nock/Festugière)]). Bei den Griechen setzte sich die Vorstellung weitgehend durch, daß die Ursprünge aller Weisheit im Orient zu suchen seien. Wohl im Anschluß an gelegentliche b.freundliche Bemerkungen Platons (vgl. Phaed. 77 e/78 a; Norden, Beiträge aO. 398_1) schwärmte die Alte Akademie (Epinomis, Herakleides Pontikos) für den Orient. Man behauptete sogar die völlige Abhängigkeit der griech. Philosophie u. Wissenschaft vom Orient (vgl. Überweg/Praechter 26/8. 37*; Hopfner; Vogt, Herodot 134f. 136f meint, ‚die griech. Umdeutung des Fremden' gehe der These von der Abhängigkeit der Griechen voraus). Man erzählte nicht nur von Reisen mythischer Personen, sondern der griech. Philosophen Pythagoras, Thales, Empedokles, Solon, Kleobulos v. Lindos, Demokrit, Eudoxos v. Knidos, Platon nach Ägypten, Babylon, zu den Persern, ja zu den Juden (vgl. die Stellen bei Hopfner 1/9; Festugière aO. 23/6). Einige der Genannten, wie Eudoxos, waren tatsächlich im Orient. Daß Pythagoras in seiner Lehre von den Juden abhängig u. zu ihnen gereist sei, haben Hermippos bei Ioseph. c. Ap. 1, 163/5 (echt?) u. Antonius Diog. bei Porphyr. vit. Pyth. 11 (22, 20/3 N.) behauptet (vgl. J. H. Waszink, Porphyrios u. Numenios: EntrFondHardt 12 [1965] 48_1. 52/4 u. u. Sp. 846). Damit wurde der Vorrang in der religiösen Weisheit, aber auch in allen Wissenschaften barbarischen Kulturvölkern zuerkannt. Megasthenes schrieb in diesem Sinne über Indien, Menander v. Ephesos über Phönizien, Timotheos über die Religion der Phryger. Wichtiger sind die Schriften über Ägypten: Aristagoras v. Milet, Hekataios v. Abdera (bei Diod. Sic. 1 erhalten; mit großer Nachwirkung) u. die bei Plutarch De Iside als Quelle genannten Schriftsteller (vgl. Lucian. fug. 6/8; Hopfner 49f). Das Schlagwort heißt B.philosophie (schon Isocr. Bus. 28. 30 spricht von der Philosophie der Ägypter). Gemeint ist vor allem die religiöse Weisheit, die später oft gleichbedeutend mit Theosophie ist (vgl. Waszink 41f; zur jüd. u. christl. Apologetik, die diesen Begriff gern benutzt hat, s. u. Sp. 846. 851f). – Poseidonios lobte die am Alten festhaltende Weltanschauung der B. gegenüber den vielen einander widersprechenden griech. Philosophenschulen (bei Diod. Sic. 2, 29/31; vgl. K. Reinhardt: PW 22 [1953] 823f; zu dem Gedanken vgl. Plat. Tim. 21/5 u. Iambl. myst. 7, 5). Er kennt drei barbarische Urphilosophen, den Phönizier Mochos für Asien, den Libyer Atlas für Afrika u. den Thraker Zalmoxis für Europa (Diog. L. 1, 1; Sext. Emp. adv. math. 9, 363; O. Gigon, Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros: EntrFondHardt 3 [1955] 30; ders., Das Prooemium des Diog. L.: Horizonte der Humanitas, Festschr. W. Wili [Bern 1960] 37/64 u. ders., Der Historiker Poseidonios: Festgabe H. v. Greyerz [Bern 1967] 98_1, führt Diog. L. 1, 1 auf Poseidonios zurück). Das Lob der B.religion bei Ael. var. hist. 2, 31 geht gewiß auf stoische Quelle zurück: Die B. (Inder, Kelten u. Ägypter) bezweifeln nicht wie manche gottlose Griechen, daß es Götter gibt, daß sie sich um die Menschen kümmern u. ihren Willen durch Vorzeichen vorherverkünden (vgl. zum letzten den Stoiker bei Cic. div. 1, 47; A. S. Pease im Komm. [1963] 21 vermutet Poseidonios als Quelle). Paus. 1, 21, 5 bewunderte einen sarmatischen Harnisch u. meinte, die B. seien nicht weniger in den Künsten erfahren als die Griechen. Das Lob ihrer Sophia weist auf kynisch-stoischen Einfluß. – Nur wenige antike Schriftsteller wehrten sich gegen diese Annahme, die auch im 19. u. 20. Jh. Anhänger gefunden hat (vgl. Hopfner 82/9). Die Quellen, die Diog. L. 1, 1/11 benutzt hat, bestritten teilweise diese Lehre (vgl. Gigon aO.). Epikur wollte von einer B.philosophie nichts wissen (frg. 226 Us. = Clem. Alex. strom. 1, 15, 67, 1). Plutarch wandte sich in De malign. Herod. gegen den Gedanken der Abhängigkeit der Griechen; er nennt (12, 857 A) Herodot φιλοβάρβαρος. Anders zeigt er sich in De Iside. Zu Kelsos, der den Topos der B.philosophie kannte, vgl. C. Andresen, Logos u. Nomos (1955) 69. 206f. Die B.philosophie wurde schließlich zu einem Gemeinplatz der philosophischen Doxographie; vgl. Diels, Dox. 573f; Jacoby zu FGrHist 273 F 94 u. A. Dihle: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 60. Neben den Neupythagoreern, bei denen die Legende von Zalmoxis, dem thrakischen Schüler des Pythagoras, umlief (vgl. Iambl. vit. Pyth. 173; dazu K. v. Fritz/I. I. Russu: PW 9A, 2 [1967] 2301/5), haben einige Mittelplatoniker u. die Neuplatoniker, die fast alle nichtgriechischer Herkunft waren (s. o. Sp. 816), die Lehre der B.philosophie weiter ausgebaut. Numenios, der pythagoreische u. platoni-

sche Lehre verbindet, nannte anerkennend die Weisheit der Brahmanen, Magoi, Ägypter u. bes. der Juden (frg. 9a. b. 18. 32 Leem.; vgl. Waszink, Porphyrios aO. 35/78, bes. 38f. 45/52 zur Synthese zwischen platonischer u. barbarischer Philosophie; H. de Ley, Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe: AntClass 36 [1967] 190/208). Zu Amelios s. u. Sp. 836f. Porphyrios (bes. De philosophia ex oraculis haurienda; vgl. Waszink, Porphyrios aO. 52/62 [zur Kritik des Porphyrios an der Hebraica philosophia ebd. 57f] u. H. Dörrie, Die Schultradition im Mittelplatonismus u. Porphyrios: EntrFondHardt 12 [1965] 22) u. Jamblich gingen diesen Weg weiter. Auch Julian ist zu erwähnen (or. 9 [6], 187d). Verschiedene christl. Apologeten sind von den Mittel- u. Neuplatonikern in dieser Lehre der B.philosophie abhängig (s. u. Sp. 851f).

c. Römer u. Barbaren. Die Römer haben von sich aus nicht ein dem B.begriff entsprechendes Wort geprägt. Die fremden Völker hießen nationes oder gentes exterae (externae), ‚ein nüchterner geographischer Begriff' (Walser 67). Seit dem 2. Jh. vC. wurden exterus u. barbarus synonym verwendet (ebd. 69). Bedeutungsvoll für die Stellung der Römer zu den B. war die politisch abgestufte Behandlung der Fremdvölker. Es gab amici populi Romani, foederati u. offene Landesfeinde (vgl. auch Christ 278. 282f). Ein wertender Allgemeinbegriff wie B. konnte so nicht entstehen. Die Römer haben ihn vielmehr von den Griechen übernommen. – Für die Griechen waren die Römer zunächst wie jedes andere Volk B. (vgl. Aristox. frg. 124 Wehrli = Athen. dipnos. 14, 31, 632A). Bei Polyb. 11, 5, 6 wird ihnen barbarische Kriegsführung vorgeworfen (vgl. ebd. 9, 32/9 aus dem J. 210; Liv. 31, 29, 15 aus dem J. 200 [s. o. Sp. 822]; 31, 30, 4 u. Dion. Hal. ant. 19, 5, 1; Schmitt 45f). Die Römer übernahmen den griech. Sprachgebrauch u. nannten sich zunächst ganz naiv B. (vgl. bes. Plautus: Belege ThesLL 2, 1735, 62/7; vgl. ebd. 1731, 64/6. 1735, 57/68. 1738, 28f. 1740, 45/55. 1743, 77f; Paul./Fest. s. v. Vapula Papiria [512 Linds.] erklärt Plaut. faen. frg. 1: in barbaria est in Italia; vgl. Jüthner 61; Windisch 546_{11}; archaisierend Querol.: 4, 21 Ranstrand u. Avien. ora 344/7). Diese Selbstbezeichnung wurde bald aufgegeben. Nach dem Sieg der Römer über die illyrischen Seeräuber iJ. 229 vC. wurden die Römer von den Korinthern zu den isthmischen Spielen zugelassen. Die Athener erlaubten ihnen die Teilnahme an den Eleusinischen Mysterien (vgl. Jüthner 68f; Schmitt 44f). Die Römer selbst wollten u. konnten sich nach ihren großen politischen u. kriegerischen Erfolgen nicht mehr als B. bezeichnen (zu ihrer Hellenisierung vgl. Jüthner 62/6). Bei Lucilius frg. 685 Krenkel stellen sich die Römer selbstbewußt den B. gegenüber. Cato äußerte sich unwillig darüber, daß die Griechen die Römer als B. verunglimpften (bei Plin. n. h. 29, 14; vgl. Jüthner 62). Laelius sagt auf die Frage des Scipio (bei Cic. rep. 1, 58): cedo, num barbarorum Romulus rex fuit? si, ut Graeci dicunt, omnis aut Graios esse aut barbaros, vereor, ne barbarorum rex fuerit; sin id nomen moribus dandum est, non linguis, non Graecos minus barbaros quam Romanos puto. Als Gegenbegriff zum B. entwickelt sich in Rom ein neuer Begriff von Gebildeten, der teil hat an griech. Paideia u. röm. Humanitas. Die alte griech. Formel ‚Hellenen u. B.' konnte freilich nicht ganz beseitigt werden (in nachchristl. Zeit war sie bes. bei griechischen Heiden u. Christen beliebt, zB. Porph. adv. Christ. frg. 69 H.; Iambl. myst. 4, 6; Liban. or. 15, 25; zu den christl. Schriftstellern s. u. Sp. 873f). Wendeten Römer diese Formel an, so werden sie unter Graecia oder Graeci Rom, Italien u. die Römer mitverstanden haben (zB. Cic. fin. 5, 11; Sen. ira 3, 2). Die dreiteilige Formel ‚Griechen, Römer u. B.' ist der Ausdruck des Gefühls der Gleichberechtigung (Stellen bei Jüthner 62_{151} [röm., heidn. u. christl. Schriftsteller]; 79_{202} [griech., heidn. u. christl. Schriftsteller]); seltener ging man so weit, die Griechen ganz zu verschweigen u. von ‚Römern u. B.' zu sprechen (zB. Lucr. 5, 36; Anth. Lat. 660, 7). Diese Formel beherrscht erst die byz. Zeit (s. u. Sp. 874). Die Verachtung der zeitgenössischen Griechen (Graeculi) führte dazu, römisches Wesen gegen Griechen- u. B.art abzusetzen (vgl. Cic. Ligar. 11: externi sunt isti mores aut levium Graecorum aut immanium barbarorum; vgl. Walser 69f). Aber auch die Griechen blieben ihrerseits die Antwort nicht schuldig u. bezeichneten die Römer als B., teilweise aus politischer Feindschaft (Beispiele bei Jüthner 73_{184}. 77f). – Abhängig von griech. Gedanken ist zB. Hor. carm. 3, 24, 9/24 in seiner Verherrlichung der Skythen u. Geten (vgl. Kießling/Heinze zSt.). Vitr. 6, 1, 9/11

wendete die klimatologischen Lehren auf Rom an: Die virtutes der barbar. Nordvölker werden durch die consilia der Römer gebrochen. Wichtig für das B.bild einiger christl. Schriftsteller wurde die moralisierende Darstellung der B. bei Tacitus (bes. in der Germania; vgl. Walser 67/160 u. Reg. s. v. B., bes. 70/85. 92f. 154/60): Die wahre virtus übten allein die Römer der Frühzeit; aber ein Widerschein des mos maiorum ist auch bei einigen zeitgenössischen B.völkern, wie den Germanen oder Parthern, zu bemerken. Der griech. Einfluß macht sich in dem Schema ,urtümliches B.tum u. entartete Kulturwelt' bemerkbar. – Die B.gefahr wuchs im Zeitalter der Bürgerkriege (vgl. Pomp. Porphyr. zu Hor. carm. 3, 6, 13; P. Jal, Le rôle des barbares dans les guerres civiles de Rome, de Sylla à Vespasien: Latom 21 [1962] 8/48). Ähnlich wie Xen. Ages. 7, 5 betrauerte man den Kampf der Römer gegen Römer u. meinte, wie später wieder Const. I Imp. or. ad s. coet, 25, 4, man hätte statt dessen die B. besiegen sollen (vgl. Pomp. Porph. zu Hor. carm. 1, 35, 38f). Die Furcht vor den B. überschattete auch das 1. Jh. nC. Martial. 10, 7 wünscht, daß der Rhein römisch bleibe (utraque ripa) u. Quint. decl. 341 (347, 3f Ritter) spricht von den täglich geführten Verteidigungskriegen gegen die kämpferischen B. Marcus Aurelius schrieb trotz der harten B.kämpfe, die er im Balkan auszufechten hatte, nicht abfällig über die B. (vgl. Borst 176). Im Kampf gegen Cassius verschmähte er barbar. Hilfstruppen: Es sei nicht nötig, daß die B. die inneren Übel der Römer kennenlernten (Cass. Dio 71, 27, 1a [3, 267 Boiss.]). Später soll Kaiser Probus gesagt haben: sentiendum esse non videndum, cum auxiliaribus barbaris Romanus iuvatur (Hist. Aug. vit. Prob. 14, 7; vgl. J. Straub, Heidn. Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963] 155). Im 3. Jh. wurde durch die Constitutio Antoniniana iJ. 212 nC. das röm. Bürgerrecht an Reichsangehörige, die Nicht-Römer waren, verliehen. Gleichzeitig verstärkte sich der Einfluß der B. im Heerwesen (vgl. bes. v. Stauffenberg 7/106; Stroheker 30/53 u. die Lit. bei Waas). Es gab zB. den fiscus barbaricus (vgl.ThesLL 6, 827, 46f u. W. Liebenam, Art. Exercitus: PW 6 [1909] 1629, 15/9). Erst seit Anfang des 5. Jh. erfolgte ein Gegenschlag der national gesinnten Römer. Schon Kaiser Julian warf Konstantin vor: quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat et trabeas consulares eqs. (bei Amm. Marc. 21, 10, 8. 12, 25; vgl. Waas 29/31). Aurel. Vict. Caes. 24, 9f erklärte den Untergang der geistigen Kultur mit der Tatsache, daß Gute u. Böse, Vornehme u. Ungebildete sowie viele B. in das Reichsregiment eingedrungen waren. Hatte Themistios die b.freundliche Politik des Theodosius I wortreich unterstützt (vgl. Straub 262/72), so widersetzten sich ihr Libanios (vgl. Petit 182/6), Ammianus Marcellinus (vgl. Stroheker 16/8. 31f u. P. M. Camus, Amm. Marcellin [Paris 1967] 116/23) u. der Christ Synesios (regn. 19/21; vgl. Ch. Lacombrade, Synésios de Cyrène [Paris 1951] 88). Haß gegen Christen u. B., die christl. Goten, spricht auch aus Eunap. frg. 55 (FHG 4, 38). – Die Kaiser seit Konstantin beurteilten die B. nach ihrer Einstellung gegenüber dem Imperium. Sie gingen mit Schärfe gegen den Landesfeind vor u. erhoben zugleich romfreundliche B. aus dem gleichen Volksstamm zu den höchsten Staatsämtern. Christl. Einflüsse sind dabei nach Stroheker 19 nicht nachzuweisen. Den Gegensatz zwischen den reichsfeindlichen B. u. dem röm. Staat lassen verschiedene Viten der Historia Augusta offenbar werden. Die Soldatenkaiser, die zum Teil barbar. Abstammung waren (Hist. Aug. vit. Maxim. d. übertreibt; vgl. Herodian. 6, 8; 7, 1; E. Hohl, Über die Glaubwürdigkeit der Hist. Aug. = SbBerlin 1953, 2, 3/7; der Syrer Elagabal; Proculus: Hist. Aug. vit. Quadr. tyr. 12, 1; 13, 4), werden als B.sieger gefeiert: ebd. vit. Prob. 21, 4 victor omnium gentium barbararum (vgl. ebd. vit. Tac. 16, 6: qui [scil. Probus] si diutius fuisset, orbis terrae barbaros non haberet; vgl. ebd. vit. Prob. 11, 9). Veget. mil. 2 praef. spricht zum Kaiser (wahrscheinlich ist Theodosius d. Gr. gemeint): domitori omnium gentium barbararum (vgl. Stroheker 15f mit Taf. 1c, Rück-S. einer Konstantin-Münze mit der Legende: debellatori gentium barbararum). Zur röm. Politik gegenüber den B. vgl. Christ 282/4. – Frontinus berichtete von Kriegslisten der Griechen u. Römer gegen die B. (1, 11, 13; 2, 1, 15; 2, 2, 3. 8. 13f). Nach Hist. Aug. vit. Quadr. tyr. 14, 4 machte der Usurpator Bonosus die Gesandten der B. trunken, um so alles zu erfahren. Gegenüber den B. sind auch Mittel, die sonst moralisch zu verwerfen sind, erlaubt (vgl. zB. Amm. Marc. 28, 5, 7; Alföldi 37f u. Lechner 292f).

– In der Bewertung des Halb-B. Stilicho ist das Urteil bei Heiden u. Christen uneinheitlich. Bei Claudian ist er der B.sieger; gleichfalls preist ihn Prud. c. Symm. 2, 709/11. 743f. Hingegen sind ihm Rutil. Nam. 2, 41/60 (46: immisit Latiae barbara tela neci; vgl. E. Doblhofer im Komm. [1977] zSt.), Hieron. ep. 123, 16, 2 (CSEL 56, 93: semibarbarus proditor) u. Orosius feindlich gesinnt. Nach Oros. hist. 7, 38, 1 kommt er aus einem treulosen u. verschlagenen Stamm u. hat die barbarae gentes aufgewiegelt (vgl. Lippold 9f. 11). – In seiner berühmten Relatio 3, 3 sagt Symmachus: quis ita familiaris est barbaris, ut aram Victoriae non requirat? Damit wirft er zugleich seinen christl. Gegnern Landesverrat vor. – Im Hymnus an die dea Roma bittet Rutil. Nam. 1, 141/54 um Sieg u. Vernichtung der B. (s. u. Sp. 857f zu Claudian u. den Gebeten der Christen). – Der göttliche, oft wunderbare Schutz gegen die drohenden B. wird öfter erwähnt. Erscheinungen göttlicher Streiter schrecken die B. zurück. So sollen iJ. 395 Athene u. Achill die Stadt Athen vor den Heeren Alarichs gerettet haben (vgl. Zos. hist. 5, 6). Die Hist. Aug. vit. Aurel. erzählt an zwei Stellen von wunderbarer göttlicher Hilfe gegen die B.: 21, 4 denique nisi divina ope ... monstris quibusdam speciebusque divinis inpliciti essent barbari, Romana victoria non fuisset (angeblicher Sieg über die Markomannen). G. Alföldi, Barbareneinfälle u. religiöse Krisen in Italien: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1964/65 (1966) 1/19 hält diese Nachricht für die heidn. Antwort auf die christl. Deutung des Sieges über Radagais, den die Christen auch göttlicher Unterstützung zuschrieben (ebd. 17). Hist. Aug. vit. Aurel. 25, 3. 5 wird berichtet, wie eine göttliche Erscheinung zum Siege über Zenobia geführt habe. Zu ähnlichen christl. Erzählungen s. u. Sp. 858.

d. Bedeutungen von βάρβαρος - barbarus. Bis zur hellenist. Zeit hatte der von den Griechen verwendete B.begriff verschiedene Bedeutungen u. Wertungen erhalten. Wenn Verdeutlichungen fehlen, wie β. τὸ γένος, β. τὴν ψυχήν, β. τὴν φύσιν, β. τὴν γλῶσσαν usw., gibt darüber nur der Zusammenhang Aufschluß. Βάρβαρος konnte so bedeuten: derjenige, der eine andere Sprache spricht; Nichtgrieche, Fremder, Ausländer; der Landesfeind, vor allem der Perser; kulturloser Wilder, Ungebildeter, Dummer (auch von Griechen); Angehöriger eines fremden Kulturvolkes u. selten hellenisierter Ausländer. – Die Römer verwendeten den Begriff weitgehend wie die Griechen. Eine Ausnahme war die anfängliche u. später nur noch gelegentlich vorkommende Selbstbezeichnung als B. (s. o. Sp. 829). Martian. Cap. 4, 335 (Willis) unterstellt, daß die Dialektik ‚aus dorischem Stamm' den Römern als barbara erscheinen könne. – Vgl. ferner die Lexika s. v. μιξοβάρβαρος u. semibarbarus (dazu Christ. 286_{149}), wo die ethnische Grundbedeutung offensichtlich ist. Nach Joh. Malal. chron. 17 (PG 97, 620 A) nannte Seleukos Nikator *Edessa Ἀντιόχεια ἡ μιξοβάρβαρος (vgl. E. Kirsten: o. Bd. 4, 554). – Zum Barbarismus s. o. Sp. 824.

e. Anwendungen von βάρβαρος - barbarus. 1. Fremdvölker. Die Griechen bezeichneten besonders seit den Perserkriegen den Feind jenseits der Landesgrenzen als B., vor allem die Perser (Belege bei Windisch 545_4; Amm. Marc. verwendete den Begriff nicht für die Perser, wohl für Germanen, Hunnen u. Alanen; vgl. W. Enßlin, Zur Geschichtschreibung u. Weltanschauung des Amm. Marc. = Klio Beih. 16 [1923] 33; irreführend ThesLL 2, 1742, 14). Ebenfalls hießen die Ägypter B. (Belege bei Windisch 545_4). Nach Palaeph. incred. 32 (Myth. Gr. 3, 2) sollen die Amazonen ἄνδρες βάρβαροι gewesen sein. – Der röm. Landesfeind wird von Lucilius ‚barbarus' genannt (frg. 685 Krenkel: a barbaro / Viriato, Annibale). So heißen auch Iuba (Caes. b. Afr. 57, 3), Bocchus (Sall. b. Iug. 102, 15), Massinissa (Val. Max. 1, 1 ext. 3), Syphax (Liv. 30, 28, 3) u. Gildo (Claud. b. Gild. 84). Alle Fremdvölker, die in den Gesichtskreis der Griechen u. Römer feindlich, aber auch freundlich traten, wurden mitunter als B. bezeichnet (für die röm. Schriftsteller ThesLL 2, 1736, 34/1737, 5. 1741, 46/1742, 74). Die Skythen wurden nur von wenigen idealisiert (s. o. Sp. 825f); für die meisten waren sie der Typus der wildesten B. (vgl. O. Michel: ThWbNT 7 [1964] 449 u. u. Sp. 861. 886f). – Gern stehen in Aufzählungen, bes. in Tricola, barbarus u. seine Ableitungen am Ende, zB. Cic. nat. deor. 1, 81: at non Aegyptii nec Syri nec fere cuncta barbaria (dieser rhetorisch geprägte Gebrauch wurde von christl. Schriftstellern übernommen; s. u. Sp. 873).

2. Einzelne Griechen u. Römer. Im politischen Kampf benutzten Griechen u. Römer

das Wort B., um ihren Gegnern zu schaden. Manchmal mochte die angebliche oder tatsächliche fremdländische Abstammung des so Beschimpften den Anlaß geben. Von Demosthenes sagt Aeschin. c. Ctes. 172, er sei mütterlicherseits ein Skythe, βάρβαρος ἑλληνίζων τῇ φωνῇ (vgl. Sophocl. Ai. 1259/63: der Halb-B. Teukros). Häufiger wollte man die Kulturlosigkeit u. Unmenschlichkeit des Gegners treffen: zB. Cic. Phil. 3, 15; 13, 21 (Antonius); in Verr. 4, 112: neque tam barbari lingua et natione illi quam tu natura et moribus (scil. Verres); in Vatin. 14; Vell. Paterc. 2, 73, 1: sermone barbarus (scil. Sextus Pompeius); Val. Max. 9, 11 ext. 4 (Seian). – B. begegnet auch als Schimpfwort im täglichen Leben: gegen den Geliebten bei Straton (Anth. Pal. 12, 218, 4); gegen die Hetäre (ebd. 5, 2, 5). Die Sinnesart eines röm. Klienten offenbart CIL 4, 1880: ad quem non ceno, barbarus ille mihi est (vgl. I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachl. Erscheinungen [1965] Reg. s. v.). – In Rom begegnet seit augusteischer Zeit u. öfter im 4. u. 5. Jh. das Cognomen Barbarus (vgl. Galen. ad Posthum. lib. 5 [14, 629 Kühn]; H. Jacobsohn: ThesLL 2, 1744; P. v. Rohden: PW 3, 1 [1897] 1; W. Enßlin, Art. Pompeianus nr. 8f: PW 21, 2 [1952] 1997; I. Kajanto, The Latin cognomina [Helsinki 1965] 81. 312f). – Zu einem medizinischen Mittel, βάρβαρος, barbara, -um geheißen, vgl. Galen. comp. medicam. 2, 22 (13, 555/61 Kühn) u. ThesLL 2, 1743, 63/72.

3. Juden. Griechen u. Römer bezeichneten die Juden als B., um ihnen damit einen Schimpf anzutun, zB. Cic. Flacc. 28, 67: die jüd. Religion ist eine superstitio barbara; Iuvenal. 6, 157f: hunc (scil. adamantem Berenicae) dedit olim / barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori (unrichtig der Scholiast zSt.); vgl. auch Sext. Emp. adv. math. 1, 314: βάρβαροι γὰρ οἱ Σύροι; hypot. 3, 203. Philo leg. ad Gai. 215 u. PsClem. Rom. hom. 4, 13 bezeugen gleichfalls diesen Gebrauch. Apollonios Molon bei Joseph. c. Ap. 2, 148 meinte, die Juden seien das unbegabteste B.volk. Julian warf den Juden eine elende u. barbar. Form der Gesetzgebung, der Gerichte, der Verwaltung u. Bildung vor (Cyrill. Alex. c. Iulian. 7 [PG 76, 837 D]); vgl. Stein 1, 164.

4. Christen. Der heftigere Kampf gegen die Christen zeigte sich auch in der Vorliebe der Heiden, jene u. ihre hl. Schriften als barbarisch zu bezeichnen. Sie übertrugen dabei das Schimpfwort von den Juden auf die Christen. Bei PsClem. Rom. hom. 4, 7, 2 sagt Appion über Clemens: ‚nur hat er sich durch einen B. namens Petrus dazu betrügen lassen, daß er jetzt nach jüdischen Formen denkt u. handelt'. Ebd. 1, 11 verspotten die Heiden Barnabas als einen B. u. von einem Dämon Besessenen (vgl. PsClem. Rom. recogn. 1, 9, 1. 5). Celsus (Orig. c. Cels. 1, 2) bezeichnet den Ursprung des Christentums als barbarisch, wenn er auch zugibt, daß die B. nicht ungeeignet seien, neue Lehren zu entwickeln. Das Richteramt über den Wert derartiger B.erfindungen besäßen aber nur die Griechen (s. o. Sp. 822; vgl. Harnack, DG[4] 1, 503; Andresen aO. [o. Sp. 828] 69. 210). Er unterscheidet Stufen des B.tums u. rechnet mit noch schlimmeren B. als den Christen (Cels.: Orig. c. Cels. 8, 68). Porphyrios aber meinte, Origenes sei zwar als Grieche mit griechischer Bildung aufgewachsen, sei dann aber auf den Abweg barbarischer Verwegenheit geraten (Eus. h. e. 6, 19, 7). Steigernd sagt er (Porph. adv. Christ. frg. 69 Harn.: Macar. Magn. apocrit. 3, 15): Kein Philosoph, keiner unter den B., keiner unter den Hellenen der früheren Zeit habe eine solche Lehre wie die des Abendmahls aufgebracht. – Nach Julian enthält das Gesetz der Christen viel Wildes u. Barbarisches (Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 [PG 76, 808]). Libanios nennt die Christen B. (or. 18, 158 [2, 304, 22 F.]). Auch Clem. Alex. strom. 1, 22, 1 bezeugt diesen Sprachgebrauch der Heiden (vgl. ebd. 2, 8, 4). Besonders entzündete sich der Vorwurf des B.tums an den hl. Schriften der Christen (u. a. wegen des Stilfehlers des Barbarismus). Celsus spricht von der schlechten Form u. dem niederen Stil der hl. Schrift, die für Bauern u. B. geschrieben sei (Orig. c. Cels. 6, 1f; vgl. H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 351f). Die Namen der atl. Propheten u. der Apostel werden als barbarisch verlacht (vgl. Theodrt. affect. 5, 64), die Schriften selbst wimmelten von Barbarismen u. Solökismen (Arnob. nat. 1, 59), die ganze hl. Schrift sei βαρβαρόφωνος (vgl. Isid. Pelus. ep. 4, 28 [PG 78, 1080] u. Harnack, Miss.[4] 1, 388$_3$). – Eher freundlich als feindlich ist der Gebrauch des Wortes B. bei dem Neuplatoniker Amelios. Er beurteilt anerkennend den Prolog des Joh.-Evangeliums (bei Eus. praep. ev. 11, 19, 1 u. Theodrt. affect. 2, 88). Wenn er hier von ὁ βάρβαρος spricht, so ist dies eher im Sinne von ‚der

Nichtgrieche, der eine andere Sprache spricht' zu verstehen, wie auch Cyrill. Alex. c. Iulian. 8 (PG 76, 936 AB) bemerkt.

f. Urteile über Wesensart u. Lebensweise barbarischer Fremdvölker. Die Griechen haben zwei entgegengesetzte B.bilder geschaffen, ein düsteres u. ein helles. Die meisten Belege bezeugen die b.feindliche Vorstellung; vgl. den absoluten Gebrauch des Wortes: Caes. b. Hisp. 42: mos barbarorum; Lucian. dial. mort. 22, 3: ὁ δὲ Ἀρσάκης ... εἰς τὸ βαρβαρικὸν ἤχθετο; Evagr. Schol. h. e. 6, 9 B./Parm.: τὰ βαρβάρων πράττοντας (scil. τοὺς βαρβάρους); man sprach auch von einer βάρβαρος φύσις (vgl. Themist. or. 10 [1, 206 Schenkl/Downey]; Joh. Ant. frg. 187 [FHG 4, 610]; Veget. mulom. 2 praef. 1f: barbaricorum animalium alia natura ... est). Quint. inst. 5, 10, 24 sagt: natio, nam et gentibus proprii mores sunt nec idem in barbaro, Romano, Graeco probabile est. Beide B.bilder sind nur zum geringen Teil durch Beobachtung des Charakters, der Sitten u. der Lebensweise fremder Völker zustandegekommen. Für das dunkle Bild haben bes. die Kriege mit Fremdvölkern, die oft auf niedriger Kulturstufe standen, die Farben geliefert. Dazu kamen politischer Haß und Feindschaft. Dichterische Phantasien u. philosophische Lehren haben auf die Ausgestaltung beider B.bilder eingewirkt, im wesentlichen aber die Vorstellung vom einfachen, unverbildeten u. naturgemäß lebenden B. erzeugt (s. o. Sp. 825). Auch das freundliche Bild ist bis in das späte Altertum lebendig geblieben (zu griechischen Schriftstellern des 4. Jh. vgl. Petit 184; zu Salvian vgl. Schaefer 85f). Ähnliche Allgemeinvorstellungen über die Griechen entsprechen diesen beiden entgegengesetzten Wertungen der B. – Die vielfach nur aus der Einbildung hervorgegangenen Urteile über die B. haben die Wirklichkeit oft vergewaltigt u. den Zugang zum Verständnis der nichtgriech. Völker verstellt. Schon die Bildung des B.begriffs selbst verhinderte nicht selten eine vorurteilslose Würdigung fremden Wesens. Nur wenige Griechen haben die Allgemeinurteile bemängelt (s. o. Sp. 826). Dem Zwang des Vorurteils unterlagen auch die Römer, die diesen Begriff mit allen verhängnisvollen Klischeevorstellungen von den Griechen übernommen haben. – Bei den folgenden Beispielen ist weder Vollständigkeit erstrebt noch wird immer der älteste Zeuge genannt.

1. Wesensart. Der tierähnlichen Lebensweise (s. u. Sp. 839) entsprechen Wildheit u. Wut: Plut. fort. Alex. 5, 328 E. 329 A; Cic. Tusc. 5, 58; Sen. contr. 1, 2, 11. 20; 7, 1, 18; Val. Max. 9, 2 ext. 1; 9, 11 ext. 4; Pomp. Porphyr. zu Hor. carm. 3, 29, 28 (134, 6f Holder); Flor. epit. 3, 3, 5 (statt der virtus eignet den B. invicta rabies et impetus); Amm. Marc. 16, 5, 16. 12, 2; 20, 4, 6; 30, 10, 3; Carm. Epigr. 1516, 7; Avien. ora 457. – Ferner Immanitas: Cic. Marc. 8; Font. 44; Lig. 11; Phil. 5, 13, 37; Tusc. 2, 20 vers. 15; div. 1, 2; Val. Max. 9, 11 ext. 4; Paneg. Lat. 2, 7, 3 (1, 30 Gall.). – Grausamkeit: Cic. Flacc. 24; Quint. decl. 339 (341 R.); Tac. Agr. 16 (vgl. Walser 70_{320}. 83); Claud. in Eutr. 1, 250f u. Unmenschlichkeit: Ovid. trist. 3, 9, 2. – Weiter werden getadelt die Anmassung der B.: Caes. b. civ. 3, 59, 3 – ihre leeren Drohungen: Thuc. 4, 126, 6; Dio Cass. 39, 45, 2 – ihre Fremdenfeindschaft: Herodt. 2, 79. 91; Aeschyl. suppl. 893f. 921/3. 7 (vgl. Vogt, Herodot 102f. 112f zu den Ägyptern); Lucian. Tox. 8; Strab. 3, 3, 8, 155 (der nordspanischen Völkerschaften); 7, 3, 6f, 299f (der Skythen); Caes. b. Hisp. 15f – ihre Furchtsamkeit: Rutil. Nam. 1, 142 – ihre Gesetzlosigkeit: Flor. epit. 1, 13, 6 – ihre Habsucht: Soph. frg. 587 Radt; Lucian. dom. 5 – ihre Libido: Hor. carm. 4, 12, 7; Liv. 29, 23, 4; Sen. contr. 1, 2, 1. 11 – ihre Listigkeit: Tac. ann. 13, 38; Gell. 17, 9, 18; Hist. Aug. vit. Aurel. 21, 2 – ihre Maßlosigkeit: ebd. vit. Maxim. d. 3, 1 – ihre Meineidigkeit: Ael. var. hist. 14, 2 – ihre Protzsucht: Lucian. dom. 5f; Iupp. tr. 8; Curt. Ruf. 3, 3, 13 – ihre Raublust: Ovid. trist. 1, 11, 31f – ihr Stolz u. Hochmut sowie ihre Prahlsucht: vgl. Walser 70_{321}; Hist. Aug. vit. Claud. 6, 6; Amm. Marc. 16, 12, 3; 28, 6, 5; 31, 12, 6; Claud. b. Gild. 1, 70/4; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. 10 (PG 76, 1017 C) – ihre Treulosigkeit: Herodt. 8, 142, 5; Cic. div. 1, 37; Liv. 25, 33, 2; Martial. 4, 14, 2; Frontin. strat. 1, 1, 6; Paneg. Lat. 6, 21, 2 (2, 71 Gall.); Hist. Aug. vit. Aurel. 21, 2; Amm. Marc. 18, 2, 18; Rutil. Nam. 1, 142 (vgl. Kroll 18) – ihre Unbesonnenheit: Caes./Hirt. b. Gall. 8, 8, 1; Hist. Aug. vit. Maxim. d. 12, 3 – ihre Verweichlichung u. unkriegerische Haltung: Xen. Ages. 1, 28; Apul. met. 10, 30; Curt. Ruf. 3, 3, 13; 8, 3, 15; 8, 4, 22; vgl. Clem. Alex. paed. 3, 13, 4 (Paris) – ihren Zorn: Sall. hist. frg. 11c, 16 Kurfess. Auch ihre geistigen Gaben schätzte man niedrig ein: Galen plac. Hip-

pocr. et Plat. 2, 2 (5, 218 Kühn) gibt die Meinung anderer wieder, daß die B. den Griechen unterlegen u. nicht so vernunftbegabt seien. Man sprach vom niederen Bildungsstand: Cic. nat. deor. 2, 88 – von Dummheit u. Unwissenheit: PsHeracl. quaest. Hom. 30, 4. 6 (vgl. 9, 9); Caes./Hirt. b. Gall. 8, 10, 4; Frontin. strat. 1, 11, 13; 2, 5, 12; Flor. epit. 3, 3, 12; Avien. ora 697 (vgl. Tac. hist. 4, 13, 2) u. ihrer Amusia: Lucian. dom. 5f; vgl. pseudol. 23. Auch Leichtgläubigkeit wird ihnen nachgesagt: Hist. Aug. vit. Maxim. d. 9, 5. Kommt der B. in eine griech. Stadt, so ist er verwundert u. verwirrt: Lucian. Scyth. 3 (s. u. Sp. 886). – Vgl. ferner Aristot. eth. Eud. 3, 1, 1229b 29: und überhaupt ist B.tapferkeit wütende Tapferkeit; Caes./Hirt. b. Gall. 8, 32, 2: cum ... semperque auctor novorum consiliorum magnam apud barbaros auctoritatem haberet; Amm. Marc. 16, 12, 61: utque nativo more sunt barbari humiles in adversis disparesque in secundis (vgl. Stroheker 32_1); 17, 12, 18: atque ut barbaris esse omne ius in viribus adsuevit. Man erzählte auch vom verhängnisvollen Einfluß barbarischer Sitten auf die Griechen u. sprach von ἐκβαρβαρωθῆναι der Griechen (vgl. Liv. 38, 17, 11f; E. Rohde, Psyche 2^2 [1898] 343_1 u. Walser 71). – Lobende Allgemeinurteile sind seltener: PsDiog. ep. 28, 8 nennt die B. genügsamer als die Griechen; Strab. 7, 3, 8, 302 lobt ihre Einfachheit (7, 3, 7, 301: die griech. Schlechtigkeit, Luxus usw., hat die B. angesteckt). PsAcro zu Hor. carm. 3, 24, 21 (1, 299 Keller) bemerkt: castitatem laudat exemplo barbarico (vgl. Tac. Germ. 18, 1f; 19, 1f u. das von Hieron. ep. 123, 7, 3 [CSEL 56, 81] angeführte Beispiel von den zZt. des Marius gefangenen dreihundert Matronen der Teutonen, die sich getötet hätten, nur um nicht anderen Männern anzugehören). Der Stoiker bei Ael. var. hist. 2, 31 preist ihre Frömmigkeit (vgl. Plat. leg. 10, 887de u. Max. Tyr. diss. 2, 4f Hob., wo aber Tadel nicht fehlt); vgl. auch Schroeder 30/9 u. o. Sp. 825f.

2. Lebensweise. Die B. sind wie Tiere u. leben wie Tiere: griech. Zeugnisse des Hellenismus bei Jüthner 7_{30}; Dihle 215f; vgl. Cic. inv. 1, 103; Vell. Pat. 2, 117, 3 (Germanen); Pomp. Trog./Iust. 18, 6, 3; Hist. Aug. vit. Maxim. d. 10, 1; 17, 1; Amm. Marc. 31, 2, 2 (Hunnen); vgl. Straub 261. – Ihr Äußeres fiel auf: Körperfarbe: Xen. Ages. 1, 28 – Haarfarbe: Claud. in Eutr. 2, 185f, bes. aber ihre Kleidung: Aeschyl. suppl. 234/7; Eur. Troad. 991f (dazu vgl. Bacon 26/31); Plut. fort. Alex. 6f, 329CD.F. 330A; Lucian. bis acc. 34; Dio Cass. 43, 24, 2; Philostr. ep. 16 (2, 233 Kayser); Herodian. 5, 2, 4; 5, 3, 6; 5, 5, 3; POxy. 1684, 5. 9 (βαρβαρίκιον, ein Gewand); Lucr. 2, 500; Vitr. 1, 1, 6; Val. Flacc. 6, 526; Apul. met. 10, 30; Claud. in Eutr. 2, 181/6; quart. cons. Hon. 216. Man sprach von der ungeheuren Anzahl der B.: Thuc. 4, 126, 1f. 5; Laterc. Veron. c. 13 (251f Seeck); zur Datierung vgl. J. B. Bury: JournRomStud 13 (1923) 148; Hist. Aug. vit. Claud. 6, 5f; 7, 3; 8, 2 u. ihrer andersartigen Staatsform, der Herrschaft eines einzelnen über Unfreie: Aeschyl. suppl. 370f (vgl. H. Haberkorn, Beiträge zur Beurteilung der Perser in der griech. Lit., Diss. Greifswald [1940] 135f; PsHippocr. aer. 16. 23 [2, 64. 84L.]) sowie der Frauenherrschaft: Claud. in Eutr. 1, 321/4. – Ihre Kriegssitten fielen auf: Veget. mil. 3, 10 (Wagenburg). In der Schlacht schreien u. lärmen sie: vgl. zu den griech. Tragikern Bacon 36f; Thuc. 4, 126, 5. 127, 1; PsHeracl. quaest. Hom. 31, 10; Plin. paneg. 56, 7 (vgl. ThesLL 2, 1738, 3/7; Walser 71). Es gab dafür sogar den Ausdruck barbaricum: Paul./Fest. s. v. [28 Linds.]: barbaricum appellatur clamor exercitus, videlicet quod eo genere barbari utantur. – Ihre andersartigen Eß- u. Trinksitten blieben nicht unbemerkt: Chamael. frg. 9 Wehrli (= Athen. dipnos. 11, 4, 461 AB); DioCass. 76, 1, 2; Plin. n. h. 11, 126; vgl. 11, 239; 28, 133; Avien. orb. terr. 921f; Jüthner 127_{23}. Völker, die sich nur von Fischen ernährten, galten als bes. barbarisch (vgl. Agatharch.: Diod. Sic. 3, 15/21; J. Tkač, Art. Ichthyophagi: PW 9, 2 [1916] 2524/31); andererseits spricht Eur. frg. 366 N.[2] von ἀπίχθυς βαρβάρους. – Über die B.religion gibt es zahlreiche ablehnende Äußerungen. Man verurteilte den Kannibalismus u. die Menschenopfer: Cic. Font. 31; Sext. Emp. hypot. 3, 207f. 228; vgl. Schroeder 25/7; man tadelte ihre übermäßige Totenklage: Plut. cons. ad Apoll. 22, 113AB. 114E; Curt. Ruf. 3, 12, 3; 5, 12, 12. – Aristoph. av. 1573 verspottet den Gott Triballos als den barbarischsten aller Götter (vgl. ebd. 1520f). Lukian rügte barbar. Götter, unter ihnen Mithras (Iupp. tr. 7f; deor. conc. 9f. 14f). Gegen barbarische Worte im Kult spricht Plut. superstit. 3, 12, 166B; vgl. Lucian. philops. 9u. u. Sp. 841f. – Claud. cons. Stil. 1, 229f: Stili-

cho hat es fertiggebracht: ut ... lucosque vetusta / religione truces et robur numinis instar / barbarici nostrae feriant impune bipennes. Ausländische Gottheiten hießen mitunter wohl nur im ethnischen Sinne barbarisch (vgl. ThesLL 2, 1732, 3/7; CIL 8, 2641; Egger 11/3).

g. Barbaren im Recht - Ehen zwischen Barbaren u. Griechen, Römern. Aus den griech. u. röm. Quellen ergibt sich meist nur etwas für die Rechtsstellung der Griechen u. Römer zu den B. Über die Rechtsstellung der B. ist nur wenig bekannt. Nach Berneker 1445 gab es ‚keinen Status des B. im Fremdenrecht'. – Die Weltoffenheit der Griechen der Kolonialzeit erlaubte noch Ehen zwischen Griechen u. B. (vgl. Aristot. frg. 503 Rose bei Athen. dipnos. 13, 36, 576 AB u. Pomp. Trog./Iust. 43, 3, 4/11). Die Perserkriege bedeuten auch hier eine Wende. Plat. leg. 693a lehnte eine Vermischung von B. u. Griechen ab (Reverdin 92; vgl. ferner Philo, Jos. 30). Erst Alexander d. Gr. versuchte durch die Eheschließung von Griechen mit B. ein neues Volk zu bilden (vgl. Plut. fort. Alex. 6f, 329 C.EF). – Vom 3. Jh. nC. an kamen Ehen zwischen vornehmen Römern u. Barbarinnen nicht selten vor (vgl. zB. Hist. Aug. vit. Quadr. tyr. 15, 4/14: Bonosus u. die Gotin Hunila; vgl. ebd. vit. Tyr. trig. 3, 4: cum Gallienus ... amore barbarae mulieris consenesceret; ebd. vit. Gall. 21, 4; vit. Maxim. d. 29, 2, 2f). Mögen diese Angaben auch erfunden sein, so dürfte die Tatsache der Ehen zwischen Römern u. B. dadurch doch bestätigt werden. B., die im röm. Heer zu einflußreicher Stellung gelangt waren u. das röm. Bürgerrecht besaßen, heirateten nicht selten vornehme Römerinnen, ja traten in verwandtschaftliche Beziehungen zum Kaiserhaus (vgl. Stroheker 68_2; Waas 47f, der auf Agilo, Fravitta, Magnentius, Malarich, Silvanus, Stilicho u. Victor hinweist). Den german. Soldaten u. Ansiedlern in den Reichsprovinzen waren hingegen Ehen mit der röm. Bevölkerung verboten (Cod. Theod. 3, 14, 1; vgl. Waas 47).

h. Barbarische Worte im Zauber (Theurgie). Der Hellenisierung des Orients folgte die Orientalisierung der griech.-röm. Welt im Späthellenismus u. in der Kaiserzeit. Orientalische Religionen, Mysterienkulte u. Geheimwissenschaften, verbunden mit dem Zauberwesen, überfluteten die Länder rings um das Mittelmeer. Die Ägypter, Babylonier-Assyrer (d. h. die Chaldäer) u. ihre Erben, die Perser, aber auch die Juden galten von den B. als Hauptmeister in der Schwarzkunst (vgl. Th. Hopfner, Komm. Übersetzung von Jamblichs Geheimlehren [1922] 254f; ders., OZ 1 § 706/75; vgl. Athan. incarn. 47 [PG 25, 180 CD]). Die Griechen u. Römer übernahmen die nomina barbara, d. h. ausländische Zauberformeln. Die uralten fremden ‚barbarischen' Götter, so glaubte man, verfügen über höhere Macht als die jüngeren griechischen. Die Ägypter benutzten entsprechend das Griechische als ‚barbarische' Zaubersprache (vgl. Hopfner, OZ 1 § 709). Die Annahme der magischen Wesenseinheit zwischen Name u. Person forderte die Beibehaltung des barbar. Gottesnamens. Um die Kraft der barbar. Götter für sich zu nutzen, mußte man sie in ihrer eigenen Sprache anrufen (vgl. Arnob. nat. 3, 43; Iambl. myst. 7, 4f). Mit dem Namen glaubte man, Macht über die Gottheit zu haben u. sie zwingen zu können (*Magie). Ὀνόματα βαρβαρικά oder φωναὶ βαρβαρικαί war dafür die Fachbezeichnung. Wie Herodt. 7, 35, 2 mitteilt, wurden bei der Überbrückung des Hellespont durch Xerxes das Meer gegeißelt u. βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα gesprochen. Er dachte dabei wohl an Beschwörungen der Perser in ihrer Sprache. Der griech. Zauberer mischte βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα (Lucian. Menipp. 9; vgl. dial. meretr. 4, 5 u. Hippol. ref. 4, 28 mit den Erklärungen von R. Ganschinietz = TU 39, 2 [1913] 33f; vgl. ferner Xen. Eph. 1, 5, 7; Heliod. Aeth. 6, 14, 4; PsQuint. decl. 10, 2 [201, 7 Håkanson]: barbarum carmen; 10, 15 [213, 23]: barbarum murmur; A. Abt, Die Apologie des Apuleius u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 226/8; Jüthner 2_7; J. Leipoldt / S. Morenz, Heilige Schriften [1953] 182/4, wo aber der Hinweis auf das Mc.-Evangelium in die Irre führt). Fremdklingende, barbar. Götter- u. Engelnamen sowie künstlich gebildete Wortungeheuer (Hundertbuchstabennamen, anagrammatische, d. h. von vorn u. rückwärts gleichlautende Namen u. aus den sieben Vokalen gebildete Namen) hat Lukian aO. gemeint. Die ägypt. Zauberpapyri bieten viele Beispiele (gesammelt von C. Wessely, Ephesia grammata ..., 12. Jahresber. Fr. Jos. Gymn. Wien [1886]; vgl. Hopfner aO. 253/5; ders., OZ 1 § 767/9; zu den Geheimnamen ebd. § 731/66; zu den Ephesia grammata ebd. § 757/66; zu

den Vokal- u. Konsonantennamen ebd. § 770/5). Hervorzuheben sind die magischen Namen Βαρβαραι, Βαρβαραωθ, Βαρβαραηλ (Βαρβαριηλ) (nach ebd. 2 § 214. 216 Namen für den Sonnengott; vgl. Kropp, Zaubert. 2, 57f). Barbariel ist durch die hinzugefügte Silbe -ηλ zu einem Engelnamen geworden (er fehlt bei E. Peterson, Engel- u. Dämonennamen. Nomina Barbara: RhMus 75 [1926] 393/421 u. bei J. Michl: o. Bd. 5, 208). Diese Namen zeigen, wie das Wort B. selbst als fremdklingend u. barbarisch empfunden wurde. Die βαρβαρικὰ ὀνόματα wurden nicht nur vom abergläubischen Volk geachtet. Die Neuplatoniker verehrten die Oracula Chaldaica als Buch göttlicher Weisheit. Hier stand der Satz: ὀνόματα βαρβαρικὰ μήποτ' ἀλλάξῃς (vgl. W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis [1894] 58; Hopfner, OZ 1 § 724f). Iambl. myst. 7, 5 preist die barbar. Worte in der Theurgie, da sie weit nachdrücklicher u. knapper als entsprechende griech. Wörter seien. Man dürfe sie nicht verändern. Noch Michael Psellos (11. Jh.) kannte diese Ansicht (expos. or. Chald.: PG 122, 1132 C); vgl. Niceph. Greg. schol. in Synes.: PG 149, 541 A. Beide nennen hebräische Gottes- u. Engelnamen als Beispiele. Porphyrios bestritt die Wertschätzung dieser B.worte (vgl. Hopfner, OZ 1 § 717. 718/21). Er stellte im Brief an Anebo über die ‚sinnlosen B.worte in der Theurgie' verschiedene Fragen, wobei er durchaus mit der Möglichkeit rechnet, sie seien Erfindungen von Betrügern (§ 33 [22. 53f Sodano]). Jamblich betont in seiner Entgegnung das eigentümliche Wesen dieser Gottesnamen (myst. 7, 4f): sie sind weder θέσει noch φύσει entstanden, sondern haben symbolischen Wert, der von den Göttern geoffenbart wurde. Porphyrios hatte weiter gefragt, warum die barbar. Götternamen statt der griechischen bevorzugt würden. Jamblich antwortete mit dem Hinweis auf die Heiligkeit u. das Alter der Ägypter u. Assyrer. Ein anderer Einwand lautete, es käme doch nur auf den gleichen Begriffsinhalt an, nicht auf den Namen. Jamblich verwies hingegen auf die enge Verbindung zwischen Namen u. Bezeichnetem: den barbar. Göttern eignen wesensmäßig barbar. Gottesnamen, nicht die griechischen. Übersetzt, verlieren die Namen an Kraft. Nicht, wie Porphyrios meint, müßten die ägyptisch angerufenen Götter deshalb notwendig Ägypter sein oder ägyptisch sprechen. Vielmehr freuten sie sich über diese Namen, weil die Götter sie den Ägyptern zuerst geoffenbart hätten. Jamblich lobt zum Schluß die konservative Denkungsart der B. (Fortführung eines Gedankens des Poseidonios; s. o. Sp. 827f) u. stellt ihr die Neuerungssucht der Griechen gegenüber. Die B.worte in der Theurgie seien nicht sinnlos oder barbarisch, sondern heilig. Zu der Hochschätzung bestimmter B.-völker s. o. Sp. 827. Diese Auseinandersetzung zwischen Porphyrios u. Jamblich hat ihr Gegenstück in einer älteren zwischen Kelsos u. Origenes (s. u. Sp. 891). Die Übereinstimmungen sind sehr groß, Abhängigkeit ist jedoch nicht anzunehmen. – Anhangsweise sei auf die Deutung der B. im Traum verwiesen: Artemid. onir. 1, 53: ‚Liest man im Traum barbarische Buchstaben gut, so gelangt man gut ins B.land u. vollbringt dort etwas Glänzendes; liest man sie schlecht, so kommt man schlecht bei den B. davon oder man wird wegen der fremden Sprache krank u. verrückt'. Ebd. 2, 3: ‚Sieht man sich in der B.kleidung, die man in dem Lande trägt, wohin man gehen will, so zeigt dies einen angenehmen Aufenthalt an, oft auch, daß man dort sein Leben verbringen wird; für die übrigen aber bedeutet es Krankheit oder Untätigkeit'.

II. Juden. Nach dem Zeugnis späterer jüd. Schriften hießen die Juden auch bei den Babyloniern u. Medern B. (vgl. Strack/Billerbeck 3, 28). Die LXX übersetzt das hebr. Wort für ‚stammelnd, fremdsprachig' mit β., so Ps. 113 (114), 1: ἐκ λαοῦ βαρβάρου u. Hes. 21. 31 (36): παραδώσω σε εἰς χεῖρας ἀνδρῶν βαρβάρων (vgl. Windisch 547). Sodann kommt das Wort öfter in den griechisch abgefaßten Makkabäerbüchern vor: 2 Macc. 2, 21 (wichtig, da hier die Juden den B. gegenübergestellt sind); 4, 25 (Topos: Tier-B.); 10, 4 (μὴ βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν παραδίδοσθαι: hier fast im Sinne von ‚heidnisch' [s. u. Sp. 873f]); 3 Macc. 3, 24 (vgl. 2 Macc. 5, 22; 15, 2). Aquila u. Symmachus haben Ps. 113 (114), 1 das Wort β. mit Absicht vermieden u. ἑτερογλώσσου bzw. ἀλλοφώνου übersetzt (vgl. Eus. in Ps. 113, 1 [PG 23, 1353 B]; Orig. hexapl.: PG 16, 1, 1145f). – Im griech. kulturell wertenden Sinne schreibt der **Aristeasbrief von den Übersetzern der LXX: ‚Nachdem sie das Rauhe u. Barbarische ihrer Denkart abgelegt hatten' (122). Philon verwendet sehr oft wie ein Grieche die zweigliedrige Formel

‚Hellenen u. B.‘ (in verschiedener Form) für die Weltbevölkerung: wohl mit Absicht sehr oft in der Leg. ad Gaium (8. 83. 141. 145. 147. 162. 292); aber auch qu. omn. prob. lib. 98. 138 u. vit. cont. 21. Ebd. 48 vergleicht er den italischen großen Aufwand mit der barbarischen Einfachheit. Vgl. auch Joseph. c. Ap. 1, 58. 116. 161 (weitere Stellen bei Strack/Billerbeck 3, 29; Jüthner 52_{128} u. Windisch 547f). Vit. Moys. 2, 18 stellt er Griechen- u. B.land den Juden gegenüber (vgl. ebd. 19; Abr. 136. 267; Cherub. 91); nach vit. Moys. 2, 27 gehören aber auch die Juden zu den B. – Der Wertbegriff B. ist ihm ebenso vertraut wie der grammatische Terminus des Barbarismus oder B. als Schimpfname für die Juden (spec. leg. 3, 163; leg. alleg. 3, 188; leg. ad Gai. 215). Sachlich macht er verschiedene Aussagen: Griechen u. B. vermischen sich nicht miteinander (Jos. 30); B.art ist es, nicht ruhig sein zu können (spec. leg. 3, 17); zu diesem Topos s. o. Sp. 838; nicht alle B. verbrennen ihre Kinder (spec. leg. 1, 313); sie erachten andererseits die Tötung der Kinder als frommes Werk (Abr. 181; vgl. 184f); die oriental. Proskynese ist eine B.sitte, die einige in Italien eingeführt haben (leg. ad Gai. 116). Wenn er decal. 153 meint, Griechen u. B. führten Kriege nur aus Begierde nach Geld, Ruhm oder Lust, so nimmt er hier die Juden aus. Wirkungsvoller war aber sein Hinweis auf die Weisheit der B.: auch die B. haben Gesetzgeber u. Weisheitslehrer (spec. leg. 4, 120; 2, 44); die Siebenzahl wurde bei den angesehensten Griechen u. B. verehrt (opif. m. 128; vgl. prov. 1, 84/6: nomima barbarica). Die Überlegenheit der B.weisheit gegenüber den Griechen verdeutlicht er am (unechten) Brief des Kalanos an Alexander (qu. omn. prob. lib. 94. 96). Ebd. 73f. 75f nennt er hervorragende Vertreter der B.philosophie: die Sieben Weisen, die pers. Magoi, die ind. Gymnosophisten u. die jüd. Essener. Selbst beeinflußt von den griech. Theorien über die B.philosophie (s. o. Sp. 826f), hat Philon diesen wichtigen Begriff den christl. Apologeten vermittelt (vgl. Waszink 46f). – Nach spec. leg. 1, 313f soll der Sieg der B. über die Juden diese nicht irremachen, vielmehr müsse man darin die Zuchtrute Gottes sehen (s. u. Sp. 865). – Joseph. c. Ap. 1, 161 spricht von den barbar. Schriften der Juden (s. u. Sp. 849 zu Tatian); einmal nennt er auch seine jüd. Stammesgenossen B. (b. Iud. 1, 3. 6). Wie er ebd. 4, 45 sagt, gehen die Römer mit Erfahrung u. Ordnung in den Kampf, die B. unbedacht u. rasend; die Juden ähnelten hierbei den B.; zu diesem Topos s. o. Sp. 838f. – Trotz des trümmerhaften Zustandes der späthellenist. jüd. Apologien ist soviel noch festzustellen, daß auch hier die jüd. Religion mit Hilfe des griech. Begriffs einer B.philosophie verteidigt wurde. Aristobulos behauptete, Hesiod, Homer u. Linos hätten die Heiligkeit des siebenten Tages aus der Thora übernommen; Pythagoras, Sokrates u. Platon seien ihnen gefolgt (bei Eus. praep. ev. 13, 12, 1. 4; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 72, 4; Cyrill. c. Iulian. 4 [PG 76, 705 BC]; N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 26/9. 44f). – In der rabbin. Literatur ist eine Parallele zu dem o. Sp. 824 angeführten griech. Dankgebet erhalten (vgl. Windisch 548, 42/50). Das hier vorkommende hebr. Wort für B. bezieht sich aber ebenso wie der entsprechende Begriff Jude mehr auf die Religion als auf Sprache, Volkstum oder Kultur. Nach Strack/Billerbeck 3, 28 versteht die rabbin. Literatur unter B. gewöhnlich ‚ungebildete Einzelpersonen oder rohe Naturvölker‘.

C. Christlich. I. NT u. Auslegungsgeschichte. In Betracht kommen drei Stellen in Paulusbriefen u. Act. 28, 2. 4. Paulus benutzt 1 Cor. 14, 11 den Begriff im ursprünglichen Sinne: ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος. Dazu bemerkt Pelagius im Kommentar (PL Suppl. 1, 1225): omnis sermo qui non intellegitur barbarus iudicatur. Anacharsis soll gesagt haben: Ἀνάχαρσις Ἀθηναίοις σολοικίζει, Ἀθηναῖοι δὲ Ἀναχάρσιδι (Gnomol. Vat. 16 Sternb., zitiert von Clem. Alex. strom. 1, 77, 3; vgl. bes. Theodrt. affect. 5, 69f u. Anast. Sin. viae dux 1 [PG 89, 49 B]). Ovid klagt im Getenland: barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli / et rident stolidi verba Latina Getae (trist. 5, 10, 37f). Paulus muß jedoch nicht von derartigen heidn. Vorbildern abhängig sein (vgl. Waszink 45f). Die genannten Belege heben den ursprünglichen Bedeutungssinn des Wortes β. ins Bewußtsein u. beweisen damit zugleich eine höhere Stufe der Reflexion. – Rom. 1, 14 verwendet Paulus die Formel ‚Hellenen u. B.‘ für die Menschheit: Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί (vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer[14] [1963] zSt.; zitiert bei Orig. c. Cels. 1, 26; Greg. Thaum. in Orig.

paneg. 7 [PG 10, 1077 A]; Joh. Chrys. in Rom hom. 2, 5 [PG 60, 406]; vgl. auch Jüthner 142_{233}). Durch den Zusatz σοφοῖς - ἀνοήτοις werden die beiden Begriffe im antik-heidn. Sinne gewertet (vgl. Joh. Diac. [Clavis PL^2 952] in Rom. 1, 14 [PL 30, 648 D]: sapientes Graecos philosophos, barbaros insipientes appellat; vgl. Theodrt. in Rom. 1, 14 [PG 82, 56 D]). Der Ambrosiaster (in Rom. 1, 14 [CSEL 81, 1, 32f]) deutet beide Begriffe folgendermaßen: Graecos enim gentiles posuit, sed eos qui Romani dicantur sive natura sive adoptione; barbaros vero eos, qui Romani non sunt, quorum genus adversum est, et non sunt gentiles. Er fügt hinzu: de Iudaeis autem tacuit, quia magister gentium est (vgl. auch Paul./Fest. s. v. barbari [32 Linds.]). Origenes versuchte einen Gegensatz im Sprachgebrauch der Heiden u. des Paulus herauszulesen: in Rom. comm. 1, 14 (PG 14, 861 A): Graeci primo duabus appellationibus omne hominum censuerant genus, id est vel Graecum dicentes esse unumquemque vel barbarum; et distinctio eorum talis fuerat, ut omnis qui Graecus non esset, barbarus haberetur. sed multo veriore distinctione utitur Paulus Iudaeos primo dicens (1, 16) et postmodum Graecos postremo barbaros. cum enim Graeci, quia ipsi legibus utebantur, omnes reliquos tanquam sine legibus viventes barbaros appellaverint, merito Iudaei etiam ipsis Graecis ab apostolo praeferuntur, quia et ante ipsos legibus vivere coeperunt eqs. – Schwieriger ist Col. 3, 11 zu deuten: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος Σκύθης, δοῦλος ἐλεύθερος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός (vgl. Gal. 3, 28, wo β. nicht vorkommt, aber bisweilen von Späteren statt Ἰουδαῖος eingefügt wurde [vgl. u. Sp. 355 zu Hieronymus; ferner Clem. Alex. strom. 4, 58, 3]; eine vergleichbare Aufzählung bei Philo vit. Moys. 2, 20: Die Gesetze der Juden sind nicht wie die der Ägypter oder Skythen auf ein Land beschränkt, sondern lokken alle Menschen an: B., Griechen, Festland- u. Inselbewohner, östliche u. westliche Völker, Europa u. Asien; vgl. spec. leg. 1, 211). Die übrigen gegensätzlichen Paare fordern auch für βάρβαρος Σκύθης einen Gegensatz (vgl. die Übernahme dieser Stelle ins Carmen de prov. dei v. 455/7 mit Umstellung: Scytha barbarus; anders zB. Firm. Mat. err. 15, 1f: Scytha barbarus [scil. Abaris]; Avien. orb. terr. 244: Scytha late barbarus oras / incolit). Die Peschitta ändert u. übersetzt ‚Grieche u. B.', u. die äthiop. Version bietet: agrestis et oppidanus (vgl. C. Tischendorf, Nov. Test. Graec. 2^8 [1872] 741). Da barbarus seit dem 1. Jh. nC. bei geographischen Schriftstellern in engerem Sinne die Einwohner der Somaliküste bezeichnen kann (s. u. Sp. 881), glaubte Th. Hermann, B. u. Skythe: TheolBlätter 9 (1930) 106f, der Apostel stelle hier zwei B.völker gegenüber, die zugleich die schwarze u. die weiße Rasse repräsentierten. Die seltene u. meist nur im späteren Altertum zu belegende Bedeutung von barbarus spricht gegen diese Auffassung; auch würde man dann eher die Reihenfolge Σκύθης βάρβαρος erwarten. Geläufig war so das Gegensatzpaar Skythen-Ägypter (PsHippocr. aer. 18f [2, 68. 70 L.]; Philo vit. Moys. 2, 19) oder Skythen-Äthiopier (Ephor.: Strab. 1, 2, 28, 34 = FGrHist 70 F 30; Porph. adv. Christ. frg. 69, 16 Harn.: Macar. Magn. apocrit. 3, 15; Iulian. Imp.: Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 [PG 76, 720 D]; Athan. incarn. 51 [PG 25, 188 A]; Claud. carm. min. 23 [74], 1f). Das bekannte Gegensatzpaar ‚Hellenen-B.' konnte in die Aufzählung nicht mehr aufgenommen werden, da Ἕλλην schon vergeben war. B.-Scytha bildet keinen Gegensatz, sondern eine Steigerung; vgl. Ambrosiast. zSt. (CSEL 81, 3, 197): peiores enim hos (scil. Scythas) barbaris intellegi voluit eqs. (vgl. ferner O. Michel, Art. Σκύθης: ThWbNT 7 [1964] 450_{11}; Fulg. c. Fab. frg. 21 [PL 65, 776 B] u. Hilar. Pict. myst. 1, 5, 6 [CSEL 65, 7] freies Zitat). – Die Beschreibung der menschenfreundlichen B. auf Melite (Act. 28, 2. 4) hat bei den Kirchenvätern wenige Spuren hinterlassen; vgl. Joh. Chrys. in Act. hom. 54 (PG 60, 373); in Eutrop. 2, 14 (PG 52, 409) u. Arator in Act. 2, 1167f: agrestia corda gerentes, barbarica de gente sati. Zuviel sollte man, wie Windisch 549, 21/5, aus diesem Lob nicht herauslesen. Auch heidnische Schriftsteller haben die Menschenfreundlichkeit bestimmter B.völker anerkannt. – Die Neuartigkeit des Christseins, das manche alten Begriffe aufhebt, zeigt ein Spruch des gnostischen Philippusevangeliums (NHC II 62, 28/32): ‚Wenn du sagst: Ich bin ein Hellene, ein Barbar, ein Sklave, [ein] Freier, wird sich niemand aufregen. [Wenn] du [sagst], Ich bin ein Christ, wird [jeder] erbeben' (Übers. W. C. Till).

II. Apologeten zum heidn. Vorwurf des Bar-

barentums der Christen. a. Christen als Barbaren. Die Heiden hatten Juden u. Christen als B. verspottet (s. o. Sp. 835f; Harnack, Miss.[4] 1, 410/33: ,Die Namen der Christgläubigen' geht darauf nicht ein). Die Antwort der Christen war nicht eindeutig. Dies liegt nicht zuletzt an dem schillernden Begriff B., der eben nicht immer als Unwertvorstellung aufgefaßt werden mußte. Die Christen haben sich zunächst (im 2. u. 3. Jh.; später weitgehend nur noch literarische Erinnerung) nicht gescheut, die Juden u. sich selbst B. zu nennen. Auch bei Philon u. Josephus fand sich gelegentlich dieser Sprachgebrauch (s. o. Sp. 845). Tatian. or. 29 meint mit den barbarischen Schriften, die ihn zum Glauben führten, das AT. Iustin. apol. 1, 5, 4 spricht von der Menschwerdung Gottes bei den B. (d. h. den Juden); vgl. ebd. 1, 7, 3. 46, 3. Clem. Alex. strom. 6, 44, 1 sagt: Gesetz u. Propheten wurden den B. (d. h. den Juden) gegeben, die Philosophie den Griechen (vgl. ebd. 5, 91, 2; 6, 55, 3f u. schon früher Melito: Eus. h. e. 4, 26, 7). Während Eus. praep. ev. 13 praef. vom B. Moses spricht, sagt er ebd. 10, 8, 17f einschränkend: ,falls die Hebräer B. sind'. Später findet sich dieser Sprachgebrauch nur noch selten: Joh. Chrys. hom. 8 (PG 63, 502) nennt Abraham einen B. Das Lob der B. u. die Verwendung des Begriffs sollen hier jedoch den Zuhörern, die Goten waren, schmeicheln. Vgl. ferner Sulp. Sev. chron. 2, 3, 6 (CSEL 1, 59) (fast im heidn. Sinne mit antijüd. Spitze) u. Drac. laud. 3, 144/9 (MG AA 14, 96). – Die Christen nannten sich manchmal selbst B. Clem. Alex. strom. 5, 70, 7; er billigt ebd. 6, 151, 2 den Griechen die Schönheit der Form zu, ,uns, den B.' (d. h. den Christen), den Sachgehalt (vgl. ebd. 5, 16, 3, wo unter B. vielleicht die Juden mitgemeint sind). Arnob. nat. 2, 66 u. Ambrosiast. quaest. test. 115, 16 (CSEL 50, 323f) sind gleichfalls zu erwähnen. Meistens weisen die Apologeten diese Bezeichnung zurück. Tatian. or. 30 u. Theodrt. affect. 5, 69f gehen dabei auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes (der Anderssprachige) zurück; vgl. auch Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 728 A) u. Theodrt. affect. 5, 58. Iustin. dial. 119, 4 wehrt den Vorwurf ab, indem er auf Il. 2, 867: Καρῶν ... βαρβαροφώνων anspielt: ,Wir sind kein B.stamm, noch ein Volk wie die Karer oder Phryger' (vgl. apol. 1, 60, 11; ferner Clem. Alex. strom. 1, 22, 1; 2, 8, 4). Eusebius vermeidet, die Christen B. zu nennen. Er u. seine Glaubensgenossen fühlen sich als Griechen, aber als Griechen, die den ,ererbten Aberglauben' abgelegt haben (praep. ev. 1, 5, 10). Da er weiß, daß die Griechen die jüdisch-christl. Religion als barbarisch verachten (ebd. 10, 4, 31), vermeidet er diesen Sprachgebrauch. An den Anfang seiner Praeparatio evangelica (1, 2, 1) stellt er betont die Christen als gesonderte Gruppe Griechen u. B. gegenüber (vgl. ebd. 7, 18, 12; 10, 8, 17f). Damit steht er Aristides nahe (s. u. Sp. 851; die Einteilung der Menschheit in vier Klassen, in B., Griechen, Juden u. Christen, liest man nur in der syr. u. armen. Überlieferung der Aristidesapologie; sie gehört einem späteren Bearbeiter; vgl. Geffcken, Apol. 41/9. Zu der Bezeichnung der Christen als ,das dritte Geschlecht' [d. h. neben Griechen u. Juden] vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 259/67. 281/9). Die Christen konnten nicht ableugnen, daß ihre Lehre aus Palästina, für die Griechen einem B.lande, kam u. daß die ersten Christen aus dem Volke der Juden stammten, also B. waren. Willkommen mußte es ihnen deshalb sein, daß eine starke Überlieferung innerhalb der griech. Kultur selbst vorhanden war, in der B.völker anerkannt u. die Abhängigkeit der Griechen behauptet wurde (s. o. Sp. 826f). Die christl. Apologeten haben ihre Hauptbeweisstücke von den griech. B.freunden übernommen. Neben völkerkundlichen Beschreibungen, in denen die einfache Lebensweise, der Mut, die Tapferkeit u. Keuschheit bestimmter B.völker gelobt wurden (s. u. Sp. 884f), haben die Apologeten solche Schriften ausgeschöpft, in denen die Weisheit barbarischer Kulturvölker, bes. der Juden, u. die Abhängigkeit der griech. Kultur dargelegt waren (vgl. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 2^2 [1958] 877f). Da in diesen Schriften häufig auch der Juden gedacht wurde, andererseits jüd. Apologeten in ähnlicher Lage waren, haben die christl. Apologeten auch aus jüd. Verteidigungsschriften ihre Gedanken bezogen. Genaue Aussagen über die Abhängigkeitsverhältnisse zu machen, ist schwierig, da sowohl die griech. Darstellungen als auch die jüd. Apologien nur trümmerhaft vorhanden sind. Auf die parteiisch gefärbte Verwendung u. Bearbeitung heidnischer Zeugnisse sei besonders hingewiesen (vgl. zB. Jüthner 59_{146}; Wehrli zu Strato frg. 145 [bei Clem. Alex. strom. 1,

77, 1]; Theodrt. affect. 5, 74 rechnet bei seinem B.lob nicht ohne Absicht die Römer zu den B.).

b. Christentum als Barbarenphilosophie. Der Begriff der B.philosophie ist nicht von den Christen geprägt, sondern nur geschickt für die Zwecke der Apologetik u. Polemik übernommen worden (vgl. auch Harnack, Miss.[4] 1, 271 u. o. Sp. 827 zur Bedeutung von ‚Philosophie'; sowie Waszink, der besonders auf die Mittel- u. Neuplatoniker als Quellen hinweist. Theodrt. affect. 1, 14 beruft sich übrigens in diesem Zusammenhang auf Plutarch, Porphyrios u. Numenios, die er auch sonst fleißig zitiert, zB. ebd. 2, 81. 84f. 116 usw.). – Aristides apol. 3, 3 kennt den Begriff einer B.philosophie, ohne ihn für die jüd.-christliche Religion zu beanspruchen. Er greift vielmehr die Elementenverehrung barbarischer Philosophen an. Ähnlich ablehnend verhält sich Hippol. ref. 1, 24f, wo er die Lehren der Brahmanen u. Kelten bespricht. Hingegen sagt Melito (Eus. h. e. 4, 26, 7) ausdrücklich: ‚unsere Philosophie blühte zuvor bei den B.' (d. h. den Juden). Bei dem Syrer Tatian kommt der Begriff öfter vor, ist aber in seinen Bedeutungen umstritten (vgl. M. Elze, Tatian u. seine Theologie [1960] 24/7 u. bes. Waszink 49/52 u. o. Sp. 849). Jedenfalls greift Tatian den bei den Griechen geläufigen Begriff auf u. erklärt die jüdisch-christl. Religion als ihre Höchstform: Die B.philosophie ist weit älter als die griech. Weisheit, Moses ist ihr Archeget (vgl. or. 1, 1. 12. 31. 35). In der Sphragis nennt er sich ‚Tatian, der nach B.art philosophiert' (or. 42). Seit Tatian (jüd. Vorbilder sind wahrscheinlich) findet sich, verbunden mit dem Hinweis auf die B.philosophie, der *Erfinder-Topos: Die Griechen haben ihre kulturellen Einrichtungen von den B. übernommen (vgl. A. Kleingünther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ = Philol Suppl. 26, 1 [1933] u. bes. Thraede 1251/6). Gleichfalls nennt er als erster Christ anerkennend den Skythen Anacharsis. – Clemens v. Alex. benutzt den Hinweis auf die B.philosophie als wichtige Waffe gegen die Heiden (vgl. die Ausgabe von O. Stählin, Reg. [1936] 792f s. v. φιλοσοφία nr. 3; J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux 2[e] et 3[e] s. [Tournai 1961] 50/72). Um die Wahrheit zu erfassen, bedarf es der Kenntnis der griech. u. der barbar. Philosophie (strom. 1, 13, 57f; vgl. 6, 153, 1). Ebd. 1, 71, 3 (= FGrHist 721 F 20) gibt er ein Verzeichnis der B.philosophen: Propheten der Ägypter, Chaldäer der Assyrer, Druiden der Galater, Samanäer der Baktrer, Philosophen der Kelten, Magoi der Perser, Gymnosophisten der Inder. Daß er gute hellenistische Quellen benutzt hat, zeigt das Megastheneszitat § 72, 5 (= FGrHist 715 F 3; vgl. A. Dihle, Indische Philosophen bei Clem. Alex.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 60/9). Er nennt strom. 1, 72, 1 u. 77, 3f lobend Anacharsis (vgl. ferner ebd. 1, 180, 3. 5). Selbst die Geten haben nach ebd. 4, 57 teil an der Philosophie. Er behauptet ebd. 1, 66/70, die meisten griech. Philosophen seien B. oder hätten bei B. gelernt, wobei auch die ‚Einwohner Palästinas' erwähnt werden (vgl. ebd. 5, 27, 1 zu Pythagoras). Dabei beruft er sich auf das B.lob Platons (vgl. Stählin zSt.). Platon sei von den B., u. a. auch von den Juden abhängig (protr. 6, 70, 1; vgl. paed. 2, 100, 4 u. das bekannte Wort des Numenios, Platon sei ein Μωυσῆς ἀττικίζων [frg. 10L.; bei Clem. Alex. strom. 1, 150, 4; Eus. praep. ev. 9, 6, 9; 11, 10, 14; Theodrt. affect. 2, 114], der in Joseph. c. Ap. 2, 257 einen Vorgänger hatte; ferner vgl. Hopfner 8_1). Unter der B.philosophie versteht er die jüd.-christl. Offenbarung u. Lehre (zB. strom. 1, 99, 1; 4, 144, 2; 5, 15, 3; 6, 67, 2); gelegentlich auch nichtgriechische Weisheit, wie Aussprüche des Anacharsis (ebd. 1, 77, 3). Der Erfindertopos fehlt bei ihm gleichfalls nicht (ebd. 74/77, 2; vgl. Thraede 1257f). Clemens geht über Tatian hinaus. Er sucht in der griech. Literatur nach Zeugnissen für seine These der B.philosophie. Indem er die jüd.-christl. Religion als ein Beispiel der B.philosophien hinstellt, kommt er den Denkschemata der Gegner allzusehr entgegen u. gibt wie die Apologeten des 2. Jh. den Offenbarungscharakter des Christentums preis. Seine Methode machte aber Schule. Eusebius schöpfte aus Clemens; daneben benutzte er Mittel- u. Neuplatoniker, bes. Numenios u. Porphyrios (s. o. Sp. 828f). Er beruft sich praep. ev. 14, 10, 5 auf Porphyrios' De philosophia ex oraculis haurienda: Sein Orakelgott Apollon habe das Finden der Wahrheit eher den B. als den Griechen zuerkannt (141 Wolff; vgl. Theodrt. affect. 3, 62/4). Die Griechen sind Plagiatoren der B. (praep. ev. 10, 4, 33. 5, 1f; 7, 18, 11). Auch Synesios kennt den Topos der B.philosophie (Dion 7. 9) wie auch Athanas. incarn. 50 (PG 25, 185A). Nach Greg.

Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 901 kehrte sich der Wundertäter von der griech. u. der barbar. Philosophie ab u. floh zum festen Glauben. Bei ihm hat also die B.philosophie nichts mit der jüd.christl. Offenbarung zu tun (s. auch o. Sp. 851 zu Aristides). – Joh. Chrys. in Joh. hom. 2, 2 (PG 59, 31f) betont, daß die B., die Syrer, Ägypter, Inder, Perser, Äthiopier, durch die Übersetzungen des Evangeliums des B. Johannes (s. o. Sp. 836f zu Amelios) zu philosophieren lernen; vgl. Joh. Chrys. hom. 8 (PG 63, 501): Skythen, Thraker, Sarmaten, Mauren, Inder haben die christl. Schriften in ihre Sprachen übersetzt u. philosophieren. In dieser Predigt, die er vor den Goten Kpels gehalten hat, versucht Joh. Chrysostomus alles Lobenswerte auf die B. zu häufen, so zB. Christus habe als erste die B. berufen, nämlich die Weisen aus dem Morgenlande (vgl. auch ebd. 507f). – Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 705) hat Clem. Alex. strom. 1, 72, 5 fehlerhaft ausgeschrieben. Die weisen B. Anacharsis (PG 76, 704 D. 705 B) u. Zalmoxis begegnen gleichfalls (c. Iulian. 6 [ebd. 820 A]). – Theodoret v. Cyr. spricht in seiner Apologie Graecarum affectionum curatio eingehend über die B.philosophie (1, 12/25. 41; 5, 69f. 71/4). Er nennt Anacharsis (ebd. 1, 25; 5, 58) sowie Zalmoxis (1, 25) u. beruft sich für die griech. Hochschätzung der B. u. a. auf Homer (Il. 13, 5f) u. Xenophons Kyrupädie (5, 59; s. o. Sp. 813. 822). Wichtig ist ferner sein Lob der Römer, die er als letztes weises B.volk aufzählt (affect. 5, 74). Wie Clem. Alex. strom. 1, 66, 1f will Theodrt. affect. 1, 24 möglichst vielen griech. Philosophen ausländische Herkunft andichten: aus Pherekydes von der Insel Syros wird der Syrer Pherekydes gemacht (vgl. P. Canivet: SC 57, 109_4). Ebensowenig wie Lukian (s. o. Sp. 816) unterscheiden Clemens u. Theodoret zwischen B. u. Griechen aus Kolonien. Zum Erfinder-Topos affect. 1, 19/23 vgl. Thraede 1255f. – Die westlichen lat. Kirchenväter kommen nur beiläufig auf die B.philosophie zu sprechen, wie Tert. an. 31, 6 (vgl. Waszink zSt. u. ders. 52f); Hieron. in Amos 3, 6 (CCL 76, 302); Aug. civ. D. 8, 9 (er nennt als B.philosophen: Atlantici Libyes, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani) u. 18, 3 (Weisheit der Ägypter; ausführlicher Altersbeweis für die hebr. Lehre) u. Claud. Mam. stat. anim. 2, 8 (CSEL 11, 130, 10f; vgl. F. Bömer, Der lat. Neuplatonismus u. Neupythagoreismus u. Claud. Mam. [1936] 96/109, bes. 104/9). – Auch außerhalb der Großkirche kümmerte man sich um die B.philosophie. Basileides mahnte, die philosophischen Lehren der B. über das Gute u. Böse zu ermitteln. Er meinte damit die dualistische Lehre der persischen Magoi (vgl. Hegem. act. Arch. 67 [GCS 16, 96f]). Auch sein Sohn Isidoros wertete die B.philosophie höher als die griechische. Pherekydes habe die Prophetie des Ham ausgeplündert (vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 207. 211. 218 [zu Basileides]. 214f [zu Isidoros]). – Wie die Weisheit der B. bei den Christen geschätzt wurde, ersieht man auch aus Fiktionen u. Fälschungen auf den Namen barbarischer Weiser, zB. Coll. Alex. et Dind. (4. Jh.): PL Suppl. 1, 679/90 u. das Phot. bibl. cod. 170 erwähnte, aber verlorene Werk mit Weisheitssprüchen der Griechen, Perser, Thraker, Ägypter, Babylonier, Chaldäer, Italer. Mit den wohl großenteils erfundenen Sprüchen u. Orakeln wollte der unbekannte Verfasser zeigen, daß die Hauptlehren des Christentums schon immer bei Griechen u. B. bekannt waren. Den Begriff der Philosophie erwähnt Photius in seinem Bericht ausdrücklich (vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 250/2).

c. Einheit des Menschengeschlechts. Einer der Kernsätze der jüd.-christl. Religion war der Glaube, daß der Mensch von Gott geschaffen ist u. Adam der Stammvater aller sei. Paulus sagte vor dem Areopag (im Anschluß an Dtn. 32, 8) Act. 17, 26: ἐποίησέν τε (scil. θεός) ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. In gleicher Weise umfaßt die Erlösungstat Christi alle Menschen: Col. 3, 10f (s. o. Sp. 847); vgl. Gal. 3, 28. Hier zeigte die jüd.-christl. Anschauung, wenn auch von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, gewisse Verwandtschaft zu den kosmopolitischen Gedanken der Sophisten, Kyniker u. Stoiker; vgl. schon Aeschyl. Pers. 181f: der Traum der Atossa von den beiden ungleichen Schwestern, Persien u. Griechenland. – Clem. Alex. strom. 4, 58, 3 sagt: Christ sein kann jeder, B., Grieche oder Sklave (anders die griech. Mysteriengemeinschaften; s. o. Sp. 820). Theodrt. affect. 5, 55f hat nachdrücklich auf die Einheit des Menschengeschlechts hingewiesen, indem er sie biblisch

begründete. Er wollte so der griech. Verachtung der B. entgegenwirken (vgl. zu den dort aufgezählten Völkern praef. 12). 5, 71 sagt er ausdrücklich: Die Natur aller Menschen ist eine. Hieron. ep. 75, 2, 2 (CSEL 55, 31) zitiert anerkennend Gal. 3, 28 u. ersetzt die Formel: Grieche u. Jude durch die geläufigere: Graecus et barbarus. Drac. laud. 3, 144/9 (MG AA 14, 96) behauptet, die barbaries (d. h. die Juden) u. die Römer stammten von Abraham u. Isaak ab. Vgl. auch Weyer 38/68.

III. Auseinandersetzung mit den Barbaren (Fremdvölkern) seit dem 4. Jh. a. Ängste u. Leiden. Seit dem 3. Jh. bedrängen in immer stärker werdenden Wogen B.völker das Reich. Neben der seit jeher gefährdeten Nord- u. Ostgrenze des Imperiums werden auch der Südosten u. Süden von B.horden angegriffen. Aufzählungen derartiger B.völker begegnen seit dem Ende des 4. Jh. öfter, zB. Hieron. ep. 60, 16 (CSEL 54, 570): Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Hunni, Vandali, Marcomanni; Prudent, c. Symm. 2, 808f: Daha, Sarmata, Vandalus, Hunnus, / Gaetulus, Garamans, Alamannus, Saxo, Galaulas; Drac. Romul. 5, 34f (MG AA 14, 141): barbarus omnis eat, rapiant simul arma Suevus, / Sarmata, Persa, Gothus, Alamannus, Francus, Alanus / vel quaecunque latent gentes aquilone remotae, / in nos tela parent u. a. Schon Cyprian kaufte Christen zurück, die von B. verschleppt waren (ep. 62, 4 [CSEL 3, 2, 699f]). Der hl. Severin übte im 6. Jh. das gleiche Liebeswerk (Eugipp. vit. Sev. 9, 1; 10, 1f; 19). Von den gallischen Schriftstellern hat Paulinus v. Pella wohl das ergreifendste Klagelied hinterlassen (Eucharisticos: CSEL 16, 289/314; vgl. Fischer 157/9). Auch Orient. comm. 2, 167/72 (ebd. 234), Salv. ep. 1 (MG AA 1, 108f) u. andere gallische Schriftsteller beschreiben die Leiden der Völkerwanderung (vgl. Fischer 112f. 262f. 155f. 159/62). Die gallische Chronik vJ. 452 (MG AA 9, 662 nr. 138) bemerkt zum J. 451: hac tempestate valde miserabilis rei publicae status apparuit, cum ne una quidem sit absque barbaro cultore provincia et infanda Arianorum haeresis quae se nationibus barbaris miscuit, catholicae nomen toto orbe infusa praesumat. Wie Greg. Tur. virt. Iulian. 23 (MG Scr. rer. Mer. 1, 574) berichtet, hatte der fränkische König Theuderich I (511/34) die Avernergegend so geplündert, daß außer dem leeren Land, das die B. (d. h. die Franken) nicht mitnehmen konnten, nichts übrig geblieben war (Vergleichbares berichtet Eugipp. vit. Sev. 44, 3). Ähnlich war die Lage in den Donauprovinzen u. in Italien. Eugippius (2. H. 6. Jh.) erzählt von häufigen B.einfällen u. vom Wegschleppen der Bewohner (ep. 10; vit. Sev. 40, 4; 44, 5). Ambr. exc. fratr. 1, 1 (CSEL 73, 209) sagt: quia in hoc omnium metu, cum omnia motibus sint suspecta barbaricis, communem maerorem privato dolore transegi (vgl. ebd. 1, 30/2 [226f]). Er leidet unter den B.stürmen (ep. 59, 2f [PL 16, 1233 AB]) wie Gaudent. serm. 13, 21 (CSEL 68, 120): inter pericula imminentium barbarorum. Nach ebd. 17, 2 (141) verhinderten die B. das Erscheinen der zahlreich geladenen Bischöfe zur Einweihung einer Kirche bei Brixen. Maximus v. Turin predigte De barbaris non timendis qui deum timet et de s. Heliseo (serm. 83 [CCL 23, 339f]; vgl. ebd. 85). Er rechnet ebd. 72, 2 (301) die B. zu den Feinden des Leibes, die aber weniger zu fürchten seien als die Feinde der Seele (vgl. Quodv. temp. barb. 1, 4, 13. 7, 32 [CCL 60, 429. 435]). Orosius ist nur mit Not den B. entkommen (hist. 3, 20, 6). Leo I serm. 84 (CCL 138A, 525f) ermahnt die Gläubigen, Gott für die Errettung aus der B.drangsal zu danken (zu seiner Begegnung mit Attila vgl. Caspar 1, 556; Fischer 128f u. u. Sp. 858). Auch Gelasius I (492/96) klagt über die Drangsale der B.einfälle (ep. 3, 5f. 9; 4f; 6, 1 [315. 317. 321f. 325f Thiel]). Greg. M. ep. 5, 37 (MG Ep. 1, 322, 13) schreibt an Kaiser Mauricius: ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, eversa castra, depopulatae provinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeviunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum (vgl. ep. 5, 43 [1, 337, 16f]; ep. 8, 2 [2, 3, 25]; ep. 9, 175 [2, 171, 13]; ep. 13, 45 [2, 408, 12]). Ep. 1, 48 (1, 74, 19) schildert er die aus der Flucht vor den B. entstandenen sittlichen Gefahren: Mönche leben mit Frauen am Zufluchtsort zusammen. Ep. 3, 30 (1, 188, 15) erwähnt er die Vertreibung der röm. Bevölkerung: quia multi illic (scil. Genuae) Mediolanensium coacti barbarica feritate consistunt. – Über die Schrecken, die durch die B. im Osten u. Süden verbreitet wurden, berichtet zB. Hieron. ep. 60, 16, 2/4 (CSEL 54, 570f). Die B. (Araber u. Hunnen) plündern Städte u. Klöster. Ep. 126, 2, 1f (56, 144) klagt er über den plötzlichen Einfall

arabischer Horden nach Palästina. Furcht vor den B. spricht auch aus ep. 77, 8 (55, 45f). Synesios mußte in der Kyrenaika zur Selbsthilfe gegen die räuberischen Maketai greifen. Er baute den röm. Widerstand gegen sie auf (vgl. zB. ep. 122. 125. 130 [209f. 213f. 221f Garzya]; dazu Lacombrade aO. [o. Sp. 832] 76. 199). Welche Angst die Reichsbevölkerung erfaßt hatte, zeigen Orakel, wie zB. eine lateinisch u. griechisch überlieferte Prophezeiung, die die Widerstandskraft gegen die B. neu beleben sollte (Amm. Marc. 31, 1, 4f; Socr. h. e. 4, 8 [PG 67, 476f]). Cat. Cod. Astrol. Graec. 5, 4, 162, 11f überliefert: ‚Wenn am Tage im Juli die Erde bebt, so steht eine Bewegung u. ein Aufstand der B. bevor; wenn nachts aber die Erde bebt, oder es donnert, so wird es auch B.erhebungen geben' (vgl. ebd. 10, 58, 4 u. Reg. 258 s. v. Barbarae gentes). Aus den Gedichten des Georgios Pisides (1. H. 7. Jh.), bes. dem Schlußgebet des Hexaemeron v. 1838/910 (PG 92, 1574/8) spricht die Angst vor den B. ebenso wie aus der Kirchengeschichte des Joh. v. Ephesos (zB. h. e. 3, 12 [CSCO 106/Syr. 55, 102]). Ebd. 6, 7 (222/4) wird die legendäre Geschichte von zweitausend christl. röm. Jungfrauen erzählt, die sich lieber in einem Fluß ertränkten, als auf Geheiß des Perserkönigs den B. (Türken) ausgeliefert zu werden (vgl. o. Sp. 839 zu einer vergleichbaren heidn. Überlieferung).

b. Gebete um Vernichtung der Barbaren. In ihrer Not flehten die Christen zu Gott, die B. zu vertilgen. Ambr. fid. 2, 16, 136/43 (CSEL 78, 104/7) schließt mit einem Gebet gegen den hostis barbarus; vgl. Paulin. Nol. carm. 26, 255/8 (CSEL 30, 255). Greg. M. ep. 1, 16a (MG Ep. 1, 19, 25f) vertraut auf die Hilfe Gottes: contrito dei iudicio iugo barbarico (auch Justinian spricht vom B.joch: Cod. Iust. 1, 27, 1, 2. 8); ep. 7, 5 (1, 448, 31) bittet Gregor, Gott möge die B.völker dem Kaiser unterwerfen, u. ep. 11, 31 (2, 301) verordnet er für jeden Donnerstag u. Samstag eine Litanei u. ein Gebet contra barbaricae crudelitatis incursus (vgl. Fischer 117. 136_{618}). In Ägypten betete man zum hl. Victor, er möge die ‚gottlosen B.' abhalten (W. Till, Kopt. Heiligen- u. Martyrerlegenden = OrientChristAnal 102 [1935] 52f). Der Heide u. Scheinchrist Claudian bittet einmal Jupiter um Hilfe gegen die B. (b. Goth. 100/3), ein andermal die christl. Heiligen (c. min. 50 [77], 5): sic ope sanctorum non barbarus inruat Alpes. Severin aber tröstet sich mit dem Gedanken (Eugipp. vit. Sev. 40, 4): ‚Wie die Kinder Israels dem Lande Ägypten entrissen wurden, so müssen auch alle Völker der Erde von der ungerechten B.herrschaft befreit werden' (vgl. 44, 5). Zu vergleichbaren Gebeten aus byz. Zeit vgl. Lechner 295_8.

c. Wunderberichte. Die Christen schrieben nicht selten die Vernichtung u. den Sieg über die B. dem wunderbaren, unmittelbaren Eingreifen Gottes u. seiner Heiligen zu. Nach Theodrt. in Ps. 17, 14f (PG 80, 977B) hat Gott die B. durch *Hagel u. Feuer vertrieben (vgl. auch Oros. hist. 7, 15, 9 [CSEL 5, 472] zum Regenwunder im Quadenland u. Evagr. h. e. 4, 15 [164f B./Parm.]: τοῦ σωτῆρος θεοῦ θαυματουργήσαντος im Zusammenhang mit dem Bericht über den christenfreundlichen heidn. B.könig Kabaon [s. u. Sp. 884]); ferner Socr. h. e. 7, 43 [PG 67, 832f]). Der hl. Severin wirkte zu Lebzeiten viele Wunder gegen die B. Durch sein Vorherwissen warnte u. unterstützte er die röm. Reichsbevölkerung im Donauraum (Eugipp. vit. Sev. 4, 1/5; 20; 22; 24f; 27; 37). Andere Wunderberichte entsprechen den o. Sp. 833 mitgeteilten der Heiden. Der schon genannte hl. Victor erhörte das Flehen der bedrängten Christen u. vernichtete die B. durch ein Wunder: sie brachten sich gegenseitig um (Text bei Till aO. 53). Das gleiche Ende traf die B. nach einer Erzählung des Eugipp. vit. Sev. 2, 2: auctoque terrore divinitus noctis errore confusi (scil. barbari) mutuis se gladiis conciderunt. Den von Chosroes u. seinen barbar. Truppen bedrängten Bewohnern von Sergiopolis kam der hl. Märtyrer Sergios zu Hilfe (Evagr. h. e. 4, 28 [176f B./Parm.]). Als die Not der von den B. (Sclavi) belagerten Einwohner der Stadt Patras aufs höchste gestiegen war, erschien der hl. Andreas hoch zu Roß u. trieb die B. in die Flucht (Const. Porph. administr. imp.: 49, 25/65 Moravcsik). Ähnliche Legenden liefen im Westen um. Nach später Überlieferung sollen bei der Begegnung zwischen Leo I u. Attila die beiden Apostelfürsten in den Lüften erschienen sein u. mit ihren Schwertern den Hunnenkönig bedroht haben, so daß er umkehrte (vgl. Caspar 1, 564). Nach der Vita Bibiani (7 [MG Scr. rer. Mer. 3, 98, 6]; 6. Jh.) erschien auf den Mauern u. Türmen der von B. (Sachsen) eingeschlossenen Stadt Saintes

eine militia caelestis u. rettete die Christen vor den infideles barbari (vgl. Greg. Tur. glor. mart. 59 [ebd. 1, 528f] u. Courcelle 345/7). Vgl. ferner Sulp. Sev. vit. Mart. 4 (SC 133, 260); dazu Fischer 246/8; Greg. Tur. virt. Mart. 1, 14 (MG Scr. rer. Mer. 1, 597) u. Ep. ad Cosmam 13 (PO 13, 283f). Greg. Tur. virt. Iulian. 44 de cruce altaris furata (aO. 1, 581) schildert ein Strafwunder an einem räuberischen B.

d. Haß gegen die Barbaren. Während die Apologeten des 2. u. 3. Jh. den heidn. Vorwurf zu entkräften versuchten, die Christen u. ihre Lehren seien barbarisch, veränderte die Lage sich im Laufe des 3. u. 4. Jh. weitgehend. Die Christen sind zu Römern geworden u. empfinden reichsrömisch. Kulturell haben sie sich den Heiden angeglichen u. erleben wie diese die wachsende Bedrohung durch die auf niedriger Kulturstufe stehenden B. Christliche Kaiser kämpfen gegen den von allen Seiten anstürmenden Landesfeind (vgl. die Kirchengeschichtsschreiber, auch Joh. v. Ephesos). Vegetius (mil. 4, 31) rechnete nur mit Landkriegen. Den Seekrieg, wie ihn die Vandalen führten (vgl. aber Courtois 206/9), scheint er noch nicht zu kennen (wichtig für die Bestimmung seiner Lebenszeit). Das Urteil der Christen über die B. war uneinheitlich. Parteiisch sind die Bemerkungen Lact. pers. 9, 2 (über Galerius Maximianus) u. 18, 13 (über den Halb-B. Maximinus Daia). Er geißelte die barbara libido des Maximinus u. verurteilt Ehen zwischen edlen Römerinnen u. B. (ebd. 38; vgl. auch A. Alföldi, A conflict of ideas in the late Roman empire [Oxford 1952] 102). Da die B. entweder Heiden oder häretische Christen waren, außerdem zunächst noch keinen Anteil an der röm. Kultur hatten, diese vielmehr nur zu zerstören drohten, haben die christl. Reichsbewohner sie verabscheut u. gehaßt. Man fürchtete die B. als Bringer des Irrglaubens (vgl. Chron. imp. 51 [MG AA 9, 652]: Arriani ... barbarorum nationum ... praesidio erigi coepere; ebd. 138 [662]; Fischer 209/13). Prudentius kümmerte es nicht, daß es christl. B. gab, sondern er meinte ganz im Stil des Quintilius Varus (bei Vell. Paterc. 2, 117, 3) c. Symm. 2, 816f: sed tantum distant Romana et barbara, quantum / quadrupes abiuncta est bipedi vel muta loquenti eqs. (vgl. Lippold 65. 67). Auch Apollinaris Sidonius verachtete die B., zB. ep. 7, 14, 10: barbaros vitas (scil. Philagrius), quia mali putentur, ego etiamsi boni (vgl. ep. 8, 3, 3 u. Fischer 138f. 142f). Selbst der hl. Severin ist nicht frei von feindlichen Gefühlen. Er will nicht im B.land begraben sein, sondern in römischer Erde (Eugipp. vit. Sev. 40, 4/6). Es gab Christen, wie Synesios (regn. 19/21), die so römisch-national dachten, daß sie selbst römerfreundliche B., die einflußreiche Stellen im Heer bekleideten, nicht ertragen wollten. Sie unterscheiden sich kaum von einigen ihrer heidn. Zeitgenossen, die gleichfalls die B. aus dem Reichsdienst entfernen wollten, wie Libanios (vgl. Waas 43). Um 400 beginnt diese Bewegung des Antigermanismus (vgl. ebd. 49/52 u. o. Sp. 831f). Andere Christen beurteilten die B. in röm. Diensten nach ihrem Glaubensbekenntnis. Sie bekämpften die heidnischen B., die wie Arbogast, Richomer, Bauto u. Rumoridus mit der heidn. Senatspartei in Rom zusammengingen (vgl. Waas 39/42. 83/7. 91/3. 119/22). So sagt Oros. hist. 7, 35, 11 von Arbogast: ipse acturus imperium vir barbarus (vgl. Lippold 86; Waas 23. 86) u. Ambr. ep. 61, 1 (CSEL 82, 3, 178) nennt ihn barbarus latro (vgl. Stroheker 28_4). Gelas. I ad episc. Dard. (= Coll. Avell. 95, 63 [CSEL 35, 1, 391]) zeigt seine Verachtung für Odoaker: nos quoque Odovacri barbaro haeretico ... nullatenus paruisse manifestum est.

e. Anerkennung der Barbaren. Schon Irenaeus hatte katholisch gewordene B. Galliens als Glaubensbrüder begrüßt (haer. 3, 4, 2; vgl. Fischer 26f). Oros. hist. 7, 32, 13 lobt die katholischen Burgunder, welche die Gallier nicht als Unterworfene, sondern als christl. Mitbrüder behandeln (vgl. Lippold 69). Am Ausgang des Altertums, als die Wanderung der B. u. damit die Zerstörung allmählich nachließ, haben sich führende gallo-romanische Christen mit den neuen Herren ausgesöhnt. Burgunder u. Franken waren katholisch geworden. Ihnen dienten jetzt Männer wie Avitus v. Vienne, Gregor v. Tours u. Venantius Fortunatus (vgl. Fischer 220/4; 211f. 233/7; 147f. 238/45; vgl. auch 263/72). Gebildete Römer hatten seit jeher einzelne B. anerkannt. Vell. Paterc. 2, 108, 2 hatte Marbod bezeichnet als natione magis quam ratione barbarus. Einzelne romanisierte B., die während des 4. Jh. im Heer zu hoher Stellung gelangt waren, standen mit Kirchenvätern in Briefwechsel: Basil. ep. 152f u. Greg. Naz. ep. 133f (GCS Greg. Naz.

97f) sind an den katholischen Sarmaten Victor gerichtet (vgl. Waas 130/3); Basil. ep. 179 ist an Arintheus u. ep. 269 an dessen Witwe geschrieben (vgl. Waas 87/9); Greg. Naz. ep. 225 (163) an Hellebichos (vgl. Waas 101f); ep. 136f an Modarios (vgl. Waas 116); ferner Ambr. ep. 30, 11 (CSEL 82, 1, 214) über Vallio (vgl. Waas 130). Hervorzuheben ist folgende Stelle aus dem Brief 136 Gregors v. Naz. an den katholischen Goten Modarios (99): ,Die Frömmigkeit hat uns verbunden wie auch der Ruhm deiner virtus ... Wie du deutlich gezeigt hast, unterscheiden sich B. u. Griechen nur durch ihren Körper, nicht durch ihre Seelen u. nur durch die Entfernung der Orte, nicht aber durch ihre Wesensart oder Handlungsweise. Möchten doch viele von uns deine Bildung u. Lebensart nachahmen' (vgl. Waas 46f). Selbst Apollinaris Sidonius läßt Ausnahmen unter den B. zu: ep. 1, 2 über Theuderich II; ep. 4, 17 an den Franken Arbogast (vgl. Fischer 141f).

f. Barbaren in Predigt u. Theologie. 1. Hinweis auf die Barbaren zur Steigerung des Ausdrucks. Durch Vergleich mit der sprichwörtlichen barbar. Roheit u. Grausamkeit wollten die Kirchenväter ihren Aussagen größeres Gewicht verleihen. Vorbild war die heidn. Rhetorik, zB. Cic. in Pis. 17f: o noster misericors! quid facis? quod nulla in barbaria quisquam tyrannus ... quis hoc fecit ulla in Scythia tyrannus ...? Melito meint, die Christen seien unter Marcus Aurelius Räubereien ausgesetzt, wie sie nicht einmal gegen feindliche B. angebracht seien (Eus. h. e. 4, 26, 5f). Tert. adv. Marc. 1, 1, 3f beschreibt die unwirtlichen pontischen Landstriche u. fährt fort: sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum quam quod illic Marcion natus est, Scytha tetrior, Hamaxobio instabilior, Massageta inhumanior, Amazona audacior ... Von den B. wurden die Skythen als Gegenbild bevorzugt. Oros. hist. 5, 4, 12: Der Konsul Fabius vollbrachte eine Tat, die selbst den entferntesten B. Skythiens verabscheuenswert war (vgl. schon 2 Macc. 4, 47; 3 Macc. 7, 5; dazu O. Michel, Art. Σκύθης: ThWbNT 7 [1964] 450). Während heidn. Schriftsteller die Skythen öfter verherrlicht hatten (s. o. Sp. 825), wurde durch die Germanen- u. Hunneneinfälle dieses Bild für immer zum schlechteren hin verändert (vgl. PsProsp. carm. de prov. 89; Firm. Mat. err. 15, 1; Pastorino zSt u. u. Sp. 887f). Papst Felix III (526/30) ep. 9 (PL 58, 934 C = 1, 247 Thiel) rügt das Vorgehen des röm. u. christl. Kaisers Zeno, indem er ihn daran erinnert, daß selbst ,bei den barbar. Völkern u. solchen, die Gott nicht kennen, die Freiheit jeder Gesandtschaft ... für hochheilig gilt'.

2. Barbarenvergleiche. Die B. hatten durch ihre Einfälle ins Imperium Romanum Heiden u. Christen beunruhigt. Diese Stimmung spiegelt sich in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung, aber auch in Exegese u. Predigt. Wenig bieten allerdings die Erklärungen der Kirchenväter zu den atl. Schriften, in denen das Wort B. vorkommt, zB. die allegorische Auslegung von Psalm 113 durch Aug. en. in Ps. 113 serm. 1, 5 (CCL 40, 1638). Theodrt. in Hes. 3, 17 (PG 81, 848 C) bemerkt zu dem Schriftwort ,ich habe dich zum Wächter bestellt für das Haus Israel': der Prophet solle einem Späher gleichen, der auf einem Hügel steht, um die B.einfälle anzukündigen. In den Vergleichen überwiegt das düstere B.bild. Im 2. Jh., als das Reich sich eines langen Friedens erfreute, konnte Tertullian die B. noch lobend erwähnen (an. 49, 2 spricht er von der fama nonnunquam in barbaros calumniosa); vgl. virg. vel. 17, 2f dazu s. u. Sp. 884. Wenige Jahrzehnte später aber litt auch Nordafrika unter den B. Cypr. ep. 62, 4 (CSEL 3, 2, 700) zitiert das Jesuswort: In carcere fui et visitastis me u. führt steigernd aus: quanto plus est cum coeperit dicere: in carcere captivitatis fui et clausus et vinctus apud barbaros iacui et de carcere illo servitutis liberastis me. Ambr. in Ps. 118 expos. 20, 24 (CSEL 62, 457f) sucht das Psalmwort (1, 5): quoniam non resurgunt impii in iudicium, durch einen B.vergleich zu verdeutlichen. Ambrosiast. quaest. test. 83, 4 (CSEL 50, 141f) vergleicht Christi Abstieg in die Hölle u. seinen Sieg über den Teufel mit jemandem, der als B. verkleidet, ins B.land eindringt u. erkundet, wie er die B. vernichten könne (zum Teufel als B. s. u. Sp. 891). Caes. Arel. serm. 61, 4 (CCL 103, 269f) spricht metaphorisch vom crudelissimum vitiorum barbaricum. Greg. Naz. or. 43, 31 (PG 36, 537 C) vergleicht das Verhalten des arianischen Kaisers Valens mit einem B.einfall. Cyrill. Alex. hom. pasch. 9 (PG 77, 588f) will aus der Lage seiner Zeit Mt. 6, 24 erklären: ,Niemand kann zwei Herren dienen'. Er berichtet von einem Kinde, das in B.land verschleppt, dort aufwächst, dann aber erkennt, geraubt zu sein,

u. in seine wahre Heimat zurückgehen will. ‚Müßte ein solcher Mensch', so fragt Cyrill, ‚nicht furchtbar bestraft werden, wenn er wieder zu den barbar. Sitten zurückkehren wollte, andererseits belohnt werden, wenn er bei den Seinen bliebe?'

3. Folgen für die Theologie. Die B.kriege hatten Leid u. Schmerzen über Heiden u. Christen gebracht. Viele Christen glaubten, das Ende der Welt stehe nahe bevor. Ambr. fid. 2, 16, 138 (CSEL 78, 104f) hatte im Anschluß an die Gog-Prophezeiung Hes. 38, 1/39, 20 Gog u. Magog mit den Geten u. Massageten gleichgesetzt. Hieron. quaest. hebr. in Gen. 10, 21 (CCL 72, 11); in Hes. 34 praef. (CCL 75, 480) u. Aug. civ. D. 20, 11 widerlegten diese Erklärung (vgl. N. Wagner, Getica [1967] 142f. 148f). Nach Socr. h. e. 7, 43 (PG 67, 833) hat Proklos v. Kpel zZt. des Theodosius II die Hesekielstelle auf die Hunnen gedeutet, die Gott vernichtet hatte. Endzeitliche Erwartungen hegte auch Hesychius (vgl. sein Schreiben bei Aug. ep. 198 [CSEL 57, 235/42]). Augustinus lehnte eine solche Deutung ab (ep. 199 [243/92]); vgl. Fischer 92/6. 96/9). Nach einem unbekannten afrikanischen Schriftsteller (Zusätze zu Prosp. chron.: MG AA 9, 496) habe sich der Antichrist aus dem röm. Reich zu den B. begeben, verführe sie u. predige die Wiedertaufe für die röm. Christen (vgl. Sterzl 68f). Einige gallische Schriftsteller erklärten gleichfalls die B.einfälle als Zeichen des nahen Weltendes; andere lehnten diese Auslegung ab (vgl. Fischer 105/21). – Die Heiden führten das Unheil, bes. die Einnahme Roms durch Alarich (410), auf den Zorn der Götter über die Christen zurück. Um diesen Vorwurf zu widerlegen, schrieb Augustinus seine Civitas Dei (vgl. 1, 1f. 4. 7) u. Orosius seine Historiae adv. paganos (zu seinem B.bild vgl. Lippold 65/87). Augustinus deutete in der Civ. dei u. in anderen Schriften (serm. 81. 105. 296; serm. de Urbis excidio [Clavis PL^2 nr. 312]) die B.stürme als Strafe der Sünder u. Prüfung der Gerechten (vgl. Fischer 33/105). Nicht in den B. sah er das größte Unheil, sondern in ihrer Häresie (vgl. ebd. 39). Die Civ. Dei sei nicht auf die guten röm. Christen beschränkt, sondern lebe auch unter den B. (vgl. ebd. 49f). Schon Hilar. Pict. in Ps. 137, 10 (CSEL 22, 740) lehrte im Anschluß an Col. 3, 11, niemand sei vom Reiche Gottes ausgeschlossen (vgl. Fischer 27). Wie Augustinus die verhältnismäßig große Milde der Goten Alarichs, die zwar Häretiker, aber doch Christen waren, hervorhebt (civ. D. 1, 4f. 7; 4, 2; 5, 23), so auch Orosius. Er unterscheidet zwischen heidnischen u. christlichen B. Neben dem Heerführer Saul (hist. 7, 37, 2) ist Radagais paganus barbarus et vere Scytha (7, 37, 5. 9), der die Römer seinen Göttern zu opfern gelobt habe. Jener gehe mit Recht zugrunde. Der Christ, aber Römerfeind Alarich demütige mehr die heidn. als die christl. Römer (7, 37, 17; 7, 39). Orosius betont in der Erzählung von der röm. Nonne u. den plündernden Goten in Rom den gemeinsamen christl. Glauben, der die B. vor Kirchenraub zurückschrecken ließ (vgl. Lippold 12/4. 69). Die B. gelten Orosius als Werkzeuge Gottes (hist. 7, 37, 11; 2, 19, 14; 7, 39, 2. 18; vgl. Lippold 70_{249}). Tatsächliche B. sind nur die heidnischen. Sie zu vernichten, ist eine gute, ja göttliche Tat (hist. 7, 37, 12f). Orosius hätte allerdings am liebsten auch die Vernichtung der christl. B. gesehen. – Eine besondere Stellung gegenüber den B. bezieht Salvian (vgl. Schaefer; Fischer; Sterzl). Auch er will dem Anwurf der Heiden begegnen: Warum werden jetzt die Römer nach dem Sieg des Christentums besiegt, früher aber nicht, u. warum werden sie von den B. besiegt? Er lebte zwischen den B. (gub. 7, 38) u. preist in taciteischen Farben die B. als die Reinen u. sittlich Guten. In ihrem Erfolg sieht er eine Art Gottesgericht an den sittlich verderbten Römern. Er preist die B. als Befreier der armen Bevölkerung (ebd. 5, 37f) u. prägt die Paradoxa: Viele fliehen zu den Feinden, indem sie bei den B. röm. Menschlichkeit suchen, da sie die barbar. Unmenschlichkeit der Römer nicht ertragen können (5, 21f; vgl. 5, 28 u. Oros. hist. 7, 41, 7; Eus. ‚Gall.' hom. 25 [24], 3 [CCL 101, 296] spricht gleichfalls von Romana barbaries; mit röm. Sinne komme der, den man für einen B. halte; vgl. Fischer 195/7). Salvian versucht die B. zu entschuldigen: sie sind Häretiker, aber ohne Wissen (gub. 5, 8). Verglichen mit den Lastern der B. sind die der Römer ärger, da sie mit Wissen geschehen (4, 67/70); vgl. Cyrill. Alex. hom. pasch. 11 (PG 77, 645 B): der kulturlose Ungläubige ist gegenüber dem zivilisierten Gläubigen nicht in gleicher Weise verantwortlich zu machen, wenn er das Gesetz Gottes übertritt (vgl. Lact. inst. 1, 21, 4f). Die B. erfüllen mit ihren erfolgreichen Einfällen ins Imperium einen göttlichen

Auftrag (gub. 7, 54. 105: quos [scil. barbaros] dominari Africae deus iussit). Salvian knüpft in seiner moralisierenden Auffassung der B. deutlich an Tacitus an (s. o. Sp. 831). – Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes entzündete sich immer wieder an den Greueln, die durch die B. verübt wurden. PsProsper, carmen de providentia dei suchte darauf zu antworten (Fischer 163/6; zu Salvian u. anderen gallischen Schriftstellern mit apologetischen Zielen ebd. 166/73). – Viele erklärten das Unheil als ein Strafgericht Gottes über die sündigen Römer: Hieron. ep. 60, 17, 1 (CSEL 54, 572): nostris peccatis barbari fortes sunt, nostris vitiis Romanus superatur exercitus (wiederholt Vit. Desid. 28 [CCL 117, 376]). Salvian stellte diesen Gedanken in den Mittelpunkt seiner theologischen Betrachtung (gub. 7, 107f: sola nos morum nostrorum vitia vicerunt); ferner vgl. Fischer 173/201. Für Greg. Naz. or. 33, 2 (PG 36, 216 B) ist ein B.einfall die Vergeltung für die häretischen Angriffe auf die Trinität. Der Liber Heraclidis des Nestorius deutete den Raubzug der ‚Skythen‘ in das Gebiet von Kpel als Strafe für die Verurteilung auf dem Konzil von Ephesos (2, 2, 2 [317/22. 325 Nau]). Am Ende des Altertums begegnet öfter die Metapher der Gottesgeißel: Gott benutzt die B. als Geißel, wie Greg. M. ep. 2, 23 (MG Ep. 1, 120) sagt. Vornehmlich wandte man das Bild auf die Hunnen u. Attila an: Isid. h. Got. (MG AA 11, 279): Huni virga ... furoris dei sunt (vgl. H. de Boor, Das Attilabild in Geschichte, Legende u. heroischer Dichtung [1932] 7f). – Vielfach sah man in der Völkerwanderung einen Mahnruf Gottes (vgl. Fischer 201/8). Die Sorge der Seelenhirten spricht aus folgenden Zeugnissen. Durch die B.unruhen waren viele Christen in ihrem geistlichen Leben verwildert. Gregor der Wundertäter ermahnte in der sog. Ep. canonica die Christen vom Pontus (s. u. Sp. 889). Viele waren sogar ganz vom Glauben abgefallen u. zum Heidentum zurückgekehrt. Basil. ep. 217, 81 (2, 215 Court.) bestimmte die Strafen für ihre Vergehen. Aug. civ. D. 1, 10 stellte den Christen Paulinus v. Nola als Beispiel vor Augen, wie sie sich gegenüber den plündernden B. u. beim Verlust irdischer Güter zu verhalten hätten. In Predigten mahnt u. rügt er: Alles hat man den B. gegeben, um sich loszukaufen, zuvor aber nichts den Hilfsbedürftigen (serm. 345, 2 [PL 39, 1518f]; vgl. ebd. 344, 4 [1514f]; Fischer 70f). Ähnlich predigt Quodvultdeus zu den Reichen: quando pauperibus exinde non erogabas, quibus ea nisi barbaris reservabas? (temp. barb. 2, 6, 11 [CCL 60, 478]). Ep. 228 (CSEL 57, 484/96) weist Augustinus die Auffassung des Bischofs Honoratus zurück, man dürfe beim Nahen der B. fliehen (vgl. Fischer 82f). Ep. 166, 2 (CSEL 44, 547) bezeichnet er die Irrlehren, welche die Seelen verderben, für schlimmer als das barbar. Schwert, das den Körper trifft. Caes. Arel. serm. 36, 5 (CCL 103, 159) predigte die Feindesliebe auch gegenüber dem inimicus barbarus et cruentus. Aus den Briefen Gregors d. Gr. erfahren wir von seinen Sorgen als Seelenhirt. Ep. 1, 39 (MG Ep. 1, 51f) bittet er den Subdiakon Petrus, die durch die B. vertriebenen u. zerstreuten Mönche im Kloster des hl. Theodor zu sammeln (s. auch o. Sp. 856). – Bei PsJoh. Chrys. cruc.: PG 50, 819 heißt es σταυρὸς βαρβάρων φιλανθρωπία.

g. Folgen für die Literatur. Die Heiden hatten den schlechten ‚barbarischen‘ Stil der biblischen Schriften gerügt (s. o. Sp. 836). Die lat. Übersetzungen waren in der Tat sprachlich minderwertig. Die Christen wurden so durch den heidn. Vorwurf zu neuen Übersetzungsversuchen angeregt (vgl. A. v. Harnack, Über den privaten Gebrauch der Hl. Schrift in der Alten Kirche = Beitr. z. Einleit. in das NT 5 [1912] 65f). Vielleicht hat derselbe heidn. Vorwurf auch die eine oder andere lat. Bibeldichtung veranlaßt. Die antike Form mußte auf anspruchsvolle heidn. Leser anziehend wirken. Apologetische Absichten verfolgten zB. Marius Victorius, Alethia u. Dracontius, Laudes Dei. – Der Christ Vegetius, der kein Soldat war, schrieb aus Sorge für das von B. bedrängte Imperium sein militärisches Handbuch. – Tiefere Folgen für die röm.-griech. Kultur ergaben sich erst, seitdem fremde Völker, wie die Goten u. Vandalen, von Reichsprovinzen Besitz ergriffen hatten. Synesios, der in der Kyrenaika den Widerstand gegen barbar. Nomadenhorden leitete, konnte wegen der dauernden Bedrohung nicht mehr dichten, wie er selbst sagt (ep. 130 [224 Garzya]). Zahlreiche, vielfach b.feindliche Nachrichten sind über die Lage im Vandalenreich Nordafrikas erhalten (Possid. vit. Aug. 28, 4/13 Pellegrino; Vict. Vit. bes. 3, 62 [MG AA 3, 1, 56]; Procop. b. Vand.; vgl. Schmidt 188/94; Courtois). Unter der Herrschaft der aria-

nischen Vandalen dichtete u. litt *Dracontius. In Romul. 1, 12/6 (MG AA 14, 132) lobt er seinen Lehrer Felicianus, qui fugatas Africanae reddis urbi litteras / barbaris qui Romulidas iungis auditorio. Wichtig auch Fulg. myth. 1, 17 (9 Helm): Die Muse fragt ihn, ob er sich nicht fürchte, die Musenkunst zu pflegen. Wie sie gehört habe, wollten die B. mit Literatur nichts zu tun haben, ja sie schleppten jeden ohne Verhör zur Folter, der nur seinen Namen schreiben kann. *Fulgentius hingegen bestreitet diese Meinung als bloßes Gerücht (ungenau Schmidt 189; R. Helm: RhMus 54 [1899] 125 sieht darin eine Schmeichelei des Fulgentius). Luxorius, der einmal vandalische Wörter unter römische mischt (Anth. Lat. 204), u. einige andere Dichter, wie Felix (ebd. 210/4), verherrlichten die Vandalenkönige (vgl. M. Rosenblum, Luxorius [New York/London 1961] 25/35). Fulg. Rusp. ad Thras. 1, 2, 2 (CCL 91, 99) schmeichelte dem Wissensdurst des Königs, den er ungeschminkt barbarus nennt. Andere litten unter der barbar. Fremdherrschaft wie der Unbekannte von Anth. Lat. 285 (De conviviis barbaris), dem das Dichten durch die B.sprache seiner Umwelt verleidet wird. Der röm. katholische Klerus lernte die Vandalensprache (vgl. Schmidt 189f; zum Ganzen Courcelle 194/9) wie Syagrius in Gallien die Germanensprache (vgl. Apoll. Sid. ep. 5, 5, 1). Im Gegensatz zu Silius Italicus (1. Jh.) hat der Christ Corippus (6. Jh.) die B.namen in seiner Dichtung nicht erfunden (über die verstechnischen Schwierigkeiten vgl. Coripp. Ioh. 2, 26f [27 Diggle / Goodyear]). Er hat verschiedene rhetorisch gestaltete Gespräche mit B. eingeschoben (ebd. 1, 466/93; 7, 510/37; Iust. 3, 271/307). Schwarzweißmalerei zeichnet sie aus: Coripp. Ioh. 1, 503f: barbara corda tument insano accensa furore. / hic clementer agit moderans gravitate Latina. Seine Johanneis soll den Kampf der gläubigen Römer gegen die ungläubigen B. schildern (zB. 8, 300/17). – In Gallien blieb man im 4. Jh. noch vor dem Ärgsten bewahrt. Ausonius verherrlichte in einem nur noch fragmentarisch erhaltenen Gedichtzyklus das gefangene Germanenmädchen Bissula (MG AA 5, 2, 125/7). Einige Jahrzehnte später klagte aber Apoll. Sidon. carm. 12, 9/11, er könne nicht mehr dichten: ex hoc barbaricis abacta plectris / spernit senipedem stilum Thalia / ex quo septipedes videt patronos (vgl. das ganze Gedicht, carm. 7, 310f u. ep. 2, 10, 1). Die Barbarisierung der röm. Welt spricht auch aus Veget. mil. 4, 15: vineas ... quas nunc militari barbaricoque usu causias vocant (vgl. Apoll. Sidon. carm. 5, 219: barbaricus resonabat hymen). Der Geographus Ravennas (1, 1 [3f Pinder / Parthey]; vgl. 5, 16. 29. 32 u. Reg. s. v. b.) beklagt sich, daß die B. Städten u. Flüssen seines Vaterlandes andere Namen gegeben hätten, so daß er nur mit Mühe seine Geographie schreiben könne. – Cassiod. var. 9, 21 stellt den Enkel Theoderichs den B.königen gegenüber, die keine Grammatik verstehen. Auf die dichtenden u. schriftstellerisch tätigen B.könige, wie Sisebut, Chintila, Recesvinthus, Wamba sei verwiesen (vgl. Clavis PL^2 1298/1301. 1534/8; vgl. 1520). – Jordanes schrieb als romanisierter Gote seine Romana u. Getica (MG AA 5, 1). Wie die Dichtung des im Grunde heidnisch gebliebenen Claudian von den zeitgenössischen B.kriegen geprägt ist, so auch die Dichtung des Georgios Pisides (zB. c. Sev. Ant. 24/33. 74f [PG 92, 1624. 1628]).

IV. Barbarenmission. Jüdische Apologeten hatten darauf hingewiesen, daß die jüd. Religion überall verbreitet sei. Diesen Gedanken nahmen die Christen im 2. Jh. auf: Tert. adv. Iud. 7; cor. 12, 4: et apud barbaros enim Christus (zum folgenden Harnack, Miss.^{4} 2, 529/52). Iustin. dial. 117 sagt steigernd, es gebe wohl Völker, zu denen noch kein Jude gelangt sei, aber keines, sei es griechisch oder barbarisch, wobei er auf ‚Skythen' u. Nomaden anspielt, bei dem nicht Jesu Name genannt werde. Iren. haer. 3, 4 ruft die barbarischen Kirchen zu Zeugen an, die ohne Schrift u. Tinte durch den Geist das Heil besitzen (vgl. ebd. 2, 4: die christl. B. sind nur quantum ad sermonem nostrum Barbaren). Irenaeus ist nach K. Holl (Hermes 43 [1908] 250_1 bzw. ders., Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. 2 [1928] 245_2) ‚der einzige Grieche, von dem wir wissen, daß er wenigstens eine fremde Volkssprache [zu missionarischem Zwecke] erlernt hat' (vgl. haer. 1 praef.; Harnack, Miss.^{4} 2, 547. 875). (Nach Socr. h. e. 5, 23 [PG 67, 648] predigte der gotische u. arianische Bischof Selenas in B.sprachen, d. h. gotisch u. phrygisch. Joh. Chrysostomus bezeugt Übersetzungen der Hl. Schrift in B.sprachen [s. o. Sp. 853], u. Theodrt. affect. 5, 66f spricht von Übertragungen des Hebräischen ins Griechische, Lateinische, Ägyptische, Persische, Indische, Armeni-

sche, Skythische u. Sauromatische; es waren wohl nur Abschnitte.) Die Aussagen des Origenes sind uneinheitlich: in Mt. comm. ser. 39 (GCS 38, 76) rechnet er damit, daß viele Reichsangehörige u. B. das Wort Gottes noch nicht gehört haben. Als B. hebt er die Daker, Sarmaten u. ‚Skythen' hervor. Die große Anzahl der Christen bei Heiden u. B. betont er hingegen princ. 4, 1, 1f (GCS 22, 292/5) u. aus apologetischem Grunde c. Cels. 1, 26f. – Eusebius behauptet die weite Verbreitung der christl. Religion bei ‚Griechen u. B.' (h. e. 1, 3, 19; 8, 1, 1f; praep. ev. 14, 3, 4; dem. ev. 1, 2, 13. 6, 54; vgl. 10, 7, 9; prophet. 1, 13; vit. Const. 4, 8/13: Christen bei den Persern). Er preist theoph. 4, 6. 9 (GCS 11, 2, 173. 180) die Missionserfolge des Petrus, der seiner Sprache nach B. gewesen sei, bei Griechen u. B. Praep. ev. 1, 4, 6/9 knüpft er an den Topos ‚tierhafter B.' an (vgl. dem. ev. 1, 6, 54) u. erklärt, das Evangelium habe die B. veredelt (die Perser heiraten nicht mehr ihre Mütter, die Skythen lassen vom Kannibalismus, andere B. hören auf, mit Tochter oder Schwester geschlechtlich zu verkehren). Durch die Aufnahme der christl. Botschaft haben die B. ihre Raserei u. Wildheit abgelegt, wie Athan. incarn. 50. 52 (PG 25, 185 C. 188f); Arnob. nat. 2, 5; Lact. pers. 3, 5; Aug. civ. D. 1, 7 u. Hil. Arel. vit. Hon. 17, 4 (SC 235, 114) hervorheben. Athan. incarn. 30. 51 (PG 25, 148 C. 188 A) u. Hieron. ep. 146, 1, 7 (CSEL 56, 310) betonen die weltweite Verbreitung des Gotteswortes. Auf die schon früh einsetzende Missionslegende kann hier nur kurz verwiesen werden (vgl. die apokryphen Apostelakten; F. Haase, Altchristl. Kirchengesch. nach oriental. Quellen [1925]; Hennecke/ Schneem. 2^5, 71/438; A. Dihle, Neues zur Thomas-Tradition: JbAC 6 [1963] 54/70). Aufgrund solcher Missionslegenden u. Fälschungen meinte Rufin. symb. 2 (CCL 20, 134), den Aposteln sei nach der Geistsendung nulla gens extera, nulla linguae barbaries inaccessa et invia erschienen. Seit Konstantin beginnt auch in der B.mission ein neuer Abschnitt. Sein überraschender Sieg über die Goten u. Sarmaten soll diese zum Christentum geführt haben (Socr. h. e. 1, 18 [PG 67, 121 C]); vgl. Konstantin im Brief an die in Tyrus versammelten Bischöfe vJ. 335 (Athan. apol. sec. [86, 2/12 Opitz]; Gelas. Cyz. h. e. 3, 18, 1/13; Socr. h. e. 1, 34 [PG 67, 168f]; vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins [1954] 121). Der Kaiser fühlt sich als Werkzeug Gottes, das auch die B. erkennen. Nach Athan. ep. ad Afr. episc.: PG 26, 1032 B kennen die Inder u. andere christl. B. die Nikänische Synode. In Kpel war das Zusammenleben zwischen kath. Goten u. den griech. Christen nicht immer ganz einfach. Joh. Chrys. catech. bapt. III 8, 2 (SC 50, 248) muß seine griech. Gläubigen ermahnen, sie sollten nicht auf die barbarische Sprache der Mitchristen achten. Hom. 8 (PG 63, 499/510) sagt er: Die barbar. Gestade u. die britischen Inseln sind christlich geworden. Die Kirche schämt sich nicht, daß die B. in ihr eine wichtige Stelle einnehmen. – Die B.mission kann hier für die Zeit des 4. bis 7. Jh. nicht ausführlicher dargestellt werden. Socr. h. e. 4, 33 (PG 67, 552f) berichtet über die Bekehrung der Goten unter Valens zum Arianismus (‚die B. nehmen in Einfalt das Christentum an'). Die Form des Übertritts erfolgt in der Weise, daß der Fürst sich bekehrt, dann das ganze Volk (vgl. W. Baetke, Die Aufnahme d. Christentums durch d. Germanen: Welt als Geschichte 9 [1943] 143/ 66). Daß es Martyrer unter den arianischen Goten gab, sagt Sokrates ausdrücklich (h. e. 4, 33; vgl. Pass. Nicet. 3 [H. Delehaye: AnalBoll 31 (1912) 210f; vgl. ebd. 283/5]). Ein Heiliger barbarischer Abkunft war Nicetas (ebd. 2 [210]); vgl. Passio SS. Innae, Rimae et Pinnae (katholische Heilige) ebd. 215f. 287f, sowie die Passio S. Sabae Gothi (katholischer Heiliger) ebd. 216/21; 288/91; vgl. auch Basil. ep. 164f (2, 98f. 101 Court.); B. Kötting, Art. Christentum I (Ausbreitung): o. Bd. 2, 1158 u. E. A. Thompson, The Visigoths in the time of Ulfila (Oxford 1966) 127f. Gelas. Cyz. h. e. 3, 9; Socr. h. e. 1, 20 (PG 67, 129f); Soz. h. e. 2, 7; Theodrt. h. e. 1, 24, 1f u. Rufin. h. e. 10, 10 erzählen von der Bekehrung der Iberer am Schwarzen Meer durch eine Wunder wirkende Kriegsgefangene. Soz. h. e. 2, 6 führt die Missionserfolge bei den B. auf kriegsgefangene röm. Priester zurück, die durch Wunder u. ihr mustergültiges Leben die Wahrheit der christl. Lehre bezeugt haben. Aug. ep. 111, 7 (CSEL 34, 2, 653f) knüpft an die Bekehrung einer B.familie Hoffnungen für die B.mission. Socr. h. e. 7, 30 (PG 67, 805) berichtet über die Bekehrung der Burgunder; Theodrt. h. e. 1, 23, 1f u. Rufin. h. e. 10, 9 über die Missionierung der Inder u. Joh. Eph. h. e. 4, 6f (CSCO 106/Syr. 55, 136f)

von der Glaubenspredigt bei den barbarischen Nabatäern. Im Westen bewundert Hieron. ep. 106, 1 (CSEL 55, 247), daß die barbar. Zunge der Geten die hebr. Weisheit sucht u. Germanien das Reden des Hl. Geistes erforscht; zu diesem Brief, der an die Goten Sunnia u. Fretela gerichtet ist, vgl. J. Zeiller: CRAcadInscr 1935, 238/50. Ep. 107, 2, 3 (CSEL 55, 292) rühmt Hieronymus u. a. den Eifer der Hunnen, ‚Skythen' u. Geten für den christl. Glauben: et ideo forsitan contra nos aequa pugnat acie (scil. Getarum exercitus), quia pari religione confidunt; vgl. ep. 60, 4, 2 (CSEL 54, 553): Indus, Persa, Gothus, Aegyptius philosophantur. Aug. ep. 199, 46 (CSEL 57, 284) weiß, daß die Apostel nicht überall hin gelangt sind: sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium (vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 895_5. 901_1). Andererseits betont er gegenüber dem donatistischen Bischof Vincentius die schnelle Ausbreitung des Christentums (ep. 93, 22 [CSEL 34, 467]). Reichsgrenze war jedenfalls weitgehend Missionsgrenze. Im Osten berichtet der Armenier Faustus v. Byz. (h. e. 3, 6 [10f Lauer; 72 Garsoïan]), daß Nomadenstämme (Hunnen) nicht zum Christentum übertreten wollten: ‚Wenn wir nicht rauben, verheeren und Fremdes nehmen, wovon sollen wir, so große Heeresmassen, leben?' Wirklichkeitsnahe ist auch der Ausspruch des PsPelagius (ep. ‚Honorificentiae' 1 [PL Suppl. 1, 1687]; vgl. Clavis PL[2] 761): nam et in Francia et in Saxonia et in omni barbaria deus est, non tamen et dei cultores (zu barbaria s. ThesLL s. v. u. J. Morris: JournTheolStud NS 16 [1965] 37). Oros. hist. 7, 41, 8f wertet die Völkerwanderung für die Mission als einen Gewinn: die Überflutung des Reiches durch die B. ist insofern für das Christentum günstig, da so viele B.stämme auf andere Weise niemals die christl. Wahrheit hätten kennenlernen können (ähnlich Soz. h. e. 2, 6). PsProsp. vocat. gent. 2, 33 (PL 51, 718 A) billigt aus dem gleichen Grund den Dienst der B. im röm. Heer: nur so konnten sie den christl. Glauben empfangen u. in ihrer Heimat verkünden (vgl. Fischer 213/6). C. coll. 21, 2 (PL 51, 271 C) rühmt Prosper Papst Coelestin I, die B.insel Irland christlich gemacht zu haben (vgl. Caspar 1, 388). Vict. Vit. 1, 36f (MG AA 3, 9) spricht von B.mission in Afrika zu seiner Zeit. Auf die einzigartige Bedeutung Gregors d. Gr., der die B.mission als erster Papst planvoll betrieben hat, kann hier nicht eingegangen werden (vgl. Caspar 2, 504f u. u. Sp. 882 zu den Barbaricini). Im 6. Jh. ist der Ausgleich zwischen den das Reich bedrängenden B. u. der Reichsbevölkerung fast vollständig abgeschlossen. Bonifaz II (530/32) ist der erste Papst barbar. Herkunft, aber völlig romanisiert (vgl. Caspar 2, 194). Der hl. Severin hat B. in seinem Kloster (vgl. Eugipp. vit. Sev. 35, 1: Bonosus ... barbarus genere). Zu erinnern ist an die ‚skythischen' Mönche (vgl. Zeiller aO. 248f), an Dionysius Exiguus. Von Joh. Cassianus sagt Gennad. vir. ill. 62: natione Scytha (wahrscheinlich Scythia minor [Dobrudscha]). (Zur B.mission vgl. Thompson 56/78; ders., The conversion of the Visigoths to Catholicism: NottinghMediaevStud 4 [1960] 4/35; ders., Early Visigothic Christianity: Latom 21 [1962] 505/19. 794/810; *Germanenmission.)

V. Bedeutungen u. Anwendungen von βάρβαρος - barbarus. Die Heiden benutzten das Wort B. vornehmlich im ethnischen oder kulturell u. moralisch wertenden Sinne. Vielfach sollten beide Bedeutungen zugleich mitgehört werden. Nur durch genaue Erklärung der einzelnen Schriftstelle kann man feststellen, welcher Sinn vorherrscht. Dieser Tatbestand gilt für die christl. Schriftsteller in erhöhtem Maße, weil sie den Begriff bald im antik heidn. Sinne, bald aber mit neuem Bedeutungsinhalt gefüllt verwenden (vgl. bes. Jüthner 87/121, auf den nur in besonderen Fällen verwiesen wird). Nicht selten hat das Wort eine zweifache Bedeutung, so daß Haupt- von Nebenbedeutung zu unterscheiden ist.

a. Weiterleben der Formel ‚Hellenen u. Barbaren'. Der B.begriff war durch formelhafte Wendungen, wie ‚Hellenen u. B.', ‚Griechenland u. B.länder' u. ä. so fest geprägt, daß auch die Christen diese Formeln übernahmen, um damit den Begriffsinhalt ‚alle Menschen' anschaulich wiederzugeben. Bei dieser Formel überwog der ethnische Bedeutungsgehalt, der kulturelle klang mit an. Für das Weiterwirken der Formel bei den Christen war von großer Bedeutung, daß Paulus sie Rom. 1, 14 benutzt hatte (s. o. Sp. 846f). In diesem Sinne begegnet sie bei Iustin. apol. 1, 5, 4; 7, 3; 46, 3; dial. 117; Ep. ad Diogn. 5, 1 (vgl. 6); Hippol. ref. 10, 34, 1 (mit Aufzählung vieler Fremdvölker verbunden): Clem.

Alex. strom. 1, 57, 2; 6, 4, 2; 167, 3; protr. 12, 120, 2 u. ö.; Orig. c. Cels. 1, 26; 3, 24; 17, 5; in Mt. comm. ser. 134 (GCS 38, 273); Eus. h. e. 1, 3, 19; 8, 1, 1f; praep. ev. 1, 4, 9; 2, 5, 2; 3, 13, 25; 7, 2, 4; arm. Chronik (GCS 20, 1, 8. 20); laud. Const. 16 (GCS 7, 249); Const. I Imp. or. ad s. coet. 10 (ebd. 164); PsIustin. coh. Graec. 12; PsClem. Rom. rec. 2, 12; hom. 2, 25, 2; Athan. or. c. Arian. 1, 10 (PG 26, 32 C); Theodrt. affect. 1, 12; 5, 58. 60; Evagr. h. e. 5, 24 (218, 13 B./Parm.); Joh. Malal. chron. 2. 8 (PG 97, 132 A. 308 B); vgl. Jüthner 97_{256f}. 113_{304}; Weyer 69/85. Bei lat. Schriftstellern: Rufin. h. e. 2, 17, 7; Hieron. ep. 75, 2, 2 (CSEL 55, 31) ersetzt in der Übersetzung von Gal. 3, 28 Iudaeus durch B. zu Graecus et barbarus; Prudent. tit. hist. 84; Adamn. loc. sanct. 29, 2 (CCL 175, 221). Bisweilen sind aber nur die nichtchristl. oder nichtjüd. Völker der Erde mit dieser Formel gemeint, zB. Martyr. Ign. 10, 7 Funk; Athan. incarn. 51 (PG 25, 188 B): ‚die götzendienerischen Hellenen u. B.'; Theodt. Anc. (?) hom. Mar. 14 (PO 19, 333 f): ‚auch in Griechenland u. bei den B. wurde die christl. Glaubenswahrheit vorher verkündet'. Dreiteilige Formeln sind seltener: Eus. vit. Const. 4, 75: Griechen, B., Römer; Aster. Soph. hom. 5, 1 (34 Richard) unterscheidet zwischen jüdischer, römischer u. Sprache der B.; Theodrt. affect. praef. 12 nennt Griechen, Römer u. verschiedene Fremdvölker; 9, 6 stehen die Christen den Römern, Griechen u. B. gegenüber (Greg. Naz. ep. 62 [GCS Greg. Naz. 57] gebraucht die Steigerung: Nicht-barbarisch, griechisch, christlich). Die syr. u. armen. Bearbeitung der Aristidesapologie verwendet cap. 2 die vierteilige Formel: B., Griechen, Juden u. Christen (vgl. Geffcken, Apol. 41/8 u. Egger 11 f). Eus. arm. Chron. (GCS 20, 2, 9 f) sagt: ‚Weder von den Griechen, noch von den B., noch von den anderen, ja selbst nicht einmal von den Hebräern' u. Rufin. h. e. 4, 7, 14: et ad Romanos et ad Graecos, ad Scythas et barbaros. (Bei Tert. apol. 10, 5 bezieht sich die Aufzählung ‚barbaros Graecos, Romanos peregrinos' auf die heidn. Götter.)

b. Christl. Umwertung des Hellenen- u. Barbarenbegriffs. Wenn auch die Formel ‚Hellenen u. B.' von vielen Christen im antiken Sinne weiter benutzt wurde, so verlor sie doch dadurch an Durchschlagskraft, weil die Christen beide Begriffe oft in ganz anderem Sinne verwendet haben. Die Christen gliederten die Menschheit nicht mehr in erster Linie nach National- u. Kulturbegriffen, sondern nach Begriffen, die eine religiöse Zugehörigkeit aussagten: Heiden, Juden u. Christen (vgl. Jüthner 91/4. 97/9 u. die Kritik von Weyer 117/24). Die jüd. Apologeten hatten auch hier vorgearbeitet. Da die Juden sich zunächst als religiöse Gemeinschaft verstanden, richtete sich ihre Polemik gegen die Griechen als Bekenner des Polytheismus u. weniger gegen die griech. Nation. So hatte die jüd. Griechenfeindschaft des Späthellenismus eine Bedeutungsentwicklung von Ἕλλην, d. h. Grieche, zu Ἕλλην, d. h. Götzendiener, *Heide, vorbereitet. Die christl. Apologeten brachten diese Entwicklung mit ihren Schriften πρὸς Ἕλληνας zum Abschluß (vgl. H. Windisch Art. Ἕλλην: ThWbNT 2 [1935] 503/5. 509/14). Bei Tatian schillert der Begriff Ἕλλην zwischen Grieche, Bekenner des Polytheismus u. Gebildeter (vgl. Kukula u. Waszink 49/52). Mit Hellene konnte schließlich jeder Heide, gleich welcher Nationalität, bezeichnet werden (vgl. Jüthner 99). Nach dem Untergang des weström. Reiches empfanden sich die Griechen als die wahren Träger des röm. Imperiums. Sie übernahmen den Römernamen in der griech. Form u. nannten sich Rhomäer. So löste diese Bezeichnung den alten Hellenennamen weitgehend ab. Kpel hieß Neu-Rom (ebd. 104/18; Lechner 292 f). Gleichfalls wurde der B.begriff umgedeutet. Die Apologeten widerlegten den heidn. Vorwurf des Barbarentums mit dem Hinweis auf die B.philosophie sowie das höhere Alter u. den Erfindergeist ‚barbarischer' Kulturvölker, bes. der Juden. Der B.name erhielt dadurch einen positiven Inhalt (s. o. Sp. 849). Darum konnten sich die Christen auch zunächst selbst B. nennen (ebd.).

c. Wiederaufnahme des nichtchristl. Barbarenbegriffs. 1. Hauptbedeutung: ethnisch. Die Christen verwendeten jedoch nicht lange den B.namen als Selbstbezeichnung. Die christl. Lehre breitete sich innerhalb der griech.-röm. Reichsbevölkerung aus. Die christlich gewordenen Griechen u. Römer empfanden sich nunmehr wie die heidn. Mitbürger als den kulturtragenden Teil der Menschheit, der den seit dem 3. Jh. immer stärker andrängenden heidn. Fremdvölkern größtenteils niederer Kulturstufe gegenüberstand. So übernahmen die Christen den heidn. Bedeutungsinhalt von B. als den Fremdvölkern. Christl. Schriftsteller be-

zeichneten mit B. alle Völker außer Griechen, Römern u. jetzt auch Juden, oder ein bestimmtes Fremdvolk (im 6. Jh. begegnen die ersten Ausnahmen). Eine kulturelle Wertung ist öfter damit verbunden. Vgl. zB. Clem. Alex. strom. 1, 69, 3; 5, 44, 1 Ägypter; 1, 162, 2 Perser; protr. 2, 13, 2 Thraker; Eus. vit. Const. 1, 35 Skythen oder andere B.; 2, 53 Perser; Socr. h. e. 1, 18; 4, 31 (PG 67, 121 C. 545 A) Sarmaten, Goten; Evagr. h. e. 5, 1 (11 B./P.) Avaren; Joh. Malal. chron. 10. 12. 18 (PG 97, 360 C. 449 A. 453 AB. 680 B) Sarazenen, Perser; ebd. 18 (640 A. 646f. 688 A u. ö.) Hunnen; ebd. 15 (569 A) Odoaker, König der B.; Tert. adv. Iud. 7 Gätuler, Mauren; Lact. mort. pers. 5, 4/6 Perser; Oros. hist. 1, 4, 2 Skythen; ebd. 7, 43, 6 Goten; Apoll. Sidon. carm. 2, 241 Skythen (vgl. ebd. 7, 319/25); Coripp. Ioh. 2, 27/161 (27/33 Diggle / Goodyear) Völkerschaften der Mauren; Eugipp. vit. Sev. 27, 3 Thüringer. – Während Ennod. 182 (MG AA 7, 157) dem Sinne nach von barbarus Gothicus spricht, vermeidet Cassiodor die Goten so zu nennen (vgl. Th. Mommsen in seiner Ausgabe der Variae: MG AA 12 Reg. 519); var. 12, 7, 1 heißen die Sueben B. Agathias 1, 2 (11f Keydell) u. Const. Porph. cer. 1, 87 (PG 112, 713 AB) rechnen die Franken nicht mehr zu den B.völkern. Seit dem Schisma iJ. 1054 wird der B.name erneut für die Westeuropäer (Φράγγοι) gebraucht (vgl. Ditten 283f). – Joh. Eph. h. e. 3, 6. 25 (CSCO 106/Syr. 55, 95. 112) nimmt die Perser aus der Masse der B. heraus. Er spricht vom Krieg mit den B. u. Persern.

2. Hauptbedeutung: kulturell u. moralisch wertend. Vielfach soll das Wort B. oder barbarisch das Wilde, Grausame, Rohe u. Unmenschliche, wo immer es auftritt, kennzeichnen. Oft begegnet es so in Märtyrerberichten, zB. Mart. Lugd. 1, 57 (80 Musurillo); Prud. perist. 1, 47; 4, 121; 10, 708; Potam. tract. 2 (PL 8, 1415 B): atroci feritate blasphemantium commota barbaries (scil. Iudaei) eum (scil. Iesaiam) ... bifidavit. Cod. Iust. 9, 14, 1, 1 bestraft Auspeitschung, Folter u. Mißhandlung eines Sklaven mit Todesfolge als barbarisch; vgl. ferner Arnob. nat. 7, 9; Aug. civ. D. 1, 27; Apoll. Sidon. ep. 1, 7, 6; 4, 24, 5; Ennod. 363, 29 (MG AA 7, 264). Prudentius liebt das Wort als Mittel für ausdrucksvolle Schilderung des Furchtbaren u. Grausamen, zB. cath. 12, 117: o barbarum spectaculum (Kindermord von Bethlehem); vgl. psych. 133. 752f. – Um die heidn.-röm. Frühzeit zu verspotten, haben die Christen sie als barbarisch, d. h. kulturlos, abgewertet. Tert. nat. 2, 9, 22 erklärt die Keuschheit der Tochter des Faunus u. a. mit ihrer barbaria. Prud. c. Symm. 1, 42/4 verlacht die bäuerischen u. barbarischen Latiner zZt. des Saturnus. Iordan. Rom. 95 (MG AA 5, 11) nennt die leicht von Numa zu täuschenden Römer B. (abgeschrieben aus Flor. epit. 1, 2, 3: [Numa] haec omnia quasi monitu deae Egeriae, quo magis barbari acciperent).

d. Heiden oder Häretiker. Da die Christen den Gegensatz zwischen Imperium Romanum u. den Fremdvölkern auch unter religiösem Blickpunkt werten konnten, so mußten ihnen die B. vornehmlich als Heiden oder als Häretiker erscheinen (vgl. Aristid. apol. 3, wo die heidn. Götterverehrung der B. verurteilt wird). Obwohl das Christentum im Osten schon früh über die Grenzen des Imperiums nach Edessa, Armenien u. bis nach Persien gelangt war, blieben doch die meisten Fremdvölker, bes. im Norden u. Süden, noch lange heidnisch oder erhielten das Christentum in häretischer Form überliefert, wie die arianischen Germanenstämme, die nestorianischen Perser oder die jakobitischen Sarazenen zeigen (zu letzteren vgl. Leont. Hieros. c. Monophys.: PG 86, 2, 1900 A / 1901 A). Cyrill. Alex. hom. pasch. 11 (PG 77, 645 B) stellt dem gesitteten Gläubigen den kulturlosen Ungläubigen gegenüber, u. Salv. gub. 4, 61 (MG AA 1, 48) sagt: duo enim genera in omni gente omnium barbarorum sunt, id est aut haereticorum aut paganorum (vgl. 4, 67). Im ethnischen Sinne sind folgende Stellen über die heidn. Götter u. ihren Kult zu verstehen: Tert. apol. 10, 5 unterscheidet u. a. zwischen barbar. u. griech. Göttern; Orig. c. Cels. 8, 59 streitet gegen die barbar. ägypt. Religion; Firm. Mat. err. 5, 2 spricht so vom Mithraskult (s. o. Sp. 840), u. Lact. mort. pers. 5, 6 meint mit den barbar. Göttern die persischen. Dieser Gebrauch unterscheidet sich nicht vom nichtchristlichen: Plat. Crat. 397 cd: nur die B. glauben an Sonne, Mond, Erde, Sterne u. Himmel (zitiert von Theodrt. affect. 3, 7). Hingegen kann man bei Prud. perist. 2, 3f: Laurentio victrix duce / ritum triumphas (scil. Roma) barbarum zweifeln, ob hier der Kulturbegriff oder die religiöse Bedeutung überwiegt (vgl. c. Symm. 1, 447/60).

PsGeorg. Pis. hymn. acath.: PG 92, 1340D preist die Jungfrau Maria, die uns von der βάρβαρος θρησκεία losgekauft hat (vgl. Bardenhewer 5, 166/8). Die Zeugnisse für den Sprachgebrauch: B. gleich ‚die Heiden' sind in der Mehrzahl nicht eindeutig, da barbarus, auf Fremdvölker bezogen, stets auch ethnisch u. kulturell wertend verstanden werden kann (mit Recht vorsichtig Münscher 1730, 38/44; 1733, 36/43; 1738, 74/84; 1743, 3/17; De Mattei leugnet grundlos diesen Bedeutungsinhalt, ohne alle hierher gehörenden Zeugnisse geprüft zu haben). Theodrt. ep. 125 (SC 111, 94) meint: das ist auch den B. (d. h. den Angehörigen eines heidn. Fremdvolkes) wohlbekannt, daß man mich u. die übrigen aus dogmatischen Gründen vertrieben hat (andere Beispiele bei Jüthner 104_{274}). Der Abt Florianus sagt Ep. Austras. 5, 5 (CCL 117, 414): Caesarium Arelatensem episc., qui vixit inter barbaros pius, inter bella pacatus ... – Den Kirchenvätern blieb die barbar. Herkunft einiger Sektenstifter u. Irrlehrer nicht verborgen: zu Marcion vgl. Tert. adv. Marc. 1, 1, 4; zu Mani Eus. h. e. 7, 31, 1. Greg. Naz. ep. 62 (GCS Greg. Naz. 57) spricht von dem ‚armenischen B.' u. meint, wie die Herausgeber der PG 37 zSt. (124A) bemerken, Eustathios v. Sebaste. Eunomius bei Greg. Nyss. c. Eunom. 12 (1, 362 Jaeg.) brandmarkt jene, die seiner Meinung nach bestimmte falsche Lehren verkünden, als Ἕλληνες, Οὐαλεντῖνοι καὶ Βάρβαροι. Anastas. Sin. hex. 6 (PG 89, 932B. 933A) spricht von Juden, B. u. Samaritanern, die den christl. Glauben schmähen. – Der interpolierte arab. Text des Ketzerkatalogs des Maruta v. Maipherkat nennt als achte Sekte eine secta Barbarorum, die schlimmste Fleischessünden verübt, Zauberei treibt u. Kinder opfert. Hier ist aber wohl irrtümlich statt Borboriani Barbari in den Text eingedrungen (vgl. A. Harnack, Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta v. M. = TU 19, 1 [1899] 10. 16). – Epiphanius hat ganz willkürlich seine Annahme von den vier Grundhäresien, Barbarismus, Skythismus, Hellenismus u. Judaismus aus Col. 3, 11 entwickelt (haer. 1, 4; 80, 10; ep. ad Acac. et Paul. u. expos. fid. 6 [PG 42, 784C]; von Epiphanius sind Joh. Damasc. haer. 1 [PG 94, 678f] u. Hippol. Theb. frg. 7 [PG 117. 1048C = frg. 8b Diekamp] [um 700 nC.] abhängig; vgl. auch Jüthner 143f. 148). Auch die Mohammedaner wurden βάρβαροι genannt (CIG 4, 8792, 8); vgl. Ditten 287/9 (mtl. Belege). – Im MA bezeichnete man mit barbarizare häretisch denken u. schreiben (vgl. Werner 399_4). Mit B. konnten die arianischen Vandalen als Häretiker bezeichnet werden. Wie Romanus u. catholicus zusammengehörten, so als Gegenbegriff Arianus – Vandalus – Barbarus. Victor v. Vita gebraucht so barbarus im Sinne von ‚der ketzerische Vandale' (vgl. S. Costanza, ‚Uuandali-Arriani' e ‚Romani-Catthολici' nella Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita: Oikoumene, Studi paleocristiani pubbl. in on. del Conc. ecum. Vatic. II [Catania 1964] 223/41). – In den meisten der genannten Fälle kann man nur von einer neuen religiös wertenden Bedeutungsnuance sprechen, die zu der ethnischen u. kulturellen hinzukommt. Das gilt auch von Folgendem.

e. Völker in der Umwelt der atl. Juden. Bei christl. Schriftstellern heißen oft die nichtjüd. Völker in der Umwelt der atl. Juden B. Damit wird ein Sprachgebrauch der LXX fortgesetzt (s. o. Sp. 844). Da der Gegensatz Juden - Nichtjuden hauptsächlich religiös geprägt war, könnte man meinen, an allen derartigen Stellen bedeute B. die Heiden. Vielfach zeigen aber die erklärenden Bemerkungen der Kirchenväter, daß sie das Wort nur ethnisch u. kulturell wertend verwendet haben. Manchmal sind die Zeugnisse nicht eindeutig einzuordnen. Vielfach klingen mehrere Bedeutungen zugleich an, ohne daß die religiöse über die ethnische u. kulturelle vorherrschte. Die Vulgata übernimmt das Fremdwort βάρβαρος der LXX (vgl. Münscher 1738, 64f); Hieronymus übersetzte Hes. 21, 31 aus dem hebr. Urtext mit ‚hominum stultorum' (im Kommentar zSt. [CCL 75, 292]). Vgl. ferner Didym. Caec. in Sach. comm. 2, 202 (SC 84, 520): Assyrier, Babylonier u. die übrigen B. (derartige Trikola oder Tetrakola waren beliebt: Hieron. adv. Iov. 2, 7 [PL 23, 308A]; Rufin. h. e. 10, 8; Greg. Naz. or. 4, 86 [PG 35, 613C]; Menand. Protect. leg. Rom. ad gent. [PG 113, 865A]); Aster. Soph. hom. 13, 14 (98 Richard); Joh. Chrys. catech. bapt. III 3, 24 (SC 50, 165): unter den Ägyptern erduldeten die Juden eine barbarische Knechtschaft; in Mt. hom. 55, 6 (PG 58, 625f); expos. in Ps. 113 (PG 55, 305) verurteilt er den barbarischen (d. h. den grausamen) Sinn der Ägypter (wilder als Tiere; härter als Stein) u. preist die Für-

sorge Gottes; hom. 8, 4 (PG 63, 505); Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 (PG 76, 824 D). Theod. Mops. frg. in Job: PG 66, 697 D nennt Job einen homo barbarus; vgl. Theodrt. in Ps. 82, 1 (PG 80, 1532 A); quaest. in Gen. 63 (PG 80, 169 A). Sev. Ant. ep. 100 (PO 14, 231); PsSophron. anacr. 23, 39/42 (141 Gigante [Roma 1957]) nennt die Feinde der Ägypter, die Joseph bekämpft, B. – Auch die lat. Kirchenväter kennen diesen Gebrauch: Filastr. haer. 21, 5 (CCL 9, 225); Prud. cath. 5, 39; ham. 455/61. 783; perist. 2, 382; psych. praef. 21; apoth. 143; Sulp. Sev. chron. 2, 12, 4; 13, 4. 6; 16, 4f u. ö. Evagr. Gall. alterc.: CSEL 45, 1, 52, 7f stellt den B. Nabuchodonosor, der den Sohn Gottes erkannt habe, dem ungläubigen Juden gegenüber; PsProsp. carm. de prov. 394; PsRufin. (= Iulian. Aecl.) in Amos 9, 11f (PL 21, 1102 C); PsHieron. brev. in Ps. 113 (PL 26, 1243 D); Paulin. Nol. carm. 26, 165 (CSEL 30, 252) usw.

f. Die lateinisch sprechenden Bewohner des Westens. Das Imperium Romanum zerfiel im 5. Jh. in das Westreich, das immer stärker unter die Abhängigkeit der einfallenden Germanenstämme geriet, u. in das Ostreich, das sich als Herrschaft der ‚Rhomäer', d. h. der Griechen, noch tausend Jahre behaupten konnte (s. o. Sp. 874). Im Westen wie im Osten bildete sich ein verschiedenes Nationalgefühl aus, das einmal römisch-abendländisch bzw. griechisch-morgenländisch geprägt war, sodann aber immer noch reichsrömisch dachte u. sich den B. gegenübersah (vgl. Caspar 2, 26). Die dogmatischen Streitigkeiten im Anschluß an Chalkedon vergrößerten die innere Spannung zwischen römischer u. byzantinischer Christenheit (vgl. Lechner 302/4). Die alte, nie ganz erstorbene Verachtung der Griechen gegenüber den Römern ließ gelegentlich auch den antiken Wortgebrauch wiederaufleben, die Römer als B. zu beschimpfen. Anastas. Sin. viae dux 11 (PG 89, 194 AB) nennt die für feine dogmatische Unterscheidungen unzulängliche lat. Sprache ἐθνικὴ καὶ βάρβαρος; die Trullanische Synode vom Herbst 691 (Quinisextum) verunglimpfte die Christen der röm. Kirche als B. (cn. 30; vgl. 13 [Mansi 11, 956. 948]; Hefele 3, 334f u. Caspar 2, 633f).

g. Schimpfwort der Christen untereinander. Ganz wie heidnische Dichter verwendet Paulus Silentiarius das Wort B. für die ungetreue Geliebte (epigr. 73, 5 Viansino = Anth. Pal. 5, 274, 5); s. o. Sp. 835. – Athanasius wird von den Arianern ut barbarus hostis, ut pestis sacrilega adductis gentilium populis bezeichnet (Ep. synod. Sardic. 8 [CSEL 65, 55]). Vgl. auch Greg. Nyss. paup. am. 1 (9, 14, 4 Jaeger / van Heck). Synesius nennt die christl. Mönche Ägyptens (Kopten) verächtlich B. (Dion 7; vgl. K. Treu, Synesios v. Kyrene = TU 71 [1958] 25f. 65. 71).

h. Soldat. B. wurden als röm. Hilfstruppen schon von Cäsar eingesetzt. Seit dem 4. Jh. waren manche bedeutende Feldherren Roms gebürtige B. Einige brachten es bis zum Konsulat oder machten sich wie Magnentius zum Kaiser (s. o. Sp. 832; vgl. Waas 31. 104/7 [zu Magnentius]). Hist. Aug. vit. Maxim. d. 12, 8 nennt den röm. Kaiser Maximinus Thrax einen barbarus miles. Der dauernde Krieg, der nicht immer nur auf die Reichsgrenzen beschränkt blieb, machte den Soldaten aus B.land in röm. Diensten zu einer so alltäglichen Erscheinung, daß sich allmählich die Bedeutung entwickelte: barbarus ist gleich miles (eindeutige Belege bei Jüthner 118f; vgl. Sterzl 25_{38}).

j. Selbstbezeichnung der Germanen. Wie sich zunächst die Römer B. genannt haben, so auch germ. Könige in ihren amtlichen Schreiben u. Gesetzen (Belege bei Du Cange s. v. barbarus; Jüthner 119f; E. Norden, Die Germ. Urgeschichte in Tacitus Germania[3] [1923] 427f; L. Schmidt, Geschichte der dt. Stämme. Die Ostgermanen[2] [1934] 170_2; Enßlin 154. 162_{54}. 189. 221). Auch einfache Germanen nannten sich B., wie aus der o. Sp. 817 genannten Grabinschrift zu ersehen ist; vgl. auch den Grabstein von Anversa: ein Murranus sagt (Z. 32): ‚nam ipsa miseria docet etiam barbaros scrivere; (Z. 36f): me ... hominem barbarum nat(um) Pannonium' (zitiert von A. Alföldi, A conflict of ideas in the late Roman empire [Oxford 1952] 103_1). Die Germanen haben den B.begriff jedoch auch in dieser Zeit oft kulturell wertend gebraucht, zB. Athalarich bei Cassiod. var. 9, 21, 4: grammatica magistra verborum, ornatrix humani generis ... hac non utuntur barbari reges: apud legales dominos manere cognoscitur singularis; als Zeugnis für die Romanisierungspolitik des Theoderich darf sein Schreiben vJ. 508 an alle Provinzialen Galliens gelten (ebd. 3, 17, 1): ... vestimini moribus togatis, exuite barbariem, abicite mentium crudelitatem ... In karolingischer Zeit wird barbarus zu-

nächst als Selbstbezeichnung weiter verwendet (vgl. Jüthner 121). Bei Einhard vit. Carol. M. praef. (MG Scr. rer. Germ. [6][23] 2) könnte ein Bescheidenheitstopos vorliegen: homo barbarus et in Romana locutione perparum exercitatus. – Die Kunsthandwerker, die Gewänder mit Gold, Edelsteinen u. figürlichen Darstellungen zu schmücken verstanden, hießen barbaricarii. Die vornehmen Germanen trugen derartige golddurchwirkte Kleider (vgl. O. Seeck: PW 2, 2 [1896] 2856f u. Münscher 1731, 20/52).

k. Geographische Bedeutungen. Während zunächst nur Landstriche u. Völkerschaften außerhalb der Grenzen des röm. Reiches mit dem Eigennamen Barbari oder Barbaricum, Barbaria benannt wurden, hießen am Ende des Altertums bestimmte Gegenden des Reiches auch so. Nach der Mitte des 3. Jh. unterschieden die Römer das links- u. rechtsrheinische Gebiet als solum Romanum u. solum Barbaricum (vgl. E. Norden, Alt-Germanien [1934] 37/48). Insbesondere galt das Gebiet jenseits der mittleren u. unteren Donau als barbaricum; vgl. I. Weiler, Orbis Romanus u. Barbaricum: CarnuntumJb 1963/64 (1965) 34/9; s. auch W. Tomaschek: PW 2, 2 (1896) 2857, 54/65 u. Münscher 1732, 7/18. 1733, 55/64. – Irland hieß B.insel (Prosp. c. coll. 21, 2 [PL 51, 271]). – Heidn. u. christl. Schriftsteller nennen vor allem die Weihrauchküste (Somaliküste: Cap Guardafui) B.land u. die Einwohner B. (vgl. Steph. Byz. lex. s. v. Βάρβαρος, Ἀπόκοπα, Ῥάπτα; W. Tomaschek, Art. Barbaria: PW 2, 2 [1896] 2855f; Hermann aO. [o. Sp. 848] 106; W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès [Paris 1962] s. v. Barbarie; H. Treidler: KlPauly 1 [1964] 822). Zu der ἐπαρχία Τριπόλεως Βαρβαρίας, die unter dem Patriarchat von Alexandrien stand, vgl. Nilus Doxopatr. 128. 130 (ed. G. Parthey, Hierocles [1866]) u. Chorogr. eccles. ed. A. Delatte, Anecdota Atheniensia (Liége 1927) 323. – Schon Tert. virg. vel. 2, 1 (CCL 2, 1210) nannte gewisse unwirtliche Gegenden Griechenlands quaedam barbariae eius (vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 786_5). – Bei Iordan. Rom. 372; Get. 310 heißen die pontinischen Sümpfe zwischen Rom u. Terracina campi Barbarici. – Greg. Tur. glor. conf. 22 (MG Scr. rer. Mer. 1, 761) kennt eine insula Barbara u. meint damit das Monasterium Lugdunense inmitten der Saône (vgl. PsEucher. ep. ad Phil.: PL 50, 1213). – Auf Sardinien gab es eine Gebirgsgegend, die schon zur Zeit des Tiberius Barbaria hieß (vgl. de Ruggiero 1, 974). Greg. M. ep. 4, 25. 27 (MG Ep. 1, 260. 261f) erwähnt die heidn. Barbaricini auf Sardinien (vgl. H. Jacobsohn, Art. Barbaria: ThesLL 2, 1731, 7/14). Procop. b. Vand. 2, 13, 43f (vgl. aed. 6, 7, 13) wollte den Namen von einigen tausend Mauren u. Numidiern herleiten, die von den Vandalenkönigen dorthin verjagt worden seien (vgl. aber Ch. Hülsen: PW 2, 2 [1896] 2857; Schmidt 151_2 u. Courtois 188). – Vgl. ferner die geogr. Artikel: PW 2, 2 (1896) 2854/8 passim.

l. Eigenname. Am Ausgang des christl. Altertums begegnet nicht selten der Name Barbarus u. ähnliche Bildungen oder Barbara. Er wird öfter aus dem ethnischen Appellativum entstanden sein (vgl. H. Jacobsohn: ThesLL 2, 1744. 1728f). Hervorzuheben sind christl. Heilige, die diesen Namen tragen: ein hl. Martyrer Barbarus (BHG 219f); die bekannte hl. Barbara, Fest 4. XII. (BHO 132/4; BHG 213/218q; BHL 913/71); eine andere Martyrerin, die in der Passio SS. mulierum quadraginta martyrum erwähnt wird (ed. H. Delehaye: AnalBoll 31 [1912] 198, 27. 208, 3; BHG 2280f). Vgl. ferner einen Henker: Vit. Euphimiae 13 (ed. A. Fábrega Grau [Madrid 1955] 342); die christl. Mutter des Heliodoros, der in Sizilien gewütet haben soll: Vit. Leonis Catan. 5 (ed. B. Latyšev, Menolog. anonym. Byz. saec. X 1 [St. Petersburg 1912] 113).

VI. Der Vorwurf des Barbarismus. Wegen des heidn. Tadels des Barbarismus (s. o. Sp. 836) mußten sich die Kirchenschriftsteller früh mit dem rhetorischen Stilbegriff auseinandersetzen (vgl. Münscher 1733f). Tert. nat. 1, 3, 7f verteidigte den Namen ‚Christiani': itaque de nominis merito si qui reatus est nominum, si qua accusatio vocabulorum, ego arbitror nullam esse vocabulo aut nomini querellam, nisi cum quid aut barbarum sonat aut infaustum sapit vel inpudicum vel aliter quam enuntiantem deceat aut audientem delectat. haec vocabulorum aut nominum crimina sicuti verborum atque sermonum barbarismus est vitium eqs. – Bisweilen gaben die Kirchenväter Barbarismen in Übersetzungen der Hl. Schrift zu, versuchten sie aber zu verharmlosen: Aug. doctr. christ. 3, 3, 7 (CCL 32, 81): mallem quippe cum barbarismo dici: Non est abs-

conditum a te ossum meum, quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est (wegen des Doppelsinns von geschriebenem os, das je nach der Aussprache Verschiedenes bedeutet). Augustinus spielt öfter den Gegensatz zwischen der moralischen Verfehlung u. dem von den Grammatikern gerügten Stilfehler aus: ebd. 2, 13, 19 (45): derjenige, der Gott um Verzeihung seiner Sünden bittet, kümmere sich nicht darum, ob er einen Barbarismus begeht, wenn er ignoscere statt mit langer mit kurzer drittletzter Silbe ausspricht (vgl. conf. 1, 18, 28; 1, 19, 30; c. Faust. Man. 22, 25 [CSEL 25, 1, 619f]). Hieronymus ist in Stilfragen sehr empfindlich. Als er den hebr. Urtext in lateinischer Umschrift wiedergegeben hatte, spricht er von der Widerwärtigkeit derartiger Darlegungen: ep. 20, 4, 1 (CSEL 54, 107): propter barbariam linguae pariter ac litterarum (scil. Hebraei); vgl. ep. 30, 2, 2 (244) propter barbariem linguae; dazu E. Norden, Die antike Kunstprosa 1^3 (1915) 62 Anm. u. o. Sp. 824. – Obwohl viele Kirchenväter ihre Werke nach den Regeln der Rhetorik abgefaßt haben, sprachen sie von Barbarismen, die sie tatsächlich gar nicht begangen hatten. So entstand ein neuer Bescheidenheitstopos, zB. Aug. en. in Ps. 36 serm. 3, 6 (CCL 38, 371); Greg. M. ep. 5, 53a (MG Ep. 1, 357, 38f). – Untereinander warfen die Kirchenväter sich Barbarismen vor: Hieron. adv. Iovin. 1, 1 (PL 23, 221 A); Isid. Pel. ep. 1, 128 (PG 78, 268). Witzig ist die Anekdote von Basilius u. Demosthenes, dem vorlauten, schlecht Griechisch sprechenden Koch des Kaisers Valens (Theodrt. h. e. 4, 19, 12; vgl. Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 139f [1, 69 Jaeger]). Alc. Avit. ep. 57 (MG AA 6, 2, 85f) verteidigte sich wegen angeblicher Barbarismen gegenüber dem Rhetor Viventiolus. – Socr. h. e. 3, 7 (PG 67, 396 A) weiß, daß der theologisch wichtige Begriff ὑπόστασις von Irenäus, einem Schüler des Heliodorus metricus in Alexandrien, als eine βάρβαρος λέξις bezeichnet wurde; vgl. L. Cohn: PW 5, 2 (1905) 2122. – Aug. ord. 2, 17, 45 (CSEL 63, 178) beklagt den Sprachverfall seiner Zeit; vgl. catech. rud. 9, 13 (CCL 46, 135). Claud. Mam. ep. 2 (CSEL 11, 204) trauert: video ... grammaticam uti quandam barbaram barbarismi et soloecismi pugno et calce propelli. Apollinaris Sidonius ergeht sich in eitlen Wortspielen: ep. 5, 5, 3: quod te praesente (scil. Syagrio, der B.sprachen gelernt hatte) formidet linguae suae facere barbarus barbarismum (vgl. ep. 4, 17, 1).

VII. Urteile über Wesensart u. Lebensweise barbarischer Fremdvölker. 1. Wesensart. Bei anerkennenden Äußerungen christl. Schriftsteller, bes. der Apologeten, ist mit parteiischer Übertreibung zu rechnen. – In einer Aufzählung der verschiedenen Völkersitten meint Tatian. or. 28, die Knabenliebe werde von den B. geächtet, von den Römern gesetzlich gestattet. Clem. Alex. paed. 3, 24, 1/25, 3 beschreibt, wohl nach heidnischer Quelle, die Sitten der Kelten, Germanen, Skythen u. arabischer Nomaden u. preist ihre Einfachheit. Const. I Imp. ep. ad prov. vJ. 324 (bei Eus. vit. Const. 2, 53) lobt die B. (d. h. die Perser), die den röm. Christen in der Verfolgung Zuflucht gewährt haben. Nach Theodrt. quaest. in Gen. 63 (PG 80, 169 A) hat die Natur die B. (d. h. Ägypter, Pharao, Abimelech) gelehrt, daß Ehebruch verwerflich u. strafwürdig sei. Evagr. h. e. 4, 15 (164f B./Parm.) zitiert die lobende Erzählung Prokops b. Vand. 1, 8, 15/29 vom heidn. Maurenkönig Kabaon, der sich gütig gegen die röm. Katholiken zeigte u. die Vandalen besiegte (weitgehend erfunden; vgl. Courtois 350_5). Belisar bei Procop. b. Goth. 2, 18, 14 rechnet damit, daß die B. tapfer u. zahlreich sind; mit planvoller Vorsicht müsse man ihnen begegnen (vgl. Vitr. 6, 1, 11: [Italia] consiliis refringit barbarorum virtutes). Tert. virg. vel. 17, 2f (CCL 2, 1226) stellt die barbarior modestia verschleierter Araberinnen den röm. Christinnen als Beispiel vor Augen. Hieron. ep. 123, 7, 3/8, 1 (CSEL 56, 81) lobt nach heidnischer Quelle die Keuschheit von dreihundert teutonischen Matronen (s. o. Sp. 839 u. 857). Ambr. virg. 1, 10, 59 (PL 16, 216) nennt als vorbildhaft christlich gewordene mauretanische Jungfrauen, die danach verlangt hatten, für Gott geweiht zu werden; ebd. 3, 3, 12 (235) erzählt er eine Geschichte aus legendärer Alexanderüberlieferung vom standhaften B.diener. Hervorzuheben ist das B.lob Salvians (gub. 7, 23/5. 107f). Er preist die Keuschheit, Demut, Frömmigkeit u. Dankbarkeit bestimmter christianisierter Germanenstämme (vgl. Schaefer 94f; Fischer 257. 259). Das Bild vom ‚guten B.' war auch im Osten lebendig geblieben (vgl. Petit 184_5 zu Joh. Chrysostomus). Ganz nach antikem Vorbild verherrlicht Niceph. Greg. hist. 2, 4 (PG 148, 152/7) im 13. Jh. die Skythen u.

meint damit die Tataren. – Vom 3. Jh. an mehren sich die abschätzigen Urteile über die B. Die christl. Schriftsteller malen das B.bild mit ähnlichen Farben wie die zeitgenössischen nichtchristl. Autoren. Alle stehen unter dem Eindruck der unaufhörlichen B.einfälle. Besonders gerne spricht man von der Wildheit u. Raserei: Eus. vit. Const. 4, 5; Evagr. h. e. 2, 8 (58 B./Parm.); Joh. Eph. h. e. 4, 11 (CSCO 106/Syr. 55, 144); Rufin. h. e. 4, 7, 14; Hieron. ep. 60, 16; 123, 7; Aug. civ. D. 1, 1. 4. 7; Sulp. Sev. dial. 3, 4, 1; Maxim. Taur. serm. 86, 3 (CCL 23, 353); Vit. Caes. Arel. 1, 21. 28 (MG Scr. rer. Mer. 3, 465); Alc. Av. ep. 8 (Konjektur) (MG AA 6, 2, 40); Drac. laud. dei 3, 385 (MG AA 14, 102); Coripp. Ioh. 1, 28 (4 Diggle/Goodyear); Greg. M. ep. 1, 48; 3, 30 (MG Ep. 1, 74. 188); Cod. Theod. 7, 16, 2; Const. Sirm. 16. – Man rügt ihre Wut: PsProsp. carm. de prov. 37; ILCV 1067, 7: leges barbarico dedit (scil. Apoll. Sidon.) furori; Vict. Vit. 1, 7. 9 (MG AA 3, 1, 3); Gelas. I ep. 9, 2 (340 Thiel); Coripp. Ioh. 1, 503 – ferner ihre Immanitas: Heges. 5, 24, 3 (CSEL 66, 357); Aug. civ. D. 1, 1; 4, 7; Oros. hist. 7, 15, 8; Cod. Theod. 9, 12, 1; Joh. Eph. h. e. 4, 11 (CSCO 106/Syr. 55, 144) – ihre Grausamkeit: Clem. Alex. protr. 1, 7, 4; Cyrill. Alex. c. Iul. 4 (PG 76, 728 A); Aug. civ. D. 1, 1; 3, 26. 29; Vict. Vit. 3, 61 f; Cassiod. var. 3, 17, 1; 12, 7, 1; Greg. M. ep. 11, 31 (MG Ep. 2, 301); Cod. Iust. 9, 14, 1, 1 (‚saevitia immanium barbarorum' sprichwörtlich). – Weiter tadelte man die Gesetzlosigkeit der B.: Commod. instr. 1, 23, 4; Geogr. Rav. 5, 29 (421 Pind./Parthey) – ihre Gier nach Gold: Ennod. 80, 97 (MG AA 7, 96); Eugipp. vit. Sev. 40, 5 – ihre Habsucht: Cyrill. Alex. in Jes. 13, 17/20 (PG 70, 364 A); Heges. 1, 29, 9 (CSEL 66, 50); Boeth. cons. 1, 4, 10 – ihre Impietas: Quodv. temp. barb. 2, 6, 8 (CCL 60, 478) – ihre Libido: Lact. pers. 38, 3 (vgl. J. Moreau zSt.: SC 39); Aug. civ. D. 1, 28 – ihre Listen: PsProsp. carm. de prov. 37; Coripp. Ioh. 1, 526/53. 575; Georg. Pis. exp. Pers. 3, 17 f (PG 92, 1237 f) – ihre Menschenfeindlichkeit: Philostorg. h. e. 5, 2 (GCS 21, 68) – ihr Prahlen: Anon. exc. leg. gent. (PG 113, 701 C); Menand. Prot. leg. Rom. ad gent. 16 (ebd. 909 A) – ihre Raublust: Cyrill. Alex. in Jes. 13, 17/20 (PG 70, 364 A); Max. Taur. serm. 18, 3 (CCL 23, 69); Coripp. Ioh. 4, 102; Cod. Theod. 7, 1, 1 – ihren Stolz: Iordan. Get. 176 – ihre Verleumdungssucht: Apoll. Sidon. ep. 2, 1, 2 (MG AA 8, 21); Boeth. cons. 1, 4, 10 – ihre Verschlagenheit: Vict. Vit. 2, 1 (MG AA 3, 1, 13) – ihre Wankelmütigkeit: Evagr. h. e. 2, 7 (54 B./Parm.) – ihre Wortbrüchigkeit: Menand. Prot. leg. gent. ad Rom. 30 (PG 113, 840 C) – ihren Zorn: Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 728 A); Joh. Eph. h. e. 4, 14 (CSCO 106/Syr. 55, 148); Prosp. chron. nr. 1329 (MG AA 9, 476) – ihre Zügellosigkeit: Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 728 A). – Wie die heidn. Schriftsteller meinten auch die Christen, bei den B. größere Unwissenheit u. geringere geistige Begabung feststellen zu können: Iustin. apol. 1, 60, 10; Synes. Dion 8, 2; Apoll. Sidon. ep. 4, 1, 4 (MG AA 8, 53) (ohne B.begriff). Vgl. das Wunder an dem christl. B.sklaven, der durch göttliche Eingebung plötzlich lesen konnte (Aug. doctr. christ. prol. 4 [CCL 32, 3]). Seltener wurde die Unwissenheit der B. entschuldigt (s. o. Sp. 864). Synes. regn. 21 meinte, daß die B. von der virtus nichts verständen, wohl seien sie in der Verfolgung ihrer Vorsätze zäher als die Griechen (Synes. Dion 7, 4). Die Amusia der B. wurde bis in byz. Zeit getadelt (vgl. Lechner 295 u. o. Sp. 839).

2. *Lebensweise.* Die B. sind wie Tiere u. leben wie Tiere: vgl. Eus. vit. Const. 1, 25; Joh. Chrys. in Eutrop. 2 (PG 52, 409 AB); expos. in Ps. 113 (PG 55, 305); Theodrt. h. e. 4, 23, 4; Proc. bell. Goth. 2, 15, 16 (2, 217, 3 f H.); vgl. Greg. Nyss. paup. am. 1 (9, 14, 4 Jaeger/van Heck); Lact. mort. pers. 9, 2; Prud. c. Symm. 2, 781/819; Hilar. Arel. vit. Hon. 17, 4 (SC 235, 114); Greg. M. ep. 4, 27 (MG Ep. 1, 262): dum enim Barbaricini omnes ut insensata animalia vivant; Iordan. Get. 128; vgl. Apoll. Sidon. ep. 4, 1, 4 u. Alc. Avit. ep. 28 (MG AA 6, 2, 58). Sie halten sich in unwirtlichen Gegenden auf: vgl. Tert. adv. Marc. 1, 1, 3 f (die erste ethnographisch-geographische Schilderung eines Christen: Harnack, Miss.[4] 2, 756_2); Prud. cath. 11, 69 f; Iordan. Rom. 247. Kommen sie in eine Stadt des Imperiums, so verwundern sie sich (Iordan. Get. 143 [Aithanarich in Kpel]; Coripp. Iust. 3, 237). – Ambrosiast. in Col. 3, 11, 5 f (CSEL 81, 3, 197) berichtet vom Kannibalismus der ‚skythischen' Männer. Sie sind inmanes, silvestres, inculti, plus quam barbari. Wie er glaubt, haben sich die Skythen erst allmählich zum Schlechteren hin entwickelt. Hinter dieser Auffassung steht wohl der Versuch, das idealisierende mit

dem dunklen, wirklichkeitsnäheren ‚Skythen‘bild zu verschmelzen (vgl. schon Clearch. frg. 46 Wehrli). Nach Mart. Ign. 7, 4 Funk haben die Griechen die Menschenopfer von den barbar. Skythen übernommen; vgl. ferner Lact. inst. 1, 21, 4. 10. – Besonders fiel das Äußere der B. auf (vgl. M. Schuster, Die Hunnenbeschreibungen bei Ammianus, Sidonius u. Iordanes: WienStud 58 [1940] 119/30; Sulp. Luperc. Serv. Iun.: Anth. Lat. 649, 33/42; Vict. Vit. 2, 8: in habitu barbaro; vgl. Schmidt 152. 188): ihre Gesichtsfarbe: Eus. vit. Const. 4, 7, 1; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 724 C) – ihr langes Haar u. die Haarfarbe: Clem. Alex. paed. 3, 3, 24, 1f; Eus. vit. Const. 4, 7, 1; Aster. Soph. hom. 5, 24 (44 Richard) – ihre Kleidung: Eus. vit. Const. 4, 7, 1; Tert. virg. vel. 10, 2 (CCL 2, 1219): stropulos barbarorum; idol. 18, 3 (ebd. 1119) – ihre Körpergröße: Eus. vit. Const. 4, 7; Hieron. in Hes. 16, 4f (CCL 75, 165): unde et corpora barbarorum Romanis corporibus rectiora sunt: usque ad secundum enim et tertium annum semper pannis involvuntur (scil. infantium corpora). (Nichtchristl. Quelle wird durch PsHippocr. aer. 20 [2, 74 Littré] nahegelegt: Die Skythen sind u. a. deshalb bucklig u. haben einen schwammigen Körper, weil sie als Kinder nicht gewickelt wurden, wie es andererseits in Ägypten geschieht.) Ennod. 182 (MG AA 7, 157); Apoll. Sidon. carm. 12, 11. 18 – ihre Körperkraft: Synes. Dion 7; Salv. gub. 7, 108. – Man nahm Anstoß am üblen Geruch: ebd. 5, 21: corporum atque induviarum barbaricarum foetore u. an der unverständlichen Sprache: Ambr. fid. 2, 140 (CSEL 78, 106); Sulp. Lup. Serv. Iun.: Anth. Lat. 649, 29f; Coripp. Ioh. 5, 35/9 (93 Diggle / Goodyear); Georg. Pis. b. Avar. 85f (PG 92, 1270f). – Ferner beobachtete man die andersartigen Eß- u. Trinksitten: Hieron. ep. 52, 11, 3 (CSEL 54, 434): barbara potio wird durch Greg. Tur. hist. Franc. 8, 31 (MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 399) erklärt: bibit absentium cum vino et melle mixtum, ut mos barbarorum habet. Apoll. Sidon. carm. 12, 14: cui non allia sordidaeque caepae / ructant mane novo decem apparatus (ep. 4, 1, 4 spricht er nach dem Vorbild Homers von den ‚equimulgae Geloni‘); Ambr. Hel. 54 (CSEL 32, 2, 444); Hieron. adv. Iov. 2, 7 (PL 23, 308 A): Arabes et Saraceni et omnis eremi barbaria camelorum lacte et carnibus vivit (vgl. Clem. Alex. paed. 3, 25, 1). Vgl. auch Vit. Orient. 5 (ASS Mai 1, 63 C); dazu Courcelle 339/44. – Im Kampf beeindruckte die große Anzahl der B.: Oros. hist. 3, 14, 3; Socr. h. e. 2, 47; 6, 6 (PG 67, 364 D. 676 B), ferner das Feldgeschrei: Coripp. Ioh. 5, 350/5 (80 Diggle / Goodyear), die Bewaffnung u. die Kriegssitten: ebd. 2, 125/37; Vict. Vit. 1, 25. Nach der Eroberung Roms durch Geiserich trennten die Vandalen u. Mauren die gefangenen Frauen von den Männern u. die Kinder von den Eltern: ut moris est barbaris. Evagr. h. e. 3, 25 (122 B./Parm.); Menand. Prot. leg. gent. ad Rom. 30 (PG 113, 841 A). – Ferner sprach man von ihrer Verfassung: Ein König herrscht über Sklaven: Greg. M. ep. 11, 4 (MG Ep. 2, 263, wo allerdings gentes statt barbari gebraucht wird; vgl. Caspar 1, 274; 2, 419f. 488. Iulian. Imp.: Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 712 CD) unterscheidet genauer nach nichtchristlicher Quelle: die südl. Völker leben unterjocht unter Königen, nicht aber die Nordvölker (vgl. Schroeder 11). – Berühmt waren die B. wegen ihres Goldreichtums: selbst die Gefangenen liegen in goldenen Ketten: Tert. cult. fem. 1, 7, 1; vgl. das von Clem. Alex. paed. 2, 122, 2 genannte Frg. eines unbekannten Komikers (frg. 413 [CAF 3, 486]) u. Herodt. 3, 130, 4: der Perserkönig schickt dem griech. Arzt Demokedes zwei Paar goldener Fesseln.

VIII. Barbaren im Recht. Vom 2. Jh. nC. an führten die Römer fast nur noch Verteidigungskriege. Die stärker werdenden Vorstöße der B. ins Imperium hatten neben politisch-militärischen Folgen auch rechtliche. Die kaiserliche Gesetzgebung mußte zB. auf besonders gefährdete Provinzen Rücksicht nehmen (vgl. Cod. Iust. 10, 27, 2, 10 vJ. 491/505; 1, 3, 35, 2). – Ehen zwischen einem Römer u. einer Ausländerin oder einer Römerin u. einem Ausländer wurden verboten (Cod. Theod. 3, 14 vom 28. V. 370 oder 373). Zu einer Eheverordnung des Theoderich (Cassiod. var. 5, 14, 6) vgl. Th. Mommsen, Ostgoth. Studien: Neues Arch. d. Gesellsch. f. ält. deutsche Geschichtskunde 14 (1889) 534. Claud. b. Gild. 1, 190/3 verurteilt Ehen zwischen der röm. Reichsbevölkerung u. den barbar. Schwarzen. – Verschiedene Verordnungen bestimmten die Rechte der von B. verschleppten Reichsangehörigen (ius postliminium): Cod. Theod. 5, 7, 1f u. Cod. Iust. 8, 50, 5. 19f. Es wurde unterschieden, ob man freiwillig oder gezwungen den B. ge-

folgt ist; vgl. ebd. 8, 50, 19f; Cod. Theod. 15, 14, 14. Nicht selten sind Römer zu den B. geflohen u. haben mit ihnen gemeinsame Sache gemacht. Salv. gub. 5, 21 u. Greg. M. ep. 5, 38 (MG Ep. 1, 325) sprechen von der Flucht unterdrückter röm. Reichsangehöriger zu den B. (vgl. Procop. b. Vand. 2, 8; Greg. M. ep. 10, 5 u. Sterzl 39/41). Die Lex Nov. Valent. 33 (vJ. 451) verurteilte alle diejenigen zu hoher Geldstrafe, die den B. freigeborene Kinder verkauften. Infolge einer Hungersnot in Italien war dies geschehen (vgl. Cod. Theod. 3, 3; Cod. Iust. 4, 43). Die pastoralen Sorgen um Christen, die mit den B. plündern, zeigt das später zu einer Epistula canonica erhobene Schreiben Gregors des Wundertäters (ed. J. Dräseke: JbbProtTheol 7 [1881] 724/56). Wie Herodian. 3, 4, 7 berichtet, sind nach dem Tod des C. Pescennius Niger (194) seine Soldaten zum Teil zu den B. geflohen u. haben sie unterrichtet, röm. Waffen zu gebrauchen u. anzufertigen. Schwerste Strafen erwarteten alle diejenigen, die den B. halfen: Cod. Theod. 7, 1, 1 = Cod. Iust. 12, 35, 9 (vJ. 323); vgl. Cod. Theod. 9, 14, 3 = Cod. Iust. 9, 8, 5 (vJ. 397). Wer den B. verrät, wie Schiffe gebaut werden, erleidet die Todesstrafe (Cod. Theod. 9, 40, 24 = Cod. Iust. 9, 47, 25 vJ. 419). Wer ihnen Waffen liefert, verliert sein Vermögen an den Staat u. wird mit dem Tode bestraft (ebd. 4, 41, 2 vJ. 455/57). Wie Socr. h. e. 6, 1 (PG 67, 661 A) berichtet, wurde der Prätorianerpräfekt Rufinus ermordet, da man glaubte, er habe die barbar. Hunnen ins Reich gerufen. – Der Handel mit den B. war beschränkt: Cod. Iust. 4, 41, 1 vJ. 370/75 bestimmt ein Ausfuhrverbot von Wein, Öl u. liquamen (vgl. ebd. 12, 44, 1 vJ. 420). An die B. darf kein Gold geliefert werden; findet man es bei ihnen, soll man es listig entwenden (ebd. 4, 63, 2 vJ. 374?); der Seidenhandel wird auf den Comes commercium eingeschränkt (ebd. 4, 40, 2 vJ. 397). Der Handel mit barbar. Eunuchen ist gestattet (ebd. 4, 42, 2, 1 vJ. 457/65). Vgl. G. Vismara, Limitazioni al commercio internazionale nell'impero Romano e nella comunità cristiana medioevale: Scritti in on. di C. Ferrini 1 (Milano 1947) 445/51. – Besondere Verordnungen regelten das Verhältnis der im Krieg gefangenen B. u. der Soldaten, die sie erbeutet hatten (Cod. Theod. 5, 6, 2). Entlaufene Sklaven, die zum B.land fliehen wollen, werden schwer bestraft (Cod. Iust. 6, 1, 3 vJ. 317/23); ebd. 4, 58, 5 vJ. 386 wird zwischen barbari servi u. provinciales servi unterschieden. – Kirchenrechtliche Bestimmungen: Cn. 1 von Nizäa verfügte, daß derjenige, der von Ärzten während einer Krankheit oder von den B. entmannt worden sei, im Klerus bleiben dürfe (vgl. Hefele 1, 376f). – Cn. 2 des Konzils v. Kpel (381) bestimmte, daß die Kirchen bei den B. von den Patriarchen des Imperiums mitverwaltet werden sollten (vgl. Hefele 2, 16f). – Cn. 28 von Chalkedon spricht von Bischöfen im B.land u. meint damit Suffragane der pontischen, asianischen u. thrakischen Metropoliten, die ihrerseits unter dem Patriarchen von Kpel standen (AConcOec 2, 1, 3, 89). Wegen der B.einfälle mußte man im 7. Jh. dazu übergehen, Bischöfe in partibus infidelium zu ernennen (cn. 37. 39 der Trull. Synode vom Herbst 691; vgl. Hefele 3, 335).

IX. Barbarische Worte. Manche Gnostiker benutzten barbarische, fremdklingende Namen, um unter einer solchen Flagge ihren Gedanken größeres Ansehen zu verleihen: Const. apost. 6, 16, 3: ‚Die Gnostiker fälschen Bücher u. geben ihnen barbarische Namen, von Engeln, wie sie sagen, in Wahrheit von Dämonen'. Tatsächlich wurden Dämonen einfach als B. bezeichnet wie im manichäischen Psalmbuch (245 [53, 18 Allberry]: that he may escape from the Hebdomas of the Barbarians ...). Basileides berief sich auf die wohlerfundenen Namen der Propheten Barkabbas u. Barkoph. Eus. h. e. 4, 7, 7 rügte diese Namen als barbarisch; sie seien auf unerfahrene Menschen berechnet, die derartiges bewunderten. Wie bekannt, hatte man bes. seit hellenistischer Zeit für das Exotische u. Fremdklingende eine Vorliebe. Hieron. vir. inl. 21 wiederholt die Worte des Eusebius (alia quaedam barbara nomina). Ep. 75, 3, 1 (CSEL 55, 32) sagt er: suscipiens (scil. Basilides) Armazel, Barbelon, Abraxan, Balsamum et ridiculum Leusiboram ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad inperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hauriunt barbaro simplices quosque terrentes sono, ut quod non intellegunt, plus mirentur (vgl. Cat. Cod. Astrol. Graec. 4, 132; vielleicht ein jüd. Zeugnis). Epiph. haer. 25, 3, 5f spricht von der βαρβαρωνυμία gnostischer Äonen (zB Ἰαλδαβαώθ, Καυλαυκαῦ); vgl. ebd. 31, 3, 3 (βαρβαρικὴ ὀνοματοποιία). Gnostischer u. heidnischer Einfluß zeigt der

christl. Fluchtext von Trogir: ILCV 2389: ... denontio tibi, inmondissime spirite Tartaruce, quem angelus Gabriel de catenis igneis religavit, qui habet dece' milia barbar[orum]. – Der Vergleich oder die Bezeichnung der Dämonen, vornehmlich des Teufels, als B. bei Schriftstellern der Großkirche antwortet vielleicht Gnostikern u. Heiden. Clem. Alex. protr. 1, 7, 4 sagt, der Teufel räche sich auf barbar. Weise an den Menschen; strom. 1, 15, 73 nennt er die dämonischen idäischen Daktylen, die als Erfinder der Zauberformeln galten, Phryger u. B. (vgl. Hopfner, OZ 1 § 191. 766). Asterius Soph. hom. 18, 11 (131 Richard) nennt den Teufel ,den schamlosen B.' (vgl. ebd. 18, 23 [138 R.]: der Teufel schickt die Dämonen wie ein Tyrann die B.; Aug. Urb. exc. 6 [PL 40, 721]: die Christen, die im Alarichsturm umgekommen sind, danken im Refrigerium Gott: quia iam nec barbaros nec diabolum formidamus). Georg. Pis. hex. 794f (PG 92, 1494) vergleicht den Teufel mit einem B., der zum Kampf gegen den Geist sich rüstet, u. Cassiod. in Ps. 113, 1 (CCL 98, 1029) meint: tunc enim ab Aegyptiorum, id est a daemonum turba liberamur, quando barbaricae severitatis illius iura non patimur eqs. Zum Teufel als B. vgl. auch Münscher 1743, 17/21. Der neuplatonischen Auffassung des Jamblich (s. o. Sp. 843f) stehen die Alexandriner Clemens u. Origenes sehr nahe. Clem. Alex. strom. 1, 143, 6 meint, die ersten u. ursprünglichen Dialekte seien barbarisch. Sie hätten ihre Worte von Natur (φύσει); denn die Menschen gäben ja auch zu, daß Gebete, in B.sprachen gesprochen, wirkkräftiger seien. Die Auseinandersetzung zwischen dem Platoniker Kelsos u. Origenes zeigt, wie der Alexandriner ganz im Bann der heidn. Wortmagie steht (c. Cels. 1, 24f; 5, 45 u. 8, 37; vgl. Hopfner, OZ 1 § 725). Seine Beweise stimmen weitgehend mit denen Jamblichs überein. Kelsos meint, die Christen könnten doch ihren Gott auch mit den Namen der höchsten Götter anderer Völker anrufen u. seien nicht an die jüd. Gottesnamen (Adonai, Sabaoth) gebunden. Origenes aber wendet ein, die Sprachtheorien des Aristoteles, der Stoiker u. Epikurs könnten das hier waltende Verhältnis zwischen Sache u. Namen nicht richtig erklären. Es handle sich um eine Form geheimer Namenstheologie. – Er anerkennt die magische Kraft der jüd. Gottesnamen u. vergleicht sie mit ägyptischen u. persischen Namen, die Gewalt über die Dämonen haben. Er beruft sich dabei auf die Kraft der Zauberformeln (ἐπῳδαί), die, in eine andere Sprache übersetzt, ihre Wirkung verlieren würden. Es komme auf die magische Wirkung des Lautbestandes an (Gott Abraham, Gott Isaak, Gott Jakob), nicht auf den Begriffsinhalt (vgl. 5, 45 u. die o. Sp. 843 genannte Stelle des Niceph. Greg., der Origenes erwähnt). C. Cels. 8, 37 weist Origenes die Annahme zurück, Gott gehöre zu denen, die eine barbarische oder die griech. Sprache verstehen, die übrigen aber nicht (vgl. o. Sp. 843 zu Iambl. myst. 7, 4f).

A. Alföldi, Die ethische Grenzscheide am röm. Limes: Schweiz. Beitr. z. Allgem. Gesch. 8 (1950) 37/50. – H. H. Bacon, Barbarians in Greek tragedy (New Haven 1961). – E. Badian, Alexander the Great and the unity of mankind: Historia 7 (1958) 432/40. – H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965). – H. Bengtson, Hellenen u. B.: K. Rüdiger (Hrsg.), Unser Geschichtsbild (1954) 25/40. – E. Berneker, Art. ξενίας γραφή: PW 9A, 2 (1967) 1445f. – A. Borst, Der Turmbau von Babel 1/4 (1957/63) Reg. s.v. B. – J. Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte 1 = ders., Ges. Werke 5 (1956) 290/305. – E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1/2 (1930/33). – C. Cecchelli, Bibliografia del mondo barbarico (Roma 1954) (unvollendet). – K. Christ, Römer u. B. in der hohen Kaiserzeit: Saeculum 10 (1959) 273/88. – P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] (Paris 1964). – C. Courtois, Les Vandales et l'Afrique (Paris 1955). – A. Dihle, Zur hellenist. Ethnographie: EntrFondHardt 8 (1961) 205/32. – H. Diller, Die Hellenen-B.Antithese im Zeitalter der Perserkriege: ebd. 37/68. – H. Ditten, ΒΑΡΒΑΡΟΙ, ΕΛΛΗΝΕΣ u. ΡΩΜΑΙΟΙ bei den letzten byz. Geschichtsschreibern: Actes XII[e] Congr. Int. Ét. Byz. 2 (Beograd 1964) 273/99. – R. Egger, Von Römern, Juden, Christen u. B. = SbWien 247, 3 (1965). – A. Eichhorn, ΒΑΡΒΑΡΟΣ quid significaverit, Diss. Leipzig (1904); vgl. dazu B. A. Müller: WochenschrKlassPhilol 23 (1906) 66/72. – W. Ensslin, Theoderich d. Gr.[2] (1959) Reg. s.v. B. – O. Fiebiger/L. Schmidt, Inschriftensammlung z. Geschichte d. Ostgermanen = DenkschrWien 60, 3 (1917) Reg. s.v. – J. Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil d. zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung d. hl. Augustinus, Diss. Würzburg (1942 [1948]). – Geffcken, Apol.; Grecs et barbares = EntrFondHardt 8 (1961). – T. J. Haarhoff, The stranger at the gate[2] (Oxford 1948). – A. v. Harnack, Miss.[4]

1/2 (1924). – H. HERTER: Gnomon 38 (1966) 577/87 (zu Grecs et barbares, s.o.). – TH. HOPFNER, Orient u. griech. Philosophie = Beih. z. Alten Orient 4 (1925). – L. HUBER, Art. B.: LexAltWelt (1965) 433/5. – J. JÜTHNER, Hellenen u. B. = Das Erbe d. Alten 8 (1923). – W. KROLL, Die Kultur d. ciceronischen Zeit (1933) 18f. – R. C. KUKULA, Was bedeuten die Namen ΒΑΡΒΑΡΟΙ u. ΕΛΛΗΝΕΣ in der altchristl. Apologetik?: Festschr. Th. Gomperz (Wien 1902) 359/63. – K. LECHNER, Byzanz u. die B.: Saeculum 6 (1955) 292/306. – A. LIPPOLD, Rom u. die B. in der Beurteilung des Orosius, Diss. Erlangen (1952). – R. DE MATTEI, Sul concetto di barbaro e barbarie nel medio evo: Studi di storia e diritto, Festschr. E. Besta 4 (Milano 1939) 483/501. – K. MÜNSCHER, Art. barbaria/barbaries, barbaricarius, barbaricus, barbarismus, barbarolexis, barbarus: ThesLL 2 (1900/06) 1729/44. – L. MUSSET, Les invasions, les vagues germaniques = Nouv. Clio 12 (Paris 1965) bes. 219/26. – J. R. PALANQUE, St. Jerome and the barbarians: F. X. Murphy (Hrsg.), A monument to S. Jerome (New York 1952) 171/99. – P. PETIT, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4[e] s. après J.-C. = BiblInstFrançArchBeyrouth 62 (Paris 1955). – O. REVERDIN, Crise spirituelle et évasion: EntrFondHardt 8 (1961) 83/107. – J. RÜGER, Barbarus, Wort u. Begriff bei Cicero, Livius, Caesar, Diss. Göttingen (1966). – E. DE RUGGIERO, Dizionario epigrafico di antichità Romane 1 (Roma 1895) 974. – A. SCHAEFER, Römer u. Germanen bei Salvian, Diss. Breslau (1930). – L. SCHMIDT, Geschichte der Wandalen[2] (1942). – H. H. SCHMITT, Hellenen, Römer u. B. (zu Polybios), Progr. Aschaffenburg (1957/58) 38/48. – A. SCHROEDER, De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes, Diss. Halle (1921). – H. SCHWABL, Das Bild der Fremden Welt bei den frühen Griechen: EntrFondHardt 8 (1961) 1/23. – A. N. SHERWIN-WHITE, Racial prejudice in imperial Rome (Cambridge 1967) s. v. barbarians. – W. SPOERRI, Art. B.: KlPauly 1 (1964) 1545/7. – A. SCHENK V. STAUFFENBERG, Das Imperium u. die Völkerwanderung (oJ. [um 1947]). – E. STEIN, Histoire du Bas-Empire 1, 1/2; 2 (Paris 1959/49). – A. G. STERZL, Romanus, Christianus, Barbarus. Die german. Landnahme im Spiegel der Schriften des Salvian v. Massilia u. Victor v. Vita. Diss. Erlangen (1950). – H. E. STIER, Grundlagen u. Sinn der griech. Geschichte (1945) Reg. s. v. B. – STRACK/BILLERBECK 3, 27/9. – J. STRAUB, Die Wirkung d. Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätröm. Lit.: Philol 95 (1942/43) 255/86. – K. F. STROHEKER, Germanentum u. Spätantike (1965). – E. A. THOMPSON, Christianity and the Northern Barbarians: NottinghMedStud 1 (1957) 3/21 bzw. ders., The conflict between paganism and Christianity in the 4[th] cent. (Oxford 1963) 56/78. – K. THRAEDE, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1191/278. – K. TRÜDINGER, Studien z. Geschichte der griech. u. röm. Ethnographie, Diss. Basel (1918). – J. VOGT, Herodot in Ägypten: Genethliakon W. Schmid = TübBeitrAltWiss 5 (1929) 97/137 bzw. ders., Orbis (1960) 11/46; Kulturwelt u. B. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft = AbhMainz (1967) nr. 1. – M. WAAS, Germanen im röm. Dienst im 4. Jh. nC. = Habelts Diss. Drucke Alte Gesch. 3 (1965). – G. WALSER, Rom, das Reich u. die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit (1951). – J. H. WASZINK, Some observations on the appreciation of the ‚philosophy of the barbarians' in Early Christian literature: Mélanges Ch. Mohrmann (Utrecht 1963) 41/56 bzw. ders., Opuscula selecta (Leiden 1979) 272/87. – H. WERNER, Barbarus: NeueJbb 41 (1918) 389/408. – H. J. WEYER, Über das Verhältnis der Begriffspaare ‚Hellenen - B.' u. ‚Christen - Heiden' bei den griech. Kirchenvätern des 3. u. 4. Jh., Diss. Köln (1953). – U. WILCKEN, Hellenen u. B.: NeueJbb 17 (1906) 457/71. – H. WINDISCH, Art. βάρβαρος: ThWbNT 1 [1933] 544/51.

Nachtrag: M. BENABOU, La résistance africaine à la romanisation (Paris 1975). – Y. A. DAUGE, Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation = Coll. Latom. 176 (Bruxelles 1981); dazu K. Christ: Gnomon 55 (1983) 46/9. – J. DEININGER, Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217–86 vC. (1971) Reg. s. v. B. – E. DEMOUGEOT, La formation de l'Europe et les invasions barbares 1 (Paris 1969). – H. DÖRRIE, Die Wertung der B. im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer u. Künder heilbringender Weisheit: Antike u. Universalgeschichte, Festschr. H. E. Stier = Fontes et Comment. Suppl. 1 (1972) 146/75. – W. GOFFART, Barbarians and Romans A.D. 418–584. The techniques of accomodation (Princeton, N.Y. 1980). – M. HENGEL, Juden, Griechen u. B. = Stuttgarter Bibel-Stud. 76 (1976). – H. LABUSKE, Die B.problematik in Ideologie u. Propaganda der Spätantike: Rom u. Germanen, Festschr. W. Hartke (1983) 99/108. – A. MEHDI BADI, Les grecs et les barbares. Lautre face de lhistoire (Lausanne 1963). – A. MOMIGLIANO, Alien wisdom. The limits of hellenization (Cambridge 1975), deutsche Ausgabe (1979). – K. E. MÜLLER, Geschichte der antiken Ethnographie u. ethnologischen Theoriebildung 1 = Studien z. Kulturkunde 29 (1972) 381 s. v. B. – R. MÜLLER, Platon u. der Orient. Zum Verhältnis von Hellenen u. B.: R. Gordescani/A. Uruschadse

(Hrsg.), Caucasica - Mediterranea (Tbilissi 1980) 139/44. – G. PODSKALSKY, Die Sicht der B.völker in der spätgriech. Patristik: OrChristPer 51 (1985) 330/51. – A. SCOBIE, More essays on the ancient romance and its heritage = BeitrKlassPhilol 46 (1973) 19/35. – F. M. SNOWDEN JR., Before color prejudice. The ancient view of blacks (Cambridge, Mass./London 1983); dazu H. J. Diesner: Gnomon 56 (1984) 373f. – F. THELAMON, Païens et chrétiens au 4[e] siècle (Paris 1981) 31/156. – E. A. THOMPSON, Romans and barbarians. The decline of the western empire (Madison, Wisc. 1982). – J. WERNER, Nichtgriechische Sprachen im Bewußtsein der antiken Griechen: Festschr. R. Muth (Innsbruck 1983) 583/95.

(1967/92) A/B: *Wolfgang Speyer*
C: *Ilona Opelt/Wolfgang Speyer.*

Barbar II (ikonographisch).

A. Methodische Vorbemerkungen. Die als Beispiele ausgewählten B.bilder beschränken sich wesentlich auf solche des griech. u. röm. Kulturkreises unter besonderer Berücksichtigung von repräsentativen Zeugnissen der spätantiken u. frühchristl. Kunst. Der nach den antiken Quellen semantisch vielschichtige u. höchst unterschiedlich gebrauchte B.begriff (Speyer / Opelt; Krierer; J. Werner: C. W. Müller / K. Sier / J. Werner, Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griech.-röm. Antike. Kolloquium Univ. Saarbrücken 1989 [1992] 6/20) bezeichnet hier in (ab)wertender Tendenz alle Nicht-Griechen u. Nicht-Römer (zB. Iuv. 10, 138: Romanus Graiusque et barbarus), ohne an dieser Stelle auf den anthropologisch umfassenderen Begriff des ‚*Fremden' eingehen zu können. Bezüge zum historisch-ideologischen, seit der Spätantike auch religionspolitischen Kontext der Denkmäler helfen, ihre Bedeutung u. Wirkungsgeschichte gezielt zu erhellen. Auf frühe Belege von Fremdvölkerdarstellungen aus dem Orient u. Ägypten wird vereinzelt bzw. exemplarisch hingewiesen, soweit sie spezifische ikonographische u. ikonologische Merkmale des B.bildes der griech.-röm. Kunst vorwegnehmen, ohne damit zugleich einen direkten Traditionszusammenhang vorauszusetzen (s. u. Sp. 898f). Genaue ethnologische Bestimmungen der B.darstellungen erfolgen nur dort, wo Tracht u. Physiognomie eindeutige Aussagen erlauben. Ethnische Zuordnungen bleiben daher häufig allgemein, zB. Orientale, Nordländer usw. Der Begriff Neger umfaßt alle dunkel- bzw. schwarzhäutigen Afrikaner, mögliche Unterschiede zwischen einzelnen Volksgruppen werden nicht diskutiert (gegenüber entsprechenden Differenzierungsversuchen sowie der problematischen Grundthese von Snowdon, Evidence 148/85, Griechen u. Römer seien frei von rassischen Vorurteilen, kritisch Metzler / Hoffmann; Raeck 164/213, bes. 165/7; Schneider 156/8). Ausgeschlossen sind Theaterkönige (Alföldi) u. mythische Figuren (Schneider 19f mit Anm. 17/22; 102_{677}. 133f. 162; ders., Oriental. Tischdiener als röm. Tischfüße: ArchAnz 1992, 301/3) in meist östlichem B.gewand. Die grundsätzlich positive Bedeutung letzterer belegt die vielschichtigen, auch dialektischen Verständnismöglichkeiten von barbarisch gekleideten u. mit dem Orient verbundenen Gestalten in der abendländischen Kunst seit klassischer Zeit (Raeck 85/90), je nach Darstellungsthema u. -kontext (s. u. Sp. 903f). Dasselbe gilt für einige nicht besprochene Bilder von biblischen Gestalten u. Heiligenfiguren in B.tracht, zB. von *Daniel, den Freunden *Hiobs, Joseph, Menas. Das fremdländische Kostüm verweist auch hier wieder vornehmlich auf den allgemeinen geographischen Ursprung bzw. das dort begründete Wirkungsfeld dieser Gestalten.

B. Nichtchristliche Darstellungen. I. Orient. Im Orient lassen sich seit der 2. H. des 4. Jtsd. vC. Darstellungen gefangener bzw. gefesselter Gegner belegen (frühe Beispiele bei Pritchard, P. 284f. 312 Abb. 305. 307. 524; H. Lenzen, Kleinfunde aus dem Bezirk des Steinstifttempels: 15. vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Uruk-Warka [1959] 21f Taf. 30a/e; E. Strommenger / M. Hirmer, Fünf Jtsd. Mesopotamien [1962] 66. 73 zu Abb. 66/9. 114f. 117; P. Amiet, Glyptique susienne des origines à l'époque des perses achéménides [Paris 1972] 106 nr. 683 Taf. 18; ders., Die Kunst des alten Orient [1977] Abb. 367; ders., La glyptique mésopotamienne archaïque [Paris 1980] 28f. 77. 344f Taf. 47 nr. 661; Schneider 22). In derselben Zeit erscheinen erstmalig auch Bilder niedergemachter bzw. -getretener Feinde (frühe Beispiele bei Pritchard, P. 285. 312 zu Abb. 308. 524; Strommenger / Hirmer aO. 66 zu Abb. 68; Amiet, Glyptique susienne aO. 107 nr. 695 Taf. 18; ders., Glyptique mésopotamienne aO. 28f. 77. 344f Taf. 47 nr. 660; die Zeitstellung der im späteren 4. Jtsd. vC. hergestellten Rollsiegel von Susa entspricht chronologisch Susa Acropole I Schicht 18; J. Perrot: Paléorient 4 [1978] 139 Abb. b). Seit der Mitte des 3. Jtsd. vC. stammen entsprechende Zeugnisse aus dem propagandistischen Kontext beschrifteter historischer Triumphalbilder von Herrschern (H. Frankfort, The art and architecture of the ancient Orient[3] [Harmondsworth 1963] 33/5. 43f; S. Moscati, Historical art in the ancient Near East [Roma 1963]), den bisher ersten im Umkreis mesopotamischer Kunst (zB. Strommenger / Hirmer aO. 24. 66 zu Abb. 66/9; Ducrey 203/6). Von besonderem ikonographischem u. ikonologischem Interesse sind die Reliefbasen von Standbildern wohl immer in gottbezogener Haltung wiedergegebener Herrscher aus dem späteren 3. Jtsd. vC. Die Postamente zweier Statuenfrg., wahrscheinlich des akkadischen Königs Maništusu (2306/2292 vC.), zeigen rücklings am Boden liegende Figuren nackter u. erschlagener Feinde (A. Moortgat, Die Kunst des alten Mesopotamien [1967] 55 Taf. 142; P. Amiet, Les statues de Manishtusu, roi d'Agadé: RevAssyr 66 [1972] 103/6. 109; M. C. Root, The king and kingship in Achaemenid art [Leiden 1979] 133f Taf. 37; ähnliche Motive in der spätantiken Triumphalkunst Roms s. u. Sp. 935/7). Den Reliefsockel der Alabasterstatuette des sumer. Gottesvogts Ur-Ningirsu (2259/2255 vC.) schmücken an Stelle der erledigten Gegner zwei zur Figurenfront hin strebende Huldigungszüge von je vier fremdländischen Gabenbringern im Kniefall, die mit vorgestreckten Händen gefüllte Flechtkörbe halten (Root aO. 135/7. 252 Taf. 38; Schneider 22f; vgl. auch das Relieffrg. bei Amiet, Kunst aO. Abb. 366). Wie schon bei den Maništusu zugeschriebenen Skulpturenfrg. triumphiert der Herrscher auch hier im Namen seines Schutzgottes über bezwungene Feinde, die er mit göttlicher Hilfe besiegt u. nun zur Tributleistung herangeführt hat (zum Problem, wem die Geschenke oder Tributgaben [?] gegolten haben, bes. Root aO. 135/7. 252). Die knienden Fremdländer erweisen sich in Figurentypus, zentraler Kompositionsweise, vertikalem Herrscherbezug u. allgemeiner Aussage vergleichbaren Bildvorstellungen verpflichtet wie die gabenbringenden B. unter der Kaiserloge am nordwestl. Sockelrelief des Theodosiusobelisken von Kpel (s. u. Sp. 937f). Vertikal geordnete, inhaltlich von unten nach oben bezogene Darstellungen als repräsentativer Ausdruck hierarchischen Herrscher- bzw. Gotteslobs lassen sich in den oriental. Hochkulturen mindestens bis zur pers.-achämenidischen Hofkunst verfolgen (Root aO. 131/61). Ebenso lebt auch in der neuassyr. u. pers. Kunst das Motiv fort, Prozessionen gaben- bzw. tributbringender (fremdländischer) Untertanen vorzuführen, um der jeweiligen Herrschergewalt zu huldigen (Klauser 131f; ders., Art. aurum coronarium: o. Bd. 1, 1011; Root aO. 227/84; M. Maaß: ArchäolMittIran 20 [1987] 66f nr. 1; ders., 150 Jahre Antikensammlungen in Karlsruhe [1988] 127. 139 Abb. 97; 170 [Lit.]). Aus der neuassyr. Wandmalerei ist der Zug einer ausländischen Tributgesandtschaft bekannt, deren Anführer vor dem König die Proskynese vollzieht (Gabelmann, Audienzszenen 15. 23f nr. 5b Taf. 2, 2). Eine direkte Rezeption dieser Bildideen in der griech.-röm. Kunst ist bisher nicht nachweisbar; motivische Ähnlichkeiten beruhen vielleicht zT. auf allgemeinen strukturellen Analogien (Hölscher, Historienbilder bes. 25. 34. 37; ders., Die Geschichtsauffassung in der röm. Repräsentationskunst: JbInst 95 [1980] 316_{181}; Gabelmann, Schlußszene 297). Ein enger, in seiner Vermittlung noch ungeklärter Zusammenhang besteht

jedoch zwischen den Sockelbildern der Alabasterstatuette des Ur-Ningirsu (o. Sp. 897f) u. dem nordwestl. Triumphalrelief des Theodosiusobelisken von Kpel (u. Sp. 937f).

II. Ägypten. Fremdvölkerdarstellungen finden sich seit der frühgeschichtlichen Epoche auf ägypt. Bildwerken u. gehören fest zur monumentalen Herrscherrepräsentation (J. Vercoutter, The iconography of the black in ancient Egypt: Bugner 33/132; W. Helck, Art. Fremdvölkerdarstellungen: LexÄgypt 2 [1977] 315/21; J.-C. Courtois, Le trésor de poids de Kalavassos - Ayios Dhimitrios 1982: Report of the Dept. of Antiquities, Cyprus 1982, 120 nr. 11 K-AD 454. 123 Taf. 17, 8 [nicht ägyptisch, sondern zyprisch; vgl. Karageorghis 10 nr. 2 Abb. 2]; E. Swan Hall, The Pharaoh smites his enemies [Berlin / München 1986]). Neben Vorführungs-, Kampf- u. anderen Unterwerfungsszenen spielen solche wie die Tributdarbringung u. das Erschlagen meist kniender Feinde durch den König als Manifest seiner göttlich legitimierten Herrschergewalt eine wichtige Rolle (D. Wildung, Art. Erschlagen der Feinde: LexÄgypt 2 [1977] 14/7; R. Müller-Wollermann: GöttMisz 105 [1988] 69/76; A. R. Schulman, Ceremonial execution and public rewards [Fribourg 1988] 8/115. 193/5). Im Akt des Erschlagens packt der König den gefesselten, ethnisch klar bezeichneten Gegner (oder ganze Feindbündel) häufig am Haarschopf.

III. Griechische Kunst. a. Archaische Zeit. Das B.bild dieser Epoche läßt nur gelegentlich Ansätze negativer Bewertung erkennen (besonders bei Negern), es ist weitgehend vorurteilsfrei (Raeck 222/4). Eindeutige Negerdarstellungen lassen sich, vorwiegend in mythischem Zusammenhang, ab der Mitte des 6. Jh. vC. auf griech. Vasenbildern belegen, zB. die Aithiopen des Memnon als Kampfgefährten der Troianer (Snowdon, Aithiopes 415 nr. 1/5; Raeck 170/5) u. das Busiris-Abenteuer des Herakles (ebd. 175/9; J. M. Hemelrijk, Caeretan Hydriae [Mainz 1984] 50/4 nr. 34; 151f. 173f Taf. 118/23; s. u. Sp. 911). Als Einzelfiguren ohne erkennbaren Kontext erscheinen sie selten (Raeck 182/4). Seit Ende des 6. Jh. vC. zeigen attische Vasenbilder Neger in verschiedenen Alltagsszenen als exotische Luxussklaven ihrer auf Prestige bedachten Herren (ebd. 179/82. 184/6). Den privaten Prunk ihrer Besitzer repräsentieren auch die in der 2. H. des 6. Jh. vC. einsetzenden attischen Negerkopfgefäße, als Trinkgeschirr u. Behälter kostbarer Salben wie erlesener Parfums geradezu prädestinierte Luxusartikel (Snowdon, Evidence 140/7 Abb. 153f. 159f; Raeck 199/203; zur Motivtradition vgl. auch Karageorghis 30f nr. 20 mit Abb. u. Lit.). Zu den frühesten u. zugleich häufigsten attischen B.darstellungen dieser Zeit gehören Bilder von Skythen (2. Viertel 6. Jh. vC.; Vos; Raeck 10/66) u. Thrakern (2. H. 6. Jh. vC.; Zimmermann, Thraker-Darstellungen; Raeck 67/100). Skythen tragen in der Regel ein Jacken-Hosen-Kostüm, eine hohe, steife Mütze, einen Kompositbogen u. einen Gorytos (= Bogenbehälter; ebd. 10f). Sie dienen griechischen Herren meist als Bogenschützen, zT. aber auch in untergeordneter Position (ebd. 14/21. 50/2. 58f. 63f). Den hohen Repräsentationswert skythischer Bogenschützen dokumentiert das großplastische Reiterfrg. eines solchen B. von der Athener Akropolis aus der Zeit um 520 vC., wohl die früheste erhaltene Orientalendarstellung der griech. Großplastik (R. A. Stucky, Überlegungen zum ‚Perserreiter': AntKunst 25 [1982] 97/101; der Aufstellungszusammenhang ist mE. noch nicht eindeutig geklärt). Mit Einsetzen der ersten Perserkampfbilder (490 vC.; s. u. Sp. 901) hören Skythendarstellungen in der attischen Vasenmalerei auf (Raeck 10. 15. 214. 224). Die thrakische Kleidung besteht aus Lederstiefeln, buntem Wollmantel u. Fellmütze (Zimmermann, Thraker-Darstellungen 430; Raeck 27. 69/81). Thraker erscheinen auf Vasen besonders im Kampf gegen Griechen, aber auch als einzelne Krieger (Zimmermann, Thraker-Darstellungen 441/6; Raeck 93/5 nr. 4. 2f; 97. 99). Auf klazomenischen Sarkophagen aus dem 1. Viertel des 5. Jh. vC. finden sich gelegentlich Kampfdarstellungen von Griechen gegen Perser, die chronologisch mit dem ionischen Aufstand zu verbinden sind (Hölscher, Historienbilder 31/4; Beispiele: R. M. Cook, Clazomenian sarcophagi [Mainz 1981] 31/4 nr. G 1; 37f nr. G 11; 38f nr. G 13; 46f nr. G 27f; 116f. 119f. 142; E. Kirchner, Zum Bildprogramm klazomenischer Sarkophage: JbInst 102 [1987] 122/5. 138f). Nach Herodt. 4, 88 weihte Mandrokles v. Samos im heimischen Heraion ein Gemälde seiner kühnen Bosporusbrücke mit dem darüberziehenden Perserheer des Darius, die er dem Großkönig für seinen Skythenfeldzug gebaut hatte

(Hölscher, Historienbilder 35/7). Orientalen in verschiedenen Bildzusammenhängen zeigen Reliefs lykischer Grabdenkmäler seit etwa 540 vC. (ebd. 32/4; Gabelmann, Audienzszenen 35/43; Ch. Bruns-Özgan, Lykische Grabreliefs des 5. u. 4. Jh. vC. [1987] 142_{586}).

b. Klassische Zeit. Erst durch das einschneidende Erlebnis der Perserkriege ist das B.bild in der griech. Kunst grundsätzlich ideologisiert u. diskriminiert worden (dazu T. Hölscher, Die unheimliche Klassik der Griechen: H. Flashar [Hrsg.], Auseinandersetzungen mit der Antike [1989], bes. 18f). Die daraufhin ab 490 vC. in der attischen Vasenmalerei schlagartig einsetzenden Perserdarstellungen zeigen die B. vornehmlich im Kampf gegen Griechen (Bovon 579/602; Hölscher, Historienbilder 38/49; Raeck 101/63; Daumas 289/305). Die Kampfszenen zielen hier weniger auf die wiedererkennbare Schilderung einer bestimmten historischen Situation (anders für einzelne Vasenbilder D. Williams, A cup by the Antiphon painter and the battle of Marathon: Studien zur Mythologie u. Vasenmalerei, Festschr. K. Schauenburg [1986] 75/81), sondern thematisieren in Form vorgeprägter, typisierender Kampfschemata eher allgemeine Erfahrungen der aktuellen geschichtlichen Ereignisse. Bis 470/460 vC. erscheinen die Perser tendenziell in hoffnungslos unterlegener Position, selbst auf Bildern ohne Griechen, diese hingegen als überlegene Sieger (Hölscher, Historienbilder 45f; Raeck 112/6. 121/4. 127/30. 157. 225). Die negative Bewertung der Perser steigert noch, daß sie im Gegensatz zu allen anderen zeitgenössischen B.darstellungen nie nackt, sondern immer in ihrer reichen B.tracht auftreten (meist Schuhe, Hosen, Ärmeljacke, darüber häufig Panzer, später auch ein etwa knielanger Chiton u. der Baschlik; ebd. 101/3. 108f. 215f). In der Auswahl ihrer Typen klingen zugleich deutliche Bezüge zu Bildern von der Niederlage mythischer Frevler an (ebd. 113/24. 127/32. 157. 220. 225; s. u. Sp. 908f). Ähnlich bewertete Perserdarstellungen gab es offenbar auch an einem aus persischer Kriegsbeute finanzierten Repräsentationsbau: Laut Vitr. 1, 1, 6 hatten Nachbildungen gefangener Perser in B.tracht, Vorläufer römischer Stützfiguren in orientalischem Gewand (s. u. Sp. 919f), das Dach der Halle zu tragen, die in Sparta nach dem griech. Sieg über die Perser bei Plataiai als Siegeszeichen errichtet wurde (M. Vickers, Persepolis, Vitruvius and the Erechtheum caryatids. The iconography of Medism and servitude: RevArch 1985, 16; H. Knell, Vitruvs Architekturtheorie [1985] 25f; Schneider 108/14). Die Perserstatuen scheinen typologisch den kolossalen stützenden Atlanten am Olympieion von Akragas entsprochen zu haben, Sinnbilder der gerechten Strafe für wildes zerstörerisches Aufbegehren gegen die bestehende Herrschaftsordnung (ebd. 110f; s. u. Sp. 908f). Trifft diese Annahme zu, so sind die ersten bekannten männlichen Stützfiguren der griech. Großplastik infolge der epochalen griech. Siege über die Perser u. der in ihrer Bedeutung damit unmittelbar verglichenen über die Karthager entstanden (Schneider 111). Für dieselbe Zeit überliefert Paus. 10, 10, 6 ein Bronzeanathem der Tarentiner in Delphi, das neben Pferden kriegsgefangene B.innen aus Messapien zur Schau stellte (Greco-Pontrandolfo / Rouveret 1060/3; Schneider 113; zu gefangenen Frauen zu seiten eines Tropaion im späten 5. Jh. vC. s. u. Sp. 915). Die früheste bekannte Darstellung von persisch gekleideten Gabenbringern der griech. Festlandskunst, in der Spätantike eines der wichtigsten Bildthemen staatlicher u. christlicher Repräsentation (ebd. 934f), sichern möglicherweise fünf Scherbenfrg. einer attisch-rotfigurigen Schale um 470 vC. (K. Tuchelt, Tiergefäße in Kopf- u. Protomengestalt [1962] 108f Taf. 25, 1f; Raeck 104. 148 [denkt auf der Grundlage von nur zwei Scherben hingegen an eine Gelageszene]. 327 nr. P 579 [Lit.]). Dem Perserkampf auf der Außenseite stehen innen wohl zwei Gabenbringer gegenüber, von denen sich allein die jeweils vorgestreckte Linke erhalten hat, eine Phiale bzw. ein Maultierkopfgefäß darreichend. Zum Empfang streckt sich ihnen die gerade noch erkennbare Rechte einer dritten, ursprünglich vielleicht thronenden Gestalt entgegen. Auf einer weiteren zugehörigen Scherbe erscheint der Rest einer Standarte. Ein bezeichnendes Zeugnis für die Bewertung der Perserkriege ist ferner das verlorene, aus antiken Beschreibungen in seinen Grundzügen aber rekonstruierbare Gemälde der Schlacht bei Marathon in der Stoa Poikile von Athen: Griechen kämpfen mit Hilfe von Göttern u. Heroen gegen die Perser, die zT. bereits die Flucht ergriffen haben u. sich dabei entwe-

der selbst in die Sümpfe stoßen oder von griech. Verfolgern niedergemacht werden (Paus. 1, 15, 3; Hölscher, Historienbilder 50/68. 74/84). Das Bild ist um 460 vC. als Teil eines Gemäldezyklus entstanden, der die Schlachten der jüngsten Vergangenheit (Marathon, Oinoe) im Kontext entscheidender Siege der sagenhaften Vorgeschichte Griechenlands darstellt (Troias Zerstörung, Amazonenkampf; ebd. 50/84). Ähnliche Bezüge finden sich bei Herodt. 1, 1/5, der den Ablauf der Weltgeschichte seit mythischer Zeit vor allem als Folge der Auseinandersetzungen zwischen Orient u. Okzident versteht (Schneider 161 mit Lit.). In programmatischer Deutlichkeit werden die Perser auch an einem anderen öffentlichen Bau, an dem Südfries des um 425/420 vC. errichteten Niketempels auf der Akropolis von Athen, als Unterlegene charakterisiert (Hölscher, Historienbilder 91/8; Raeck 161/3; E. Simon, La decorazione architettonica del tempietto di Atena Nike sull'acropoli di Atene: MusPatav 3 [1986] 274/7; zT. anders, aber nicht überzeugend F. Felten, Griech. tektonische Friese archaischer u. klass. Zeit [1984] 118/31 Taf. 34, 4; 35). Positivere Aussagen über die Perser in der zeitgenössischen Literatur müssen diesem B.bild nicht widersprechen (Hölscher, Historienbilder 45; Raeck 228f). Wohl in der 2. H. des 4. Jh. vC. malte nach Plin. n. h. 35, 99 Aristeides für Mnason v. Elateia das politisch aktuelle Bild einer hundert Figuren zählenden Perserschlacht, offenbar in bewußter Anlehnung an ein berühmtes historisches Gemälde in Athen (Hölscher, Historienbilder 119/21). Unsicher bleibt, ob es die Perserkriege des 5. Jh. vC. oder den Siegeszug Alexanders d. Gr. wiedergegeben hat. – Auf den in alle Welt gehandelten attischen Vasenbildern hingegen ändert sich bereits ab 470/460 vC. die Darstellungsweise der Perserkämpfe. An Stelle des überlegenen griech. Sieges treten (eher) ausgeglichene Kampfszenen (Raeck 116/21. 127/33. 157. 225f), besonders solche, die in der bezeichnenden Darstellungstradition glänzender militärischer Erfolge der athenischen Vorgeschichte (zB. Amazonomachie) stehen (ebd. 131f). Die negative Charakterisierung der Perser bleibt jedoch durch Beibehaltung ihrer in diesem thematischen Kontext diskriminierenden B.tracht bewahrt (ebd. 156. 158. 227; s. o. Sp. 901). Seit dem späten 5. Jh. vC. sind die Perser auf den Vasen dagegen zunehmend in eine ideale ferne Welt versetzt, erscheinen zB. bei der Jagd u. bei Tafelfreuden (Raeck 147/50). Neben das wenige Generationen zuvor entworfene Feindbild des pers. B. tritt hier ein anderes, kaum weniger bezeichnendes Gegenbild, das der griech. Lebenswirklichkeit jetzt vor allem exotischen Luxus u. utopische Daseinsformen gegenüberstellt (Hölscher, Klassik aO. 19f). Thraker erscheinen in der attischen Vasenmalerei des 5. Jh. vC. stets als Krieger (einzeln oder als griechische Söldner: Raeck 81/3. 99; Zimmermann, Thraker-Darstellungen 441/6), ab Jh.mitte aber nicht mehr nackt (Raeck 83f. 98) oder in ‚landesüblichem' Gewand (s. o. Sp. 900), sondern nach Perserart bekleidet (ebd. 901), der seit dieser Zeit gebräuchlichen Einheitstracht aller östl. B. (Raeck 84/7. 89f. 98. 118. 153. 227. 229). – Aus zwei verschiedenen Grabbezirken des Kerameikos in Athen stammen drei großplastische Marmortorsen persisch gewandeter Figuren, deren historischer Bezug bisher ungeklärt ist: zwei zusammengehörige, meist als Skythen bezeichnete Bogenschützen im Kniefall, die vielleicht zwischen 346/44 u. 338 vC. zu datieren sind (M. Collignon, Les statues funéraires dans l'art grec [Paris 1911] 200/3 Abb. 127f; H. Riemann, Die Skulpturen vom 5. Jh. bis in röm. Zeit = Kerameikos 2 [1940] 94f nr. 127a/b Taf. 33; B. G. Kallipolitis, Ἐθνικὸν Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον: ArchDelt 27, 2, 1 [1972] 2 nr. 6 Taf. 2; R. H. W. Stichel, Grabung im Bezirk des Dionysos von Kollytos: ArchAnz 1984, 58f mit Anm. 81; U. Knigge, Der Kerameikos von Athen [1988] 124f Abb. 122), u. die überlebensgroße, einst von einem gewaltigen Naiskos gerahmte Sitzstatue eines Orientalen aus dem späten 4. Jh. vC. (A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen [1909] 85f Abb. 52; Knigge aO. 127). Wie schon in archaischer Zeit gehören orientalisch gewandete Figuren häufiger auch zur repräsentativen Ausstattung ostgriechischer Grabdenkmäler (s. o. Sp. 901). Typologisch ungewöhnlich ist die lebensgroße marmorne Sitzstatue eines persisch gekleideten Dieners im ‚Schneidersitz', die wahrscheinlich aus der Grabkammer des Mausoleums von Halikarnassos stammt (H. Möbius, Zur B.statue von Halikarnass: AthMitt 50 [1925] 45/50 Abb. 1; G. B. Waywell, Mausolea in south-west Asia Minor: Yayla. 3rd report of the Northern Society for Anato-

lian Archaeology [Newcastle 1980] 8/10 Abb. 7f; A. Luttrell, The Maussolleion at Halikarnassos 2 [Aarhus 1986] 204f; s. u. Sp. 920). Ein zentrales Bildthema spätantiker Repräsentationskunst ist auf dem skulptierten Mittelblock nr. 895 vom westl. Ringhallenfries über der Hauptseite des Nereidenmonuments von Xanthos aus dem frühen 4. Jh. vC. bereits weitgehend vorgebildet: Von links nähern sich, leicht vorgebeugt, mehrere persisch gekleidete Gabenbringer, u. a. ein edles Roß heranführend, einer Gruppe ruhig stehender Männer (Cumont 89f Taf. 4, 4; J. Borchhardt, Die Bauskulptur des Heroons von Limyra [1976] 130/2; Gabelmann, Audienzszenen 43 nr. 16 [Lit.]; Bruns-Özgan aO. [o. Sp. 901] 260 nr. M9d; W. A. P. Childs / P. Demargne, Le monument des Néréides: Fouilles de Xanthos 8 [Paris 1989] 195f nr. BM 895 Taf. 124, 3. 125. LII). Seit etwa 400 vC. schmücken Orientalen die in griech. Formensprache reliefierten Sarkophage aus der Nekropole von Ayaa bei Sidon (I. Kleemann, Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon [1958]; R. Fleischer, Der Klagefrauensarkophag aus Sidon [1983]; zur Chronologie Gabelmann, Audienzszenen 65/7 mit Lit.; zum Alexandersarkophag u. Sp. 907). Für die Beurteilung des Skythenbildes im 4. Jh. vC. sind die ebenfalls in griech. Kunsttradition gefertigten Goldarbeiten von der Krim u. der Dnjeprregion wesentlich (Beispiele: Gold der Skythen aus der Leningrader Eremitage, Ausst.-Kat. München [1984] 94. 96/9. 103. 106/23 zu nr. 47. 51. 53. 55/60). Die zahlreichen Negerdarstellungen sind in der Regel unmißverständlich abwertend charakterisiert (Raeck 164/213. 216f. 219f. 223/7; zur positiven Beurteilung von Snowdon, Evidence 148/85 o. Sp. 896). Die enge Verbindung von sklavischen u. barbarischen Verhaltensweisen wird in dem Motiv des nackt am Boden kauernden Negers besonders deutlich, das in archaischer Zeit aufkam u. seit dem 5. Jh. vC. weite Verbreitung fand (N. Himmelmann, Archäologisches zum Problem der griech. Sklaverei = AbhMainz 1971 nr. 13, 31/6; Snowdon, Evidence 164/6 Abb. 194f; Raeck 205/13; vgl. auch den in klassischer Zeit datierten Neger[?]-Kopf mit phrygischer Mütze bei Karageorghis 34f nr. 24 mit Abb.).

c. *Hellenistische Zeit.* Mit der Zeit Alexanders d. Gr. beginnt für die Darstellung historischer Ereignisse eine neue Epoche (Hölscher, Historienbilder 122. 218/23). Besonders der Perserfeldzug Alexanders gegen Darius hat in der griech. Bildkunst zu neuen Formulierungen des Sieges der Hellenen über die östl. B. geführt. Unter den erhaltenen Denkmälern mit Perserkämpfen ist das Alexandermosaik in Neapel das bedeutendste historische Monument der griech. Kunst (ebd. 122/69 Taf. 10/3; B. Andreae, Das Alexandermosaik aus Pompeji [1977]; V. Kockel, Funde u. Forschungen in den Vesuvstädten: ArchAnz 1986, 561f [Lit.]; Hölscher, Bildsprache 20/2; B. Fehr, Zwei Lesungen des Alexandermosaiks: Bathron, Festschr. H. Drerup [1988] 121/34; T. Hölscher, Zur Deutung des Alexandermosaiks: Anadolu 22 [1981/83 (1989)] 297/307; M. Donderer, Das pompejanische Alexandermosaik: Das antike Rom u. der Osten, Festschr. K. Parlasca [1990] 19/31). Das in hellenistischer Zeit gesetzte Mosaik geht auf ein gemaltes Historienbild zurück, möglicherweise auf das von Plin. n. h. 35, 110 überlieferte Schlachtengemälde des Philoxenos aus Eretria (H. Fuhrmann, Philoxenos v. Eretria [1931]; Hölscher, Historienbilder 170f). Der geordnete Kampf der Griechen gegen die im Augenblick der Niederlage verzweifelt agierenden, in ihrer Fremdartigkeit u. ihren Einzelschicksalen genauestens charakterisierten B. gipfelt in dem unaufhaltsamen Sieg Alexanders über Darius, im Gegenüber der beiden großen Protagonisten. Der dargestellte Handlungszusammenhang ist im Bild zugleich das Ergebnis einer neuen militärischen, politischen u. gesellschaftlichen Überlegenheit der griech. Königs- über die oriental. Gewaltherrschaft (ebd. 151/8. 162/9; einzelnes bei B. Fehr, Rez. Hölscher, Historienbilder: Gnomon 49 [1977] 188f). Hauptmotive der hier überlieferten Bildtradition haben gerade bei der Thematisierung des B.gegensatzes bis in die röm. Kaiserzeit unmittelbar nachgewirkt (Denkmäler bei Hölscher, Historienbilder 122f nr. 1/6 [außerdem u. Sp. 920]; zu den dort genannten apulischen Vasenbildern L. Giuliani, Alexander in Ruovo, Eretria u. Sidon: AntKunst 20 [1977] 26/42 Taf. 10; vgl. ferner den Perserkopf aus Tarent bei G. A. S. Snijder, Algemeene gids. Allard Pierson Museum Amsterdam [Amsterdam 1937] 218f nr. 2041 Taf. 95). Auf dem untersten Bildregister der apulischen ‚Perservase' aus dem späteren 4. Jh. vC. erscheinen, wohl

zum ersten Mal im Umkreis griechischer Kunst, kniende B. vor dem (über ihnen) thronenden Herrscher (Perser vor Darius; Schneider 23 mit Anm. 39 [Lit.]), ein in der späteren röm. Kaiserzeit zentrales Thema vor allem staatlicher u. frühchristlicher Repräsentationsszenen. Gleich daneben, wieder unterhalb des Großkönigs, folgen zwei tributpflichtige Perser zu seiten eines Zahltisches, deren Ikonographie ebenfalls deutlich auf entsprechende Darstellungen der spätantiken Kunst vorausweist. Die etwa dort u. auf dem Alexandersarkophag detailliert wiedergegebene Persertracht (V. v. Graeve, Der Alexandersarkophag u. seine Werkstatt [1970] bes. 95/100; v. Gall 322) zeigt alle wesentlichen Merkmale des auch in der röm. (u. spätantiken) Kunst üblichen Gewandes östlicher B. (Schneider 23; s. u. Sp. 917). Seltene, in den letzten Lebensjahren Alexanders geprägte Dekadrachmen zeigen den Makedonen zu Pferd im siegreichen Kampf gegen den orientalisch gekleideten, übermächtig groß auf seinem Elefanten dargestellten Inderkönig Poros (S. Settis, Alessandro e Poro in campis curculioniis: ParPass 23 [1968] 55/75; Hölscher, Historienbilder 172/4 Taf. 15, 1f; Giuliani aO. 30f Taf. 10, 3; P. Calmeyer: JbInst 94 [1979] 348f$_8$; M. J. Price, The ‚Porus' coinage of Alexander the Great: Gedenkschr. P. Naster 1 [Leuven 1982] 75/88; C. Custis Lorber: Wealth of the ancient world, Ausst.-Kat. Fort Worth [1983] 209f nr. 101 mit Abb.; M. Donderer, Dionysos u. Ptolemaios Soter als Meleager: Zu Alexander d. Gr., Festschr. G. Wirth [Amsterdam 1988] 788 mit Anm. 42; W. Hollstein, Taxiles' Prägung für Alexander den Großen: SchweizNumRundschau 68 [1989] 5/17; O. Morkholm, Early Hellenistic coinage from the accession of Alexander to the peace of Apamea [Cambridge 1991] 52/4; M. J. Price, The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus [Zürich / London 1991] 452 mit Anm. 9). Wohl schon ins 3. Jh. vC. gehören Wandbilder makedonischer Grabbauten mit Perserkampfdarstellungen, deren engerer historischer Bezug bisher ungeklärt ist (Lit.: Hölscher, Historienbilder 270$_{675}$. 288f$_{1031}$). In frühhellenistischer Zeit zeigen Metopenfrg. des Athenatempels von Ilion Kämpfe gegen östliche B., wohl Perser (B. M. Holden, The metopes of the temple of Athena at Ilion [Northampton 1964] 24/8 bes. Taf. 27 Abb. 50). – Ähnlich bestimmend wie die hellenischen Persersiege haben nur noch die nach 300 vC. im Mittelmeerraum einsetzenden Gallierkämpfe auf das B.bild der griech. Kunst gewirkt (Bieńkowski, Darstellungen; ders., Celtes; Künzl; Wenning; Oberleitner; Palma, Donario; Hausmann; Palma, Appunti; Hölscher, Geschlagene; Laubscher, Gallierdenkmal; Mattei; Hölscher, Nobiles 80/2; Andreae, Immagine 63/9; Strobel 108/13), nach Paus. 10, 19, 5 die größten Taten der Griechen im Kampf gegen B. überhaupt. Die nackten, meist bärtigen Figuren mit ungriechischer Physiognomie u. borstig-wilden, über der Stirn oft aufgesträubten Haaren sind schon äußerlich direkte Gegenbilder zur höfischen Kultur des Hellenismus. Seit dem 3. Jh. vC. lassen sich erstmalig vielfigurige Siegesanatheme mit Gallierstatuen belegen (ältere Gallierdarstellungen: Wenning 48f). Das früheste Zeugnis einer solchen Gruppe liefert vielleicht der überlebensgroße Gallierkopf in Kairo, der in seiner Datierung umstritten, aus historischen Gründen jedoch verschiedentlich auf den Aufstand gallischer Söldner des Ptolemaios II Philadelphos um 275 vC. bezogen worden ist (so bes. Laubscher, Gallierdenkmal; zu anderen Gallierkämpfen des Königs in dieser Zeit Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte[2] [1970] 116/8; spätere Datierung des Gallierkopfes zB. bei Hausmann 292f). Mehrere, in röm. Kopien erhaltene Gallierstatuen können dem großen Siegesdenkmal Attalos' I v. Pergamon zugewiesen werden, das im Athenaheiligtum der Stadt gestanden haben muß (Künzl; Hölscher, Geschlagene 120/3. 128/30; Schalles 68/104; Hölscher, Bildsprache 22f; Andreae, Immagine 63/6). Hier wird in ganz neuer Weise, offenbar ohne unmittelbar dargestellte Sieger, die Niederlage der B. als leidvolles Schicksal geschildert (Hölscher, Geschlagene 128/30; ähnliche Schicksalscharakterisierungen schon auf dem Alexandermosaik, s. o. Sp. 906) u. bis zum Extrem der Selbstvernichtung geführt (Schalles 96/100). Die Todesqual wird zur ‚gerechten Strafe' aufrührerischer Frevler, die sich der göttlich versicherten Königsherrschaft widersetzen (dazu auch R. Fleischer, Marsyas u. Achaios: JbÖsterrArchInst 50 [1972/75] Beiblatt 103/22; Hölscher, Geschlagene 130/3; ders., Bildsprache 27f; s. o. Sp. 901). Von dieser barbarischen Verhaltensebene ist die zivilisierte,

ringsherum blühende Welt des siegreichen Königs wirkungsvoll abgehoben, dessen (Reiter?-)Standbild zwar von der Galliergruppe isoliert, aber wohl in ihrer Blickweite u. als ihr inhaltlicher Bezugspunkt aufgestellt war (Hölscher, Geschlagene 122; Schalles 52. 56/9. 101/3; Hölscher, Bildsprache 23). Die Konzeption des pergamenischen B.-Monuments scheint das vielfigurige, um 150 vC. errichtete Siegesdenkmal Attalos' II fortzuführen, das Paus. 1, 25, 2 auf der Athener Akropolis beschreibt u. von dem unterlebensgroße römische Kopien eine ungefähre Vorstellung erlauben (Palma, Donario 56/60 nr. 1/4. 61/6 nr. 6/10. 77f nr. 23; Hölscher, Geschlagene 123/30; ders., Bildsprache 23; Palma, Appunti; W. Schindler, Mythos u. Wirklichkeit in der Antike [1987] 156f; Queyrel 253/96 [datiert das Original aus geschichtlichen Gründen um 200 vC., was weder historisch noch stilistisch überzeugt]; Andreae, Immagine 66/9; auf die Physiognomie der Perser des Anathems weist bereits eine attische Perserkopfvase aus dem beginnenden 4. Jh. vC. voraus, CorpVasAntBritMus 4, III IC Taf. 37, 6b [weitere Lit.: Raeck 159f]). Der Kopiensatz umfaßt wieder ausschließlich Unterliegende (Gallier, Perser, Giganten, Amazonen); kompositorisch direkt auf sie bezogene Sieger scheinen auch im Original gefehlt zu haben (Hölscher, Geschlagene 123/8). In der Nähe stehende kolossale Bildnisstatuen Eumenes' II u. Attalos' II bildeten wiederum den Bezugspunkt nicht nur für die besiegten Gallier, sondern (metaphorisch) auch für die niedergeworfenen Perser, Giganten u. Amazonen (ebd. 127. 129). Die weltgeschichtliche Bedeutung der Galliersiege sollte im beispielhaften Vergleich sowohl mit den griech. Persersiegen (ebd. 129; diese Parallele wurde bereits für Siegesanatheme Attalos' I gesucht; vgl. Schalles 52/6. 102/4. 106/9. 113/5. 118f) als auch mit den großen Entscheidungsschlachten der mythischen Vorzeit deutlich werden. Die in der hellenist. Kunst gefundenen Formulierungen für die Charakterisierung der königlichen Sieger u. der unterliegenden B. sind später in Rom breit rezipiert worden (Hölscher, Bildsprache 29/33; s. u. Sp. 920/2. 924. 926. 928. 930. 936). – Die Tradition der von Vitr. 1, 1, 6 bezeugten B.statuen der spartanischen Perserhalle (o. Sp. 901f) scheint in hellenistischer Zeit mehrfach aufgegriffen worden zu sein. Die kleine Terrakottastatuette eines im Atlantenschema stützenden Persers aus Sparta darf wahrscheinlich als typologischer Reflex der großplastischen Stützfiguren gelten (Schneider 110f. 114 Taf. 33, 2f), der einhändig stützende Orientale an der bronzenen Inschriftentafel aus (H)anisa (Kappadokien) als hellenistische (?) Neufassung desselben Bildthemas (ebd. 100. 114f. 135 Taf. 34, 1). Die von ostgriechischen Grabbauten bekannte persisch gewandete Dienerstatue lebt ebenfalls fort (o. Sp. 904f; zu den Orientalenstatuen vom Kerameikos in Athen ebd. 904). Aus der Grabkammer des Mausoleums von Belevi stammt die lebensgroße Skulptur eines stehenden Orientalen im Trauergestus (C. Praschniker: ders. / M. Theuer u. a., Das Mausoleum von Belevi [Wien 1979] 92/5 nr. 4 Abb. 83f; R. Fleischer: ebd. 146/8 Abb. 116f; Schneider 129_{923}). Anderen Darstellungstraditionen entstammt eine Gruppenkomposition, die mit Elementen aus der altoriental.-ägypt. Ikonographie den Gegensatz siegreicher Herrscher - unterlegener B. unmittelbar eindringlich veranschaulicht. Eine Serie motivgleicher Kleinbronzen, deren Bildidee vielleicht auf ein großplastisches Siegesdenkmal zurückgeht, feiert den Triumph jeweils verschiedener, mit Götterattributen auftretender Ptolemäer über einen nackten B., den der überlegene König im ‚urgriech.' Pankration mühelos zu Boden gezwungen hat (Kyrieleis 133/46; H. Heinen, Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque: Ktema 3 [1978] 195 Abb. 11; L. Koenen, Die Adaption ägypt. Königsideologie am Ptolemäerhof: Egypt and the hellenistic world, Colloquium Leuven 1982 = Studia hellenistica 27 [Leuven 1983] 170f mit Anm. 81; W. Geominy, Die Florentiner Niobiden, Diss. Bonn [1984] 203/7; Schalles 88f; Schneider 23; Laubscher, Gallierdenkmal 148f; S. Lehmann, Ptolemaios III Euergetes - Hermes Enagonios als Pentathlos u. Pankratiast: K. Gschwantler / A. Bernhard-Walcher [Hrsg.], Griech. u. röm. Statuetten u. Großbronzen [Wien 1988] 290/301; B. Barr-Sharrar, How important is provenance?: Small bronze sculpture from the ancient world, Symposium J. Paul Getty Mus. 1989 [Malibu 1990] 221/5). Kampfschema u. Motiv gehören als triumphale Bildformeln bereits in der ägypt. Kunst zur Herrscherrepräsentation (Kyrieleis 135; o. Sp. 899).

Die erstmalig unter Ptolemaios III Euergetes belegbaren Pankrationgruppen dienten möglicherweise als Siegespreise gymnischer Agone, die im Rahmen des Herrscherkultes ausgetragen worden sind (Lehmann aO. 296f). Aus dem sog. Dionysos-Haus auf Delos stammen Wandmalereifrg. eines figürlichen Frieses, dessen kriegerische Szenen als Kämpfe zwischen Griechen u. B. gedeutet worden sind (J. Chamonard, Fouilles dans le quartier du théâtre: BullCorrHell 30 [1906] 531/4 nr. 1; M. Kreeb, Untersuchungen zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser [Chicago 1988] 259f nr. W 38. 1). In zahlreichen Negerdarstellungen (Snowdon, Evidence 186/211; N. Himmelmann, Alexandria u. der Realismus in der griech. Kunst [1983], bes. 64/7; C. Rolley, Die griech. Bronzen [1984] 212; Karageorghis 40/5 nr. 32/9 mit Abb.), die wohl hauptsächlich Sklaven bei niederen Tätigkeiten zeigen, dabei zugleich ethnische Eigenheiten u. mangelnde Affektkontrolle besonders betonen, manifestiert sich gegenüber der archaischen u. klass. Zeit (o. Sp. 899f. 905) eine bewußte Zuspitzung ihrer Funktion als Gegenbild zur ‚bürgerlichen' Gesellschaft (hier sind die engen Grenzen der soziologischen Betrachtungsweise von H. P. Laubscher, Fischer u. Landleute [1982] 51. 56. 70. 73_{308}. 75_{316}. $76f_{324}$. 80f durch das anthropologische Interpretationsmodell von L. Giuliani, Die seligen Krüppel: ArchAnz 1987, 712/8 sehr deutlich geworden; zum problematischen Deutungsansatz von Snowdon o. Sp. 896). In der Pompe des Ptolemaios II erscheinen unter den mitgeführten B. gefangene Inder (Frauen) u. tributbringende Äthiopier (Athen. dipnos. 5, 200F/1A; s. u. Sp. 946).

IV. Italische Kunst. Zu den ersten B.bildern Italiens gehören Negerdarstellungen, die von der Hand griechischer, im späteren 6. Jh. vC. nach Etrurien ausgewanderter Vasenmaler stammen (zB. Hemelrijk aO. [o. Sp. 899] 50/4 nr. 34; 151f. 173f). Seit etwa 500 vC. schmücken Negerköpfe häufiger Terrakotta-Antefixe (Snowdon, Evidence 158/61 Abb. 181/3; M. Verzar, Pyrgi et l'Afrodite di Cipro: MélÉcFrRomAnt 92 [1980] 78/83; Raeck $209f_{909}$), später des öfteren etruskische Vasen (J. D. Beazley, Etruscan vase-painting [Oxford 1947] 118 nr. 2; 187f. 305; Snowdon, Evidence 172/4 Abb. 208/11; P. J. Riis, Etruscan types of heads [Kopenhagen 1981] 52/5 nr. 21 P Abb. 32), vereinzelt auch etruskische Bronzespiegel (G. Bendinelli, Antichità tudertine del Museo Naz. di Villa Giulia: MonAnt 23 [1914] 622/5 nr. 17 Taf. 3) u. andere Denkmäler (Beispiele: B. v. Freytag gen. Löringhoff, Das Grabrelief von Telamon [1986] 36_{74}). Die negative Bewertung des Schwarzen betont wieder besonders das Motiv des nackt am Boden kauernden Negers (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen [1900] 75 nr. 5 Taf. 16; P. Zazoff, Etruskische Skarabäen [1968] 54 nr. 63; 56f; s. o. Sp. 905). Ein im Rahmen der etruskischen Kunst offenbar selten wiedergegebenes Kampfgeschehen überliefern die Schulterbilder einer pontischen Amphora im Vatikan (Paris Maler, 3. Viertel 6. Jh. vC.): skythisch gekleidete Bogenschützen fliehen zu Pferd vor gewappneten Reitern, möglicherweise griechischen Verfolgern (P. Ducati, Pontische Vasen [1932] 7. 13. 24 nr. III 1 Taf. 9a; T. Dohrn: Helbig / Speier, Führer 1^4, 647 nr. 888; L. Hannestad, The Paris painter [Kopenhagen 1974] 16. 32. 44 nr. 3; zum Motiv auch S. Haynes, Etruscan bronzes [London / New York 1985] 38 Farbtaf. 162 Abb. 64; 269f). Am nachhaltigsten hat die Erfahrung der Galliereinfälle das B.bild der italischen Kunst geprägt (Bieńkowski, Darstellungen 79/138; ders., Celtes; Maule / Smith; Wenning 49_{314}; Hausmann $287f_{18}$; E. Simon, Art. Ares / Laran: LexIconMythClass 2 [1984] 499 zu nr. 5; Höckmann; Stary 62f; Andreae, Immagine 60/3). Früheste Darstellungen finden sich wahrscheinlich auf etruskischen Vasen (Beazley aO. 7. 96/100. 128; U. Fischer-Graf, Spiegelwerkstätten in Vulci [1980] 118f; Andreae, Immagine 61f mit Abb.) u. möglicherweise auf den sog. Felsina-Grabstelen aus Bologna (P. Ducati, Le pietre funerarie felsinee: MonAnt 20 [1910] 673/82 Taf. 4; Maule / Smith 31; Mostra dell'Etruria Padana e della città di Spina, Ausst.-Kat. Bologna [1960] 211f nr. 722; J. S. Stary-Rimpau, Die Bologneser Stelen des 7. bis 4. Jh. vC. = Kl. Schriften a. d. vorgeschichtl. Sem. der Philipps-Univ. Marburg 24 [1988] 87. 118 nr. 80; 109. 168; Andreae, Immagine 60f mit Abb.; Höckmann 204_{15}; gegen Gallierbezug C. Morigi Govi / D. Vitali [Hrsg.], Il museo civico archeologico di Bologna [Bologna 1982] 287 [Stele nr. 168 B]; Eichberg, bes. 79/81). Diese Zeugnisse stellen die Unterlegenheit der häufiger als gallische B. gedeuteten Figuren gemeinhin deutlich heraus u. sind alle nach dem fol-

genreichen Erlebnis der ersten italischen Gallierinvasion entstanden, die wohl im späten 5. Jh. vC. begann (P. F. Stary, Ursprung u. Ausbreitung der eisenzeitlichen Ovalschilde mit spindelförmigem Schildbuckel: Germania 59 [1981] 295f). Seit dem späten 3. Jh. vC. gewinnt, neben traditionellen Kampfdarstellungen u. fast zeitgleich mit dem großen pergamenischen Siegesdenkmal Attalos' I (o. Sp. 908f), das für die barbarischen Gallier als besonders typisch angesehene Verhaltensmuster der Plünderung in der italischen Bildkunst (griechische Darstellungen dieses Themas sind nicht bezeugt) eine große Aktualität, zB. auf etruskischen Aschenurnen u. Sarkophagen, calenischen Flachreliefschalen sowie auf anderen Werken italischer Provenienz (zu Civitalba u. Sp. 914; Bieńkowski, Darstellungen 79/92. 105/38; ders., Celtes; Hausmann $287f_{18}$; Höckmann). Die Bedeutung dieser Bilder läßt sich auf verschiedenen Ebenen greifen: generell als italische ‚Antwort' auf das in den Zentren der hellenist. Kultur besonders aktualisierte Feindbild der Gallier (o. Sp. 908f), spezifisch als Reaktion auf die historischen Erfahrungen der verschiedenen italischen Galliersiege u. in einem sehr allgemeinen Sinn wohl auch als Reflex auf die delphische ‚Gallierlegende', die wesentlich mit Raub u. Heiligtumsfrevel einhergeht (Höckmann, bes. 206/8. 216/9; hier vor allem der Bezug zu Delphi betont). Schließlich dringt über den Traditionszusammenhang des Alexandermosaiks (s. o. Sp. 906) auch das andere große B.thema der griech. Kunst, die hellenischen Persersiege, in das Bildrepertoire etwa etruskischer Aschenkisten ein (Hölscher, Historienbilder $122f_{677}$).

V. Römische Kunst. a. Republik. Die wenigen erhaltenen oder in Quellen greifbaren B.bilder republikanischer Zeit gehören bezeichnenderweise alle in die geschichtliche Phase der imperialen Expansion Roms. Trotz großer Überlieferungslücken dokumentieren sie deutlich den im Zuge äußerer Erfolge immer stärker innenpolitisch motivierten Machtanspruch römischer Feldherren (ders., Siegesdenkmäler). Die ersten bekannten B.darstellungen erscheinen im Kontext verlorener stadtröm. Historiengemälde, wie auf dem von Plin. n. h. 35, 22 überlieferten Schlachtenbild mit dem Sieg des M. Valerius Messalla über Hieron u. die Karthager, das der Feldherr 263 vC. in der curia Hostilia anbringen ließ (kommentierte Sammlung der literarisch bezeugten Historiengemälde: G. Zinserling, Studien zu den Historiendarstellungen der röm. Republik: WissZsJena 9 [1959/60] 403/48; Hölscher, Siegesdenkmäler 352/5). Rundplastische Darstellungen wohl von einer Galliergruppe scheinen sich vor den Toren Roms für die 1. H. des 2. Jh. vC. nachweisen zu lassen (F. Coarelli: I Galli e l'Italia, Ausst.-Kat. Rom [1978] 256/8 nr. 597/9; Hölscher, Beobachtungen 2, 288). Wohl in das ausgehende 2. oder beginnende 1. Jh. vC. datieren tönerne (Tempel?-) Skulpturen fliehender Gallier mit Beutegut aus Civitalba, die vielleicht an den dort iJ. 295 vC. errungenen Sieg der Römer über die B. erinnern sollten (M. Verzar, Archäologische Zeugnisse aus Umbrien: Hellenismus in Mittelitalien = AbhGöttingen 97, 1 [1976] 122/6; dies. / F.-H. Pairault-Massa: I Galli e l'Italia aO. 196/203 nr. 544; v. Freytag gen. Löringhoff aO. [o. Sp. 912] 231f mit Anm. 881; Eichberg 90/2; Höckmann 212/6; die Datierung Verzars mißverstanden von Hausmann 287_{18}; zum Thema des Keltensieges in Rom Hölscher, Nobiles 81f). Um oder bald nach 100 vC. ist ein marmorner Germanenkopf mit sog. Suebenknoten in Brüssel wohl für ein bedeutendes stadtröm. Monument gearbeitet, das offenbar den Siegen des C. Marius u. Q. Lutatius Catulus über die Kimbern u. Teutonen galt (Hölscher, Beobachtungen 2, 283/91; weitere mit Marius verbundene B.denkmäler: Galliertorso von Delos [vgl. Ch. Picard, Le guerrier blessé de l'Agora des Italiens à Délos: BullCorrHell 56 (1932) 491/530 Taf. 24; Wenning 24/30 Taf. 13, 1] u. Schild mit darauf gemaltem besiegtem ‚Gallier' [Hölscher, Beobachtungen 2, 287_{21}], von dieser Darstellung möglicherweise abhängig A. D'Ambrosio / S. De Caro, Un impegno per Pompei. Fotopiano e documentazione della necropoli di Porta Nocera [Milano 1983] nr. 13ES Abb. 1). Im J. 91 vC. errichtete der Mauretanenherrscher Bocchus für Sulla ein spektakuläres Siegesdenkmal auf dem röm. Capitol (Schäfer, Insignia 74/83), dessen goldene Statuenbekrönung den B.könig bei der Auslieferung des Iugurtha an den Optimaten zeigte. Auf 56 vC. geprägten Münzbildern, die sich wahrscheinlich auf diese Szene beziehen, knien die beiden B.könige (möglicherweise erstmalig) vor dem über ihnen sitzenden röm. Sieger (Abb. 1; Schneider 23f. 145f mit Lit.; Hölscher: Kaiser Augustus 384/6; Schäfer, Insignia 74/83; Sperti 11; s.



Abb. 1: Denar des Faustus Cornelius Sulla, Rom 56 vC. (H. Cohen, Description générale des monnaies de la république romaine [Paris 1857] 108 nr. 52 Taf. 15, 24).

u. Sp. 950; das gleiche Münzbild später auf Restitutionsgeprägen Traians: H. Mattingly, The restored coins of Traian: NumChron 5. Ser. 21 [1926] 244f nr. 23 [a]; 247. 271. 274). Ab etwa 100 vC. kommen B.darstellungen häufiger auf römischen Münzen vor, besonders solche im Kniefall u. vor tropaea (Beispiele: M. H. Crawford, Roman republican coinage [Cambridge 1974] nr. 326, 2. 332. 427, 1. 429, 1. 454, 1f. 468, 2; Belloni 201/28; Pinkerneil 8/11 [Deutungen zT. problematisch]; Schneider 23/5; zur Bildtradition gefangener Feinde [Frauen] zu seiten eines Tropaion bereits im späten 5. Jh. vC. J. Dörig, Une nouvelle base commémorant une victoire de la fin du 5e s. av. J.-C.: Festschr. H. Bloesch [Bern 1973] 17/9 Taf. 8, 1). Gerade der Kniefall betont die grundsätzlich ohnmächtige u. verachtete Stellung des B. in der röm. Repräsentationskunst (Schneider 18/97; zum Motiv des Kniens auch Meyer 249f). Entsprechend stützen unterjochte B.figuren seit dem fortgeschrittenen 1. Jh. vC. zB. auch Darstellungen der sella curulis, röm. Hoheitsinsignie für ius u. imperium, die bis in die spätere Kaiserzeit reichen (Beispiele u. Lit.: B. M. Felletti Maj, La tradizione italica nell'arte romana 1 [Roma 1977], bes. 213/6; O. Wanscher, Sella curulis [Kopenhagen 1980] 160f. 173. 175. 177. 179; Schneider 24; Th. Schäfer: Kaiser Augustus 427/34; grundlegend ders., Insignia 176/9). Auf das in der spätantiken Repräsentationskunst so zentrale Thema des gabenbringenden B. weisen zwei Münzbilder voraus, die verschiedene östl. Erfolge des Cn. Pompeius Magnus verherrlichen. Sie zeigen jeweils einen orientalisch gewandeten B. im Kniefall, der in seiner Rechten huldigend einen Zweig vorstreckt u. mit der Linken die Zügel eines hinter ihm stehenden Dromedars hält (Schneider 24f Taf. 16, 3, 5; dasselbe Motiv später auf Restitutionsgeprägen Traians anläßlich der Besetzung u. Konstituierung *Arabiens als röm. Provinz; Arnold 19. 103 nr. 48; ders., Die Darstellungen von B.-fürsten auf röm. Reichsmünzen der Kaiserzeit: JbStaatlKunstsammlDresden 1967, 152 Abb. 9 [republikanisches Vorbild]; zur Motivtradition von B.bildern mit Kamelen / Dromedaren u. Sp. 946f). Im Komplex des Pompeiustheaters, überragt vom Tempel der Venus Victrix, sollen nach Plin. n. h. 36, 41 u. Suet. Nero 46, 1 (die frühesten bisher bekannten) Darstellungen a simulacris gentium (14 Statuen) gestanden haben, die den von Pompeius besiegten Erdenkreis versinnbildlichen sollten (Gabelmann, Schlußszene 294; Schneider 136f). In die J. um 40 vC. weisen marmorne Relieffrg. der monumentalen Grabexedra eines röm. Feldherrn von der Via Appia, die in fast lebensgroßem Maßstab gefangene u. flehende B., möglicherweise Parther, zeigen (W. v. Sydow, Die Grabexedra eines röm. Feldherrn: RömMitt 89 [1974] 187/216; Hölscher: Kaiser Augustus 363/5 nr. 199 mit Abb.). Wohl in dieselbe Zeit gehört ein qualitätvolles Relieffrg. eines großen Kampffrieses mit niederstürzendem B. im östl. (?) Ärmelgewand, das wahrscheinlich von einem ähnlich anspruchsvollen Grabbau stammt (Lit.: Koeppel, Reliefs 1, 66_{30f}), ebenso ein Grabstein aus Este mit gefesseltem Nordländer vor einem tropaeum (A. Hekler, Die Sammlung antiker Skulpturen. Museum der Bildenden Künste in Budapest [Wien 1929] 114f nr. 105). In der Zeit der ausgehenden Republik oder des beginnenden Principats ist das Relieffrg. eines großen Marmorgefäßes entstanden (O. Benndorf / G. Niemann / G. G. Tocilesco, Das

Monument von Adamklissi [1895] 42 Abb. 48; 101f; Schäfer, Dakerkriege 284_4): Vor einem tropaeum packt der röm. Sieger seinen Feind an den Haaren, tritt ihn mit dem linken Fuß nieder u. hält in der abgespreizten Rechten das gezückte Schwert (zur Tradition dieses bis in klassische Zeit zurückreichenden Motivs E. Bielefeld, Amazonomachia [1951] 34/8. 86/94; Gold u. Kunsthandwerk vom antiken Kuban, Ausst.-Kat. Städt. Reiß-Museum Mannheim [1989] 22/4. 120/2 nr. 101 Abb. 36; K. M. D. Dunbabin, Inbide calco te... Trampling upon the Envious: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 28/35 [mit frühen Beispielen aus dem Orient]; s. auch die an den Haaren gepackte B.frau rechts unten auf der Gemma Augustea u. Sp. 919 unter h] ‚Staatskameen'). Von links kommen zwei Gefangene mit auf den Rücken gefesselten Händen, die eine tänzelnde Victoria mit ausgestrecktem Siegeskranz heranführt.

b. Kaiserzeit. 1. Augustus bis Nerva. Seit der augusteischen Epoche gehören B.darstellungen wieder vornehmlich östlicher u. nördlicher Völker zu den geläufigsten Bildthemen der röm. Repräsentationskunst u. finden sich hier in fast allen Denkmälergattungen. Orientalen tragen gewöhnlich die phrygische Mütze (Seiterle 2/13; Schneider 123f mit Anm. 866), ein Ärmelgewand, darüber häufig einen nach hinten fallenden Mantel, lange Hosen u. Schuhe (ebd. 19). Nord-B. sind spärlicher, meist nur mit langen Hosen u. / oder (Fell-)Mantel bekleidet, ihr Oberkörper bleibt ansonsten nackt (Beispiele u. Lit.: Pinkerneil 10/2. 18. 20/2. 25f. 291_{16}. 36/40. 42. 47f. 52f. 56/8. 63f. 350 Tabelle 3 [Trachtbeschreibungen nicht immer zuverlässig, Schlußfolgerungen oft problematisch]; Schneider 91_{603}); des öfteren schmückt sie der torques (H. Kähler, Alberti Rubeni Dissertatio de Gemma Augustea [1968] 28 mit Anm. 95; Pinkerneil 20f; zum torques auch u. Sp. 944). Die unter Augustus sprunghaft ansteigende, wohl kaum nur dem Zufall der Bildüberlieferung anzulastende Verbreitung des B.motivs hat programmatischen Charakter: Die innenpolitische Konsolidierung der neuen, noch keineswegs ungefährdeten Principatsherrschaft bedurfte gerade nach der eben beendeten Bürgerkriegszeit wesentlich außenpolitischer Erfolge, um auf dieser Grundlage die staatsrechtliche Stellung des Augustus legitimierend zu stärken (D. Kienast, Augustus [1982], bes. 92/100. 282/4; Schneider 94/7) u. das Klima politischer Zustimmung innerhalb breiterer Bevölkerungskreise zu fördern (T. Hölscher, Staatsdenkmal u. Publikum [1984] 26/30; Zanker). In der öffentlichen Schaustellung unterworfener B. manifestiert sich zugleich der aktualisierte Weltherrschaftsanspruch Roms. In diesem historisch-ideologischen Kontext zeigen Darstellungen augusteischer Zeit vorwiegend kniefällige, niedergekämpfte, gefangene u. gefesselte B. Die genannten Motive finden sich hier in allen Bereichen der Bildkunst, zB. a) an Triumphbögen (I. Paar, Der Bogen von Orange: Chiron 9 [1979] 215/36 [zur umstrittenen Datierung des vielleicht erst in tiberischer Zeit entstandenen Bogens s. P. Gros, Une hypothèse sur l'arc d'Orange: Gallia 44 (1986) 191/201]; Pinkerneil 33/44; Clavel-Lévêque 618/26; F. S. Kleiner, The arch of Nero in Rome [Roma 1985] 25/8. 34f. 39. 44/9; Schneider 95_{633}; zu Germanendarstellungen auf Ehrenbögen kaiserlicher Prinzen s. W. D. Lebek, Ehrenbogen u. Prinzentod. 9 vC.-23 nC.: ZsPapEpigr 86 [1991] 69f. 74f), b) an Siegesdenkmälern (J. Formigé, Le trophée des Alpes [Paris 1949]; Kienast aO. 295f mit Anm. 147 [Lit.]; I. Paar, Actium als politisches Thema des Westens auf den Bauten des Augustus: Pro arte antiqua, Festschr. H. Kenner 2 [Wien 1985] 272 Taf. 38, 3), c) auf Tempelfriesen (T. Hölscher, Denkmäler der Schlacht von Actium: Klio 67 [1985] 88/90 Abb. 4; E. La Rocca: Amazzonomachia, Ausst.-Kat. Rom [1985] 94f Abb. 22. 24. 26f; andere historische Deutung: E. Simon, Augustus [1986] 243 zu Abb. 139/41), d) auf historischen Reliefs (Picard, Trophées 217. 252 Taf. 12; Z. Rapanić [Hrsg.], Guide to the Archaeological Museum at Split [Split 1973] 8f nr. 6 Abb. T1; S. Diebner, Aesernia - Venafrum [Rom 1979] 136/9 nr. Is 2, 7), e) als architektonische Skulpturen (Schneider 133f Taf. 38, 4; Zanker 324f Abb. 258; zum Motiv des gefesselten, wie vor einem tropaeum-Pfahl stehenden B. A. Weis, The motif of the adligatus and tree: AmJournArch 86 [1982] 21/38), f) an Grabbauten (H. Rolland, Le mausolée de Glanum [Paris 1969]; J. Borchhardt, Ein Kenotaph für Gaius Caesar: JbInst 89 [1974] 233f Abb. 22; F. S. Kleiner, Artists in the Roman world: MélÉcFrRomAnt 89 [1977] 662/6; M. Eisner, Zur Typologie der Grabbauten im Suburbium Roms [1986] 37. 204f Taf. 9, 2 [dazu schon Woelcke 171/3]; Th. Schäfer: Kaiser Augustus 436f nr. 234 mit

Abb.; ders., Insignia 243/8 nr. 5 [zu einer sella curulis mit Reiterschlacht zwischen Römern u. nördlichen B.]), g) auf Münzen (Arnold, bes. 2/5. 7f; Pinkerneil 11/5; Gabelmann, Audienzszenen 121f nr. 38; Schneider 29/38. 41), h) auf Staatskameen (Simon aO. 156/61 Farbtaf. 11; W.-R. Megow, Kameen von Augustus bis Alexander Severus [1987] 130/7. 155/63 nr. A10; Zanker 232/6; Hölscher: Kaiser Augustus 371/3 nr. 204 mit Abb.), j) auf Gemmen (Schneider 39f Taf. 18, 2), k) auf Terrakottaplatten (S. Tortorella, Le lastre Campana: L'art décoratif à Rome à la fin de la république et au début du principat [Rome 1981] 68. 86f Abb. 9/11; Pinkerneil 47/9), l) auf Prunkgeschirr (T. Hölscher, Die Geschichtsauffassung in der röm. Repräsentationskunst: JbInst 95 [1980] 281/6; F. Baratte, Le trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale: Musée du Louvre [Paris 1986] 69/73; Simon aO. 143f. 245 zu Abb. 187; Zanker 229/32; Sperti 11/3 [Datierung in claudische Zeit durch Gabelmann, Schlußszene 285 nicht überzeugend]) usw. (weitere Beispiele: Pinkerneil 5/69; Schneider; Gabelmann, Schlußszene 281/300). – Beherrschendes Bildthema der B.propaganda augusteischer Zeit ist der Parthererfolg von 20 vC., als epochaler Sieg von weltgeschichtlicher Bedeutung gefeiert (Schneider 29/40. 43/5. 63/72. 75/82. 86/97. 119/25. 128/30. 161f; Zanker 188/96). Auf dieses Ereignis hin entstehen in Rom u. Athen nicht nur zwei monumentale, neu rekonstruierte Siegesdenkmäler (jeweils großplastische Statuen kniefälliger Orientalen aus phrygischem Stein tragen einen gewaltigen Bronzedreifuß; Schneider 18/97; dazu R. Cohon, Pavonazzetto sculptures of eastern barbarians: JournRomArch 3 [1990] 264/7; zum Typus auch J. M. Luzón Nogué / M. P. León Alonso, Esculturas romanas de Andalucia 2: Habis 3 [1972] 261/3 Taf. 10, 7f), sondern auch die figurenreiche, aus buntem Marmor gefertigte Statuengalerie einhändig stützender B. der Basilica Aemilia auf dem Forum Romanum (Schneider 98/125), das Panzerrelief der Augustusstatue von Prima Porta (ebd. 91_{603}; Simon aO. 53/7; Zanker 192/6; Hölscher, Beobachtungen 3, 538 mit Anm. 84; ders.: Kaiser Augustus 386/9 nr. 215 mit Abb.; E. Simon: G. Binder [Hrsg.], Saeculum Augustum 3 [1991] 204/33), auflagenstarke stadtrömische Münzserien mit kniendem Parther oder Armenier (Schneider 29/38) u. zahlreiche Zeugnisse der Kleinkunst (ebd. 39/50. 75/8). Mit dem Motiv des von kniefälligen Ost-B. getragenen Dreifußes u. dem Figurentypus des aufrecht stützenden Orientalen wird der Parthererfolg des Augustus zugleich unmittelbar in die vorbildliche Tradition der griech. Persersiege des 5. Jh. vC. (zur Perserhalle in Sparta o. Sp. 901f) u. Alexanders d. Gr. gestellt (Schneider 58/67. 86f. 89f). Beide Motivgruppen führen im Rahmen der röm. Bildkunst zu einer reichsweiten Rezeption (ebd. 90. 92f. 125/35), bleiben für das statuarische Schema kolossaler B.figuren bis in traianische Zeit weitgehend bestimmend (ebd. 161/5; Ausnahme ders., Kolossale Dakerstatuen aus grünem Porphyr: RömMitt 97 [1990] 256_{166}; zur Motivtradition der hier genannten Skulptur vgl. die sitzende B.statue aus Halikarnassos o. Sp. 904f) u. lassen sich bis in die Spätantike verfolgen (s. u. Sp. 935). An die Tradition hellenistischer Schlachtendarstellungen (zB. Alexandermosaik o. Sp. 906) knüpfen in augusteischer Zeit Kampfbilder an, die siegreiche Römer über von ihnen niedergemachten B. zeigen (zB. H. v. Heintze: Th. Kraus [Hrsg.], Das röm. Weltreich = PropylKunstgesch 2 [1967] 224 Taf. 181b; Hölscher, Bildsprache 30). Auf Bilddenkmälern wie der spätaugusteischen Gemma Augustea (s. o. Sp. 919: ‚Staatskameen'), dem frühkaiserzeitlichen Grand Camée (Megow aO. 130/7. 202/7 nr. A 85 Taf. 32f; D. Boschung, Die Bildnisse des Caligula = Das röm. Herrscherbild 1, 4 [1989] 64/8. 119 nr. 44; R. M. Schneider, Augustus u. der frühe röm. Triumph: JbInst 105 [1990] 199f) u. vielleicht dem Pisaner Ehrenbogen für Gaius Caesar von 4 nC. (CIL 11, 1421; Lebek aO. 66) sind Princeps u. B. durch eine größere obere u. schmalere untere Zone noch programmatischer voneinander getrennt (angelegt bereits auf der sog. Perservase o. Sp. 906f u. dem 56 vC. geprägten Denarbild ebd. 914f; Abb. 1; zur Isolierung von Siegern u. Besiegten Hölscher, Bildsprache 30; s. u. Sp. 941). Die auf diesen Bildbeispielen räumlich wie inhaltlich gesuchte Distanz verfestigt sich in der spätantiken Repräsentationskunst zu einem grundsätzlichen, formal u. ideologisch durchdrungenen Gestaltungsprinzip (ebd. 937/41). – Auch im weiteren 1. Jh. nC. gilt das Interesse vor allem der Darstellung östl. u. nördl. B., deren unabänderliche Ohnmacht besonders folgende Motive anschaulich vorführen: a) Kniefall (Schneider 39/42. 93_{621}. 195f. nr. KO 7), b) Stützmotiv (ebd. 100f. 195f nr. KO 7; 205f nr. SO 29f. 33/5; s. o. Sp. 915f

[sellae curules]), c) Kampfbilder (J. Charbonneaux, La sculpture grecque et romaine au Musée du Louvre [Paris 1963] 179 nr. 3574; R. Schindler, Führer durch das Landesmuseum Trier [1977] 58 Abb. 175; Koeppel, Reliefs 1, 88/90 nr. 4; 129/33 nr. 33f [Datierungen nicht immer überzeugend]; ders., Two reliefs from the arch of Claudius: RömMitt 90 [1983] 108 Taf. 43, 3; M. Schleiermacher, Röm. Reitergrabsteine [1984], bes. 28/30; Schäfer, Schlachtenbilder; E. Künzl: Kaiser Augustus 542f Abb. 220), d) Unterwerfungs- bzw. clementia-Szenen (C. Maderna-Lauter: P. C. Bol [Hrsg.], Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke 1 [1989] 137/40 nr. 38 Taf. 67; Schäfer, Insignia 195; zur Bildtradition s. o. Sp. 919 ,Prunkgeschirr'), e) Gefangene (Levi 9/13; Arnold 9f. 47/9 [mit Victoria]; G. Colucci Pescatori, Il Museo Irpino [Napoli 1975] 39f Abb. 36; Koeppel, Reliefs 1, 97 nr. 11; Pinkerneil 15/9. 21/4. 29/36. 56) u. a. m. (zB. Koeppel, Reliefs 1, 124f nr. 29. 129 nr. 32; Kleiner, Arch aO. [o. Sp. 918] 52. 60; Künzl aO. 542f Abb. 221). Monumentale (Sieges-) Denkmäler mit B.thematik lassen sich anhand von Relieffrg. wenigstens vereinzelt nachweisen (zB. Charbonneaux aO. 179 nr. 3574). Besonders wichtig ist hier das stadtröm., ungewöhnlich großfigurige Reliefbruchstück einer Massenschlacht zwischen (weggebrochenen) Römern u. Parthern, das bisher früheste kaiserzeitliche Beispiel dieser neuen, im 2. Jh. nC. programmatisch verbreiteten Kompositionsform (u. Sp. 922/4), das nach Abschluß der Partherkriege des Nero iJ. 66 nC. entstanden sein wird (Hölscher, Beobachtungen 3, 537/41 nr. 7 Abb. 9). Aus spättiberisch-claudischer Zeit stammt die stadtröm. Kolossalstatue eines aufrecht stützenden Orientalen in numidischem Marmor (Schneider 133. 201f nr. SO 23), die einem noch unbekannten, aber ähnlich anspruchsvollen Bauzusammenhang angehört haben muß wie die bunten B. der augusteischen Basilica Aemilia (s. o. Sp. 919). Die etwa lebensgroße Reliefdarstellung eines vor dem tropaeum gefesselten Kelten wird gleichfalls einem großen hauptstädtischen Triumphmonument der frühesten Kaiserzeit zugehört haben (G. Lippold, Die Skulpturen des Vat. Museums 3, 2 [1956] 55f nr. 605 Taf. 28; E. Simon: Helbig / Speier, Führer 1[4], 467f nr. 603). Seit dem 1. Jh. nC. greift das (auch für die spätantike Bildsymbolik bedeutende) Motiv des triumphierend über besiegte B. zu Pferd hinwegsprengenden Römers breit aus (H. Bloesch, Antike Kunst in der Schweiz [Zürich 1943] 127/33 nr. 45; 203/6 Taf. 75/7 [wohl richtig für neuzeitlich erklärt von B. Andreae: WinkkelmProgrMarb 1956, 7/11]; Arnold 41/3. 88. 125 nr. 153f; G. Cerulli Irelli, Decorazioni di baltei dal foro di Ercolano: Cronache Ercolanesi 2 [1972] 95/103; B. Andreae, Röm. Kunst [1973] 214 Abb. 83 [iulisch-claudisch]; K. Gschwantler / W. Oberleitner, Götter - Heroen - Menschen, Ausst.-Kat. Wien [1974] 53f nr. 153 Taf. 28; G. Traina, Una ,applique' bronzea dalle Valli Grandi Veronesi: Prospettiva 26 [Juli 1981] 51/7; Schleiermacher 28/30. 60/5; Schäfer, Schlachtenbilder 345/64 Taf. 61f; Domiziano - Nerva. La statua equestre da Miseno, Ausst.-Kat. Museo Archeologico Naz. di Napoli [1987] 37/9 mit Anm. 13; 46; A. M. Leander Touati, The great Trajanic frieze [Stockholm 1987] 21_{47}; E. Künzl: Kaiser Augustus 542f Abb. 220; E. Walde, Der Prunkbalteus aus Elea: K. Gschwantler / A. Bernhard-Walcher [Hrsg.], Griech. u. röm. Statuetten u. Großbronzen [Wien 1988] 323/9; Bergemann 42; in iulisch-claudische Zeit gehören auch die Bildbeispiele bei C. Stella, I grandi bronzi del Museo Romano di Brescia [Bergamo 1976] Abb. 10f; Sperti 31/5; zu den hier genannten Bronzeappliken Kreilinger; zur Motivtradition Hölscher, Historienbilder 102f; P.-H. Martin, Neuerwerbungen: JbStaatlKunstSlgBadWürtt 11 [1974] 219f Abb. 44b; E. Zwierlein-Diehl, Glaspasten im Martin-v.-Wagner-Museum der Univ. Würzburg 1 [1986] 90 nr. 124 Taf. 27; Schäfer, Dakerkriege 285f mit Anm. 8; Bergemann 68. 75 mit Anm. 254). Entsprechend stand der rechte Vorderhuf des kolossalen Reiterstandbildes Domitians auf dem captivi crinem ... Rheni (Stat. silv. 1, 1, 51; E. Nash, Bildlex. zur Topographie des antiken Rom 1 [1961] 389f; Domiziano - Nerva aO. 46f. 66; Bergemann 164/6 nr. L 31).

2. Traian bis Septimius Severus. Mit der größten territorialen Ausdehnung des Imperiums unter Traian u. den immer stärker zunehmenden Grenzeinbrüchen u. Verteidigungskämpfen Roms im 2. Jh. nC. verändert sich auch das B.bild der röm. Repräsentationskunst wesentlich. Ein grundsätzlicher Wandel manifestiert sich bereits in der monumentalen Verherrlichung der Dakersiege Traians, die mit unübertroffenem Aufwand von der kaiserlichen Bildpropaganda gefeiert wurden (Levi 14/20; P. Zanker, Das Tra-

jansforum in Rom: ArchAnz 1970, 499/544; W. Gauer, Untersuchungen zur Trajanssäule [1977]; Pinkerneil 70/239; Koeppel, Reliefs 3, 149/53. 173/96 nr. 9/16. 18; M. Oppermann, Röm. Kaiserreliefs [1985] 63/71; S. Settis, Le colonne Trajane: AnnalesÉSC 40 [1985] 1151/94; Waelkens; B. Fehr, Das Militär als Leitbild: Hephaistos 7f [1985/86] 39/61; Schneider 162/5; Leander Touati aO.; de Lachenal; S. Settis, Fuga e morte di Decebalo: Festschr. N. Himmelmann [1989] 377/83; L. E. Baumer / T. Hölscher / L. Winkler, Narrative Systematik u. politisches Konzept in den Reliefs der Traiansäule: JbInst 106 [1991] 261/95; Schneider, Dakerstatuen aO. [o. Sp. 920]). Das Thema der Dakerkriege ist auch in der Kleinkunst gezielt rezipiert worden (Schäfer, Dakerkriege). In der Großplastik treten neben den hier bisher vorherrschenden ‚allegorischen' B.typus des aufrecht stützenden Orientalen (o. Sp. 919f) ‚realistische' Schaubilder besiegter Daker (Schneider 161/5; de Lachenal; Schneider, Dakerstatuen aO.). Trotz bezeichnender ikonographischer Unterschiede u. einer konsequenten Ausweitung beim Einsatz polychromer Steine knüpfen die Dakerstatuen durch die Tracht u. den phrygischen Marmor programmatisch an die vorbildliche Tradition der älteren Orientalenstatuen an (Schneider 163f). Das klass. B.kostüm der Orientalen ist ungeachtet einzelner, die Grundelemente der Tracht nicht betreffender Veränderungen ebenso für andere B.darstellungen verfügbar (dazu auch die Beobachtungen von Pape 170/3). Der militärische Triumph über den Donaustaat wird zum weltpolitischen Ereignis, der geschlagene Feind zum neuen realistischen Schaubild u. reichsweiten Inbegriff der von Rom unterjochten B. (Schneider 165_{1230}; ders., Dakerstatuen aO. 253. 258/60; vgl. auch die Statuengruppe von vor Pfeilern stehenden B. aus Nordafrika, deren Ikonographie dakische u. orientalische Elemente zu verbinden scheint; P. Perdrizet, L',Incantada' de Salonique: MonPiot 31 [1930] 88/90 Abb. 10f; P.-M. Duval, Recherches archéologiques à Méninx, Cherchel et Tipasa: CRAcInscr 1942, 222/4 Abb. 2; G. Ville, Recherches sur le costume dans l'Afrique romaine. Le pantalon: Africa 2 [1967/68] 139 Abb. 1). Anlage u. Bildprogramm des Traiansforums haben zudem offenbar bestimmend auf die Konzeption spätantiker Kaiserfora in Kpel eingewirkt (Schneider 165_{1227}; u. Sp. 938f). Der triumphale Schlachtensieg Roms wird seit den Dakerkriegen Traians immer mehr zum zentralen Thema der röm. Staatskunst, so zB. in Rom a) auf dem sog. großen traianischen Fries (Koeppel, Reliefs 3, 149/53. 173/95 nr. 9/16; Oppermann aO. 63/71; Leander Touati aO.), b) auf der Traianssäule (G. Becatti, La colonna traiana: ANRW 2, 12, 1 [1982] 536/78; Settis aO. 1151/94; N. Hannestad, Roman art and imperial policy [Aarhus 1986] 154/67), c) auf der Säule des Marcus Aurelius (ebd. 236/44), d) am Triumphbogen des Septimius Severus (ebd. 262/7), in Ephesos auf dem Partherdenkmal des Lucius Verus u. Marcus Aurelius (W. Oberleitner u. a., Funde aus Ephesos u. Samothrake [Wien 1978] 66/94; ders., Drei unbekannte Köpfe des Partherdenkmals: Pro arte antiqua aO. [o. Sp. 918] 258/67; Hannestad aO. 201/4 [Datierung unzutreffend; R. M. Schneider, Rez.: Gnomon 60 (1988) 443]; Schneider 126/8; K. Stähler, Lucius Verus Parthicus Medicus: Boreas 10 [1987] 107/16), in Kyzikos auf der verschollenen Reliefplatte eines monumentalen Kampffrieses vermutlich derselben Kaiser (H. P. Laubscher, Zum Fries des Hadrianstempels in Kyzikos: IstMitt 17 [1967] 211/7), in Kyrene auf dem Kampffries des Septimius Severus (A. Bonanno, Portraits and other heads of Roman historical relief up to the age of Septimius Severus [Oxford 1976] 156/62) sowie in Lepcis Magna auf dem zerbrochenen Schlachtrelief des severischen Quadrifrons (R. Bianchi Bandinelli / E. Vergara Caffarelli / G. Caputo, Leptis Magna [Rom 1963] 70 zu Abb. 32; M. Floriani Squarciapino, Leptis Magna [Basel 1966] 65f). Die meisten der hier genannten Schlachtenbilder stehen in unmittelbarer Tradition hellenistischer Kampfdarstellungen (Hölscher, Bildsprache 31f; s. o. Sp. 906/9). Auf ein großes, noch unbekanntes Siegesdenkmal mit Fremdvölkerthematik weist auch der Reliefkopf eines bärtigen B. aus traianischer (?) Zeit (A. Oettel: K. Stemmer [Hrsg.], Kaiser Marc Aurel u. seine Zeit, Ausst.-Kat. Berlin [1988] 83 nr. G 3 mit Abb.). In derselben Epoche setzt die Produktion der stadtröm. Schlachtsarkophage ein, deren Beginn historisch mit den B.kriegen Marc Aurels verbunden wird u. deren Blütezeit bis etwa 200 nC. reicht (Andreae, Untersuchungen; Pape; G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982]

90/2; Schäfer, Dakerkriege 314). In den unmittelbaren Umkreis dieser Bildpropaganda gehören repräsentative Darstellungen mit Unterwerfungs- bzw. clementia-Szenen von B. vor Kaiser oder Feldherr (frühes Beispiel o. Sp. 921), die sich vor allem im 2. Jh. nC. auf großen römischen Staatsdenkmälern nachweisen lassen (V. Cianfarani, Rilievo romano di Villa Torlonia: BullCom 73 [1949/50] 235/54 Taf. 1; Brilliant 152 Abb. 3, 118; Gabelmann, Audienzszenen 169/77. 182/8; Koeppel, Reliefs 4, 9/12. 47/50 nr. 23; 63/5 nr. 29 [vgl. auch nr. 30]; E. Angelicoussis, The panel reliefs of Marcus Aurelius: RömMitt 91 [1984] 148f Taf. 68, 1/2; A. Ambrogi, Un frammento del sarcofago di Pertinace: Xenia 18 [1989] 27/52; M. Jordan-Ruwe, Zur Rekonstruktion u. Datierung der Marcussäule: Boreas 13 [1990], bes. 62/5 Taf. 9, 2; Sperti 12/20; später auch auf einem kleinasiatischen Sarkophag wohl theodosianischer Zeit, u. Sp. 943). Ebenso programmatisch treten B.bilder zum Triumphwagen des Kaisers (zB. Das röm. Budapest, Ausst.-Kat. Münster [1986] 168 Abb. 64. 170 nr. 128; Hannestad aO. 408_{101}; N. de Chaisemartin, Les sculptures romaines de Sousse et des sites environnants [Rome 1987] 49/51 Taf. 43; E. Künzl, Der röm. Triumph [1988] 128. 130 Abb. 92). Trauergestus u. übergeschlagene Beine eignen der Relieffigur eines bis auf den Mantel nackten Nord-B. am Triumphwagen des kleinen Frieses vom Traiansbogen in Benevent (F. J. Hassel, Der Trajansbogen in Benevent [1966] 20 Taf. 21, 2). Beide hier in historischem Kontext belegten Haltungsmotive (ebenso M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque [Leiden 1977] 8 nr. 26 Taf. 19; H. v. Hesberg, Zur Datierung der Gefangenenfassade in Korinth: AthMitt 98 [1983] 225/9. 235 Taf. 46, 2. 3) sind weniger typische Merkmale der Attis-, sondern vielmehr der B.ikonographie (Schneider 133f; P. Zanker, Bilderzwang. Augustan political symbolism in the private sphere: R. Gordon / S. Walker / P. Zanker [Hrsg.], Image and mystery in the roman world [Gloucester 1988] 7f; Schneider, Tischdiener aO. [o. Sp. 896]). Figuren kniender u. niedergeworfener B. erscheinen immer häufiger auf Münzen (Levi 14/32; Arnold 10f. 49/53 [mit Victoria]. 61/6. 68f [mit Kaiser u. / oder Gottheit]). Ganz zu Boden getreten ist der B. unter dem linken Fuß einer überlebensgroßen Panzerstatue Hadrians (H. G. Niemeyer, Studien zur statuarischen Darstellung der röm. Kaiser [1968] 52. 97 nr. 53 Taf. 17, 2; Hannestad aO. 200f Abb. 25; E. La Rocca, Pompeo Magno ‚novus Neptunus‘: BullComm 92 [1987/88] 272. 280 Abb. 15; Dunbabin aO. [o. Sp. 917] 30 Taf. 4b; dazu das Reliefbild des Marmorgefäßes o. Sp. 916f; zu spätantiken Darstellungen u. Sp. 942). – Verbreitet ist das geläufige Motiv des über besiegte B. hinweggaloppierenden Kaisers (zB. Arnold 43/5. 88f. 125/7 nr. 155/60; Zwierlein-Diehl aO. [o. Sp. 922] 252 nr. 757 Taf. 131; Leander Touati aO. [o. Sp. 922] 21; F. Sinn, Stadtröm. Marmorurnen [1987] 262 nr. 701 Taf. 102a; Bergemann 43. 100f nr. P 46; zur Bildtradition o. Sp. 921f), repräsentativstes Beispiel die bronzene Reiterstatue des Marcus Aurelius (K. Fittschen / P. Zanker, Kat. der röm. Porträts in den Capitolinischen Museen u. den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom 1 [1985] 73 zu nr. 67; Hannestad aO. 221; Domiziano - Nerva aO. [o. Sp. 922] 40. 65; Bober / Rubinstein 207 nr. 176; S. Stucchi, A proposito di cavalli ...: RendicPontAcc 61 [1988/89 (1990)] 227f; Bergemann 107). Auch andere traditionelle Bildmotive laufen weiter, etwa solche, die B. als Gefangene besonders vor tropaea zeigen (H. Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien 4 [1880] 47f nr. 72; G. Libertini, Il Museo Biscari di Catania 1 [Milano / Roma 1930] 67f nr. 142 Taf. 37; F. P. Johnson, Sculpture 1896-1923 = Corinth 9 [Cambridge, MA 1931] 142f nr. 302; M. Pallottino, L'arco degli Argentarii [Roma 1946] 92/6 Taf. 10; A. De Agostino, Fiesole [Roma 1949] 51f nr. 2540 Abb. 45; B. Andreae, Archäologische Funde u. Grabungen im Bereich der Soprintendenzen von Nord- u. Mittelitalien: ArchAnz 1959, 201 nr. 6; Bianchi Bandinelli / Vergara Caffarelli / Caputo aO. 69 zu Abb. 6f [bei S. 33]; Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale dalla repubblica alla tetrarchia, Ausst.-Kat. Bologna [1964] 216f nr. 326; V. M. Strocka, Beobachtungen zu den Attikareliefs des severischen Quadrifrons von Lepcis Magna: AntAfr 6 [1972] 152f. 155/7. 166; A. M. McCann, Two fragments of sarcophagi in the Metropolitan Museum of Art illustrating the Indian triumph of Dionysos: JournWaltersArtGal 36 [1977] 128f Abb. 8; K. Stemmer, Untersuchungen zur Typologie, Chronologie u. Ikonographie der Panzerstatuen [1978] 37f nr. 3, 13; 42f nr. 3, 21a; 48 nr.

4, 3; 156f. 166; Spannagel 349/59; Pinkerneil 74/123a; Koeppel, Reliefs 4, 9/12. 15f. 56f nr. 26; 60/2 nr. 28; 85f nr. 44; M. Fuchs, Le sculture del teatro di Fiesole [Roma 1986] 29. 38. 88 nr. 2 C5 Taf. 29, 3; Schneider 76_{477}. 93_{621}; Sinn aO. 79_{681}. 257 nr. 686 Taf. 99c; 262 nr. 701 Taf. 102b/c; Rinaldi-Tufi, Rilievo; allgemein Woelcke 173/9; Janssen 99/111). Bekannte Darstellungsmotive belegen ferner B. auf einem ferculum (zB. Künzl, Triumph aO. 76f Abb. 44; zur Bildtradition A. Viscogliosi: Kaiser Augustus 144f nr. 41; Athen. dipnos. 5, 200F/1A überliefert für die dionysische Pompe Ptolemaios' II von Maultieren gezogene [Last-]Wagen, die fremdländische Zelte trugen, unter denen indische u. andere, wie Kriegsgefangene geschmückte Frauen saßen; dazu W. Franzmeyer, Kallixenos' Bericht über das Prachtzelt u. den Festzug Ptolemaeus II [1904] 44), B. als Architekturstützen (Schneider 125/31. 133. 202f nr. SO 24), kniefällig tragende Orientalen (ebd. 93. 196/8 nr. KO 8/14; außerdem Luzón Nogué / León Alonso aO. [o. Sp. 919]) u. solche im Kniefall bei der Rückgabe von Feldzeichen (Schneider 39 mit Anm. 171). – Von besonderer Bedeutung im Hinblick auf die spätantike B.ikonographie ist das unpublizierte Relieffrg. eines unbärtigen ‚gabenbringenden' Orientalen wahrscheinlich antoninischer Zeit, der im Stand nach rechts gewandt ist, links einen Kantharos schultert u. mit der gesenkten Rechten eine Kanne faßt (Rom, Norwegisches Institut; Schneider 18_{13}; Foto DtArchInstRom, Neg.-nr. 70.1035). Thematisch anschließen lassen sich mehrere in ihrer Datierung stark umstrittene Sockelreliefs wohl stadtrömischer Provenienz, auf denen gebeugt voranschreitende Orientalen mit verhüllten Händen (ebenso huldigen östliche Gesandte dem Kaiser auf der Säule des Marcus Aurelius; Deckers 24f Abb. 5) Kränze bzw. einen Kantharos tragen, letzerer bis auf den reichen Edelsteinbesatz dem vorgenannten Gefäß typologisch unmittelbar gleichend. Die gabenbringenden B. begleiten Victorien, eine davon mit tropaeum (Cumont 88/105 Taf. 1/3 [Taf. 1, 2 Kantharosträger] datiert die Darstellungen in antoninische Zeit; Datierungen von der augusteischen Epoche bis in die Spätantike u. Lit. bei Laubscher, Reliefschmuck 60_{289}; Spannagel 349f; J. G. Deckers, Constantin u. Christus: Spätantike 271 mit Anm. 8; S. De Maria, Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana [Roma 1988] 302f nr. 87 Taf. 77, 2f; zur Tradition mit Schmucksteinen verzierter Edelmetallgefäße Mart. 9, 13, 6; Iuv. 5, 37/48; H.-P. Bühler, Antike Gefäße aus Edelsteinen [1973] 28; K. Parlasca, Ritratti di mummie [Roma 1977] 74 nr. 422; Triumphalrelief mit B. u. großem verziertem Metallgefäß: Aukt.-Kat. Galerie Fischer [Luzern 5. XII. 1963] 27 nr. 461 Taf. 6 [antik?]; Picard, Cratère 32f Abb. 3 [dort weitere Beispiele]; zum Goldtribut in Kranzform Klauser 129/53; ders.: o. Bd. 1, 1010/20). Im Umkreis dieser Bildtradition wurzelt vermutlich auch das bruchstückhafte, wahrscheinlich von einem aufwendigen Grabbau stammende Reliefbild in Trier, das wohl dem 2. Jh. nC. angehört: Neben einem Rankenpfeiler steht nach rechts gewandt ein Parther (zum parthischen Ärmelgewand mit V-Ausschnitt Hölscher, Beobachtungen 3, 537f), der in seinen Händen ein ovales Tablett mit länglichen Gegenständen präsentiert (W. Binsfeld: Die Römer an Mosel u. Saar[2], Ausst.-Kat. Bonn [1983] 177 nr. 116). – Aufschlußreich für die herrschaftsbegründende Funktion des B.bildes in der röm. Staatskunst ist der Darstellungskontext des wohl im späten 2. oder frühen 3. Jh. als Paviment verlegten Apsismosaiks der direkt vor der Forumstreppe errichteten Basilika von Tipasa (Abb. 2; Christern 175/81. 192f. 203f). Zwölf Büsten mit B.köpfen in spitzgestellten Quadraten des Rapportmusters rahmen das mittlere, emblematisch ausgesparte Bildfeld, welches eine gefesselte, am ‚Boden' kauernde B.familie zeigt (R. Bianchi Bandinelli, Rom. Das Ende der Antike [1971] 237/9 Abb. 219f; Christern Taf. 52f). Nach Haartracht u. dunkler Hautfarbe handelt es sich um nordafrikanische B.typen. Als Unterworfene ‚liegen' sie zu Füßen des im Scheitelpunkt der Apsis erhaltenen Statuensockels, der wahrscheinlich dem Standbild des Kaisers oder eines seiner Stellvertreter als Basis gedient hat (ebd. 167 Abb. 3; 169. 193 Taf. 49, 1). In seiner pointierten hierarchischen Gliederung stellt das Bildprogramm der Apsis dem Basilika-Besucher die ideologischen u. machtpolitischen Grundlagen der Principatsherrschaft demonstrativ vor Augen u. gibt dem Bau dadurch einen festen inhaltlichen Bezugspunkt (ebd. bes. 193; zur Tradition solcher Bildbezüge u. -vorstellungen o. Sp. 906f. 920; u. Sp. 941).

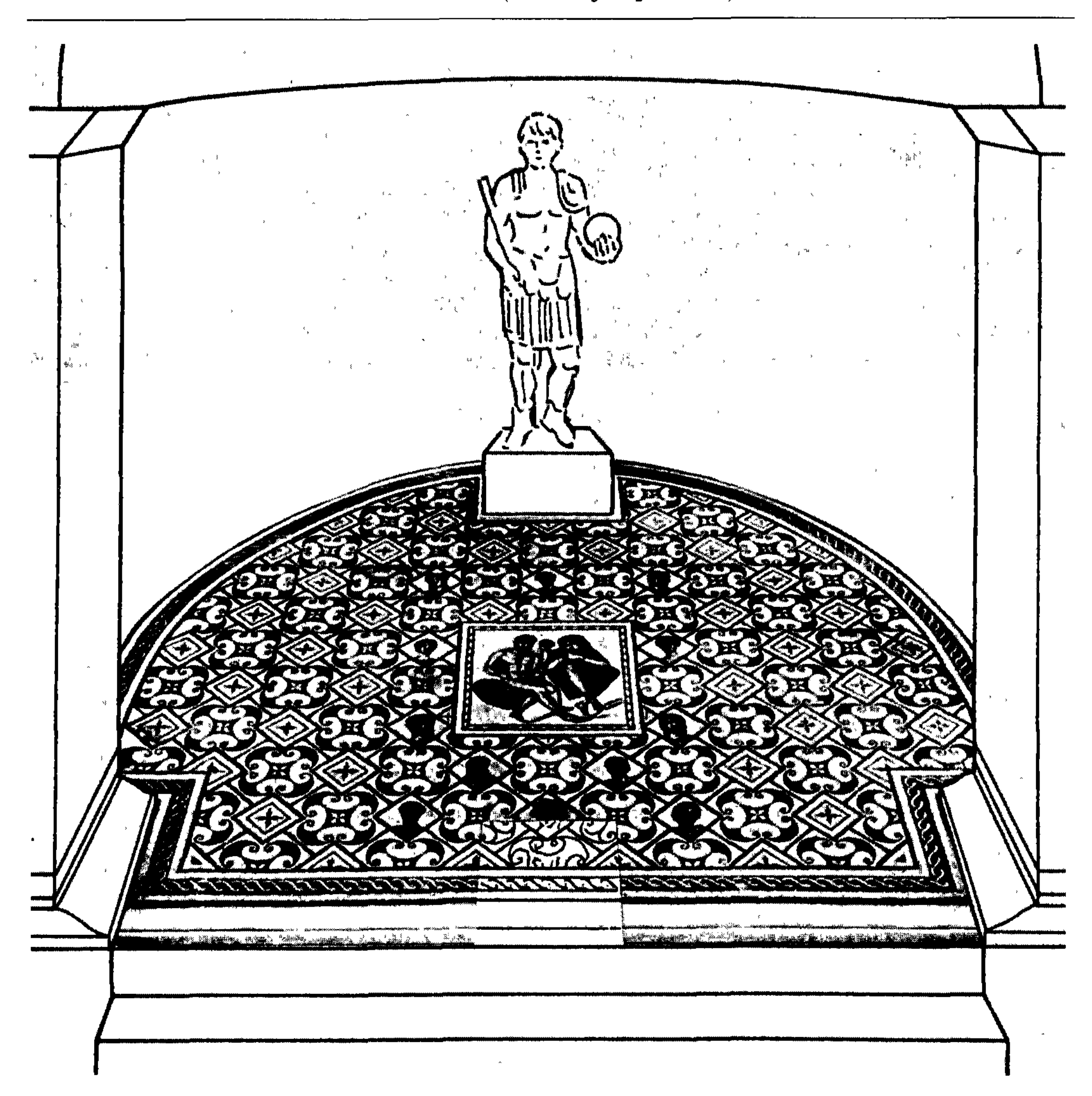


Abb. 2: Tipasa, Bildprogramm der Apsis der Basilika am Forum nach einem Rekonstruktionsvorschlag von J. Christern (Zeichnung Ilja ten Brink).

3. Die Zeit der Soldatenkaiser. In der vortetrarchischen Zeit des 3. Jh., einer Periode krisenhafter innen- u. außenpolitischer Verhältnisse Roms, sind kaum repräsentative Denkmäler bekannt. Das bedeutendste historische Monument dieser Epoche ist der sog. große ludovisische Schlachtsarkophag, der um 260 nC. in Zusammenhang mit den Kriegen gegen die Ostgoten entstanden sein wird (Levi $46f_{22}$; B. Andreae: Helbig / Speier, Führer 3^4, 276/83 nr. 2354; Koch / Sichtermann aO. 91f Taf. 77f). Über Massen vergebens aufbegehrender, meist schon niedergesunkener B.krieger sprengt hoch zu Roß der siegreiche Feldherr achtlos hinweg, den rechten Arm triumphierend über das in seinem Ausgang bereits vorbestimmte Geschehen erhoben (dazu auch die Marmorurne bei Sinn aO. 262 nr. 703 Taf. 103a; zur Motivtradition o. Sp. 921f. 926). Zur Zeit sich mehrender, das Reich gefährlich bedrohender B.-einfälle garantiert in der Bildpropaganda das bloße Erscheinen des Feldherrn den vernichtenden Sieg über alle Fremdländer, ein

Zug, der bereits auf das B.verständnis der Spätantike vorausweist (H. Kähler, Zwei Sockel eines Triumphbogens im Boboligarten zu Florenz = WinckelmProgrBerl 96 [1936], bes. 21). Ähnliche ideologische Vorstellungen verbinden sich mit dem Bild der in ihrer Datierung umstrittenen Signumscheibe von Niederbieber, die wohl doch erst dem 3. Jh. zugehört (E. Neuffer, Die silberne Signumscheibe aus Niederbieber: Festschr. A. Oxé [1938] 191/6 Abb. 1f; P. La Baume, Signumscheibe u. Merkurrelief von Niederbieber: BonnJbb 177 [1977] 565f nr. 1; H. G. Horn, Cohors VII Raetorum equitata: Das Rhein. Landesmuseum Bonn 4 [1982] 52/5; E. Künzl, Zwei silberne Tetrarchenporträts u. die röm. Kaiserbildnisse aus Gold u. Silber: JbRGZMusMainz 30 [1983] 385f Taf. 73, 1; Boschung aO. [o. Sp. 920] 123 nr. 85 [Lit.]). Über erbeuteten fremdländischen Waffen steht triumphierend ein siegreicher röm. Feldherr, der mit seinem rechten Fuß einen am Boden kauernden B. niedertritt (dasselbe Motiv zeigt bereits die Panzerstatue Hadrians o. Sp. 925f). Geläufige Darstellungen wie kniende oder kauernde B. begegnen etwa zu seiten von Panzerstatuen (Stemmer aO. [o. Sp. 926] 103 nr. VIII 9a; V. Saladino, Geta Caesar: Tainia, Festschr. R. Hampe [1980] 443/8; Schneider 93_{621}) u. auf Münzen (Levi 43/5; Arnold, bes. 11/3. 53/9 [mit Victoria]. 65/8. 70/3 [mit Kaiser u./oder Gottheit]), gefesselte B. zu seiten eines tropaeum als Paludamentumdekor (Ch. Boube-Piccot, Les bronzes antiques du Maroc 1 [Rabat 1969] 93/7 Taf. 24/9), Statuen aufrecht stützender Orientalen auf östlichen Emissionen des Elagabal, Severus Alexander, Philippus Arabs (Schneider 131) u. des Gallienus (ebd. 134f).

c. Neger u. Inder. Auf andere B.darstellungen der röm. Kunst einschließlich der Spätantike wie Neger (G. Bruns, Der Obelisk u. seine Basis auf dem Hippodrom zu Kpel [Istanbul 1935] 40f Abb. 43; Laubscher, Reliefschmuck 62 Taf. 50, 4; Snowdon, Evidence 212/45; J. Desanges, The iconography of the black in ancient North Africa: Bugner 246/68; J. Leclant, Egypt, land of Africa, in the Greco-Roman world: ebd. 273/85; Schneider 156/8; Karageorghis 46/57 nr. 40/52 mit Abb.; Thompson) u. Inder (Delbrueck 132. 192; Kollwitz 198 s. v. Inder; L. Guerrini, Un sarcofago dionisiaco del museo di Grottaferrata: Studi Miscellanei 12 [1966/67], bes. 5f; dies., Brevi noti su alcuni rilievi: ebd. 20 [1971/72], bes. 66; Koch / Sichtermann aO. 193; Schneider 156. 158_{1181}. 177_{1315}; Donderer aO. [o. Sp. 907] 785/9) kann hier nur hingewiesen, nicht aber eingegangen werden.

C. Spätantike Darstellungen. I. Staatliche Repräsentation. a. Tetrarchie u. constantinische Epoche. Während der innen- wie außenpolitischen Konsolidierung des Imperiums unter den Tetrarchen u. der constantinischen Dynastie entstehen im ganzen Reich eine große Zahl aufwendiger Sieges- bzw. Triumphalmonumente mit B.darstellungen. Diese knüpfen zwar grundsätzlich an die Tradition früherer B.bilder an, lassen aber zB. durch spektakuläre Einzelmotive, eigene szenische Ausprägungen u. die räumliche Disposition im Gesamtzusammenhang der Bildaussage ebenso weiterführende Sinnbezüge erkennen. Darüber hinaus ist das B.thema (auch in der monumentalen Staatskunst) zentraler Programmpunkt spätantiker Herrscherideologie, vor allem der Herrscherlegitimation. Vielleicht mit den Decennalienfeiern Diocletians iJ. 293/94 läßt sich die Errichtung des offenbar 1491 abgetragenen stadtröm. arcus novus verbinden, dem u. a. zwei Reliefsockel überzeugend zugewiesen werden konnten (Kähler aO.; Levi 33; H. P. Laubscher, Arcus Novus u. Arcus Claudii: NachrGöttingen 1976 nr. 3, 65/108, bes. 70f. 103/7; T. V. Buttrey, The dates of the arches of ‚Diocletian' and Constantine: Historia 32 [1983] 378/83; F. Kolb, Diocletian u. die erste Tetrarchie [1987] 180/3 [297/98 nC.]; R. Brilliant, I piedistalli del giardino di Boboli: Prospettiva 31 [1982] 2/17 hat die Sockel als Spolien erkannt u. sie in gallienische Zeit datiert, was mir stilistisch jedoch zu früh zu sein scheint [die hier umrissene inhaltliche Aussage der Reliefbilder bleibt davon unberührt]; De Maria aO. [o. Sp. 927f] 312/4 nr. 94 Taf. 91/3; unwahrscheinlich ist die Verbindung des Bogens mit der Vicennalienfeier Diocletians iJ. 303, wie besonders Laubscher u. Buttrey herausgearbeitet haben (ebenso Kolb aO. 180/3). Die Stirnseiten zeigen je eine Victoria (Brilliant aO. 4), eine davon neben einem tropaeum, vor dem in deutlich kleinerem Maßstab ein an den Pfahl gefesselter B. nördlicher Herkunft kniet (Kähler aO. 5f Taf. 3; zur Kleinheit von B. als Bedeutungssymbol bes. Arnold 61f mit Anm. 1 gegen Levi 25/40: ‚barbarian as an attribute'). Derselben Region entstammen die

stehenden Gefangenen an den Außenseiten der Sockel (Kähler aO. 6/8 Taf. 5f; zu Bildthema u. -tradition o. Sp. 918: ‚architektonische Skulpturen'), die im Sinne des herkömmlichen, geographisch begrenzten Bildthemas wohl vor allem an entsprechende Siege des Kaisers erinnern sollen (Kähler aO. 23f). Traditionellen Bildtypen folgen auch die kauernden B. aus Orient u. Okzident (zum Motiv Laubscher, Reliefschmuck 134; vgl. außerdem G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines 2 [Constantinople 1914] 494f nr. 695) unter dem von zwei Victorien gehaltenen Vota-Schild (Levi 43f mit Anm. 11; Laubscher, Reliefschmuck 90) auf einem der Sockelreliefs des 303 geweihten Fünfsäulendenkmals in Rom (H. P. L'Orange, Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum: RömMitt 53 [1938], bes. 8. 20 Taf. 1; H. Kähler, Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum [1964]; H. Wrede, Der genius populi Romani u. das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum: BonnJbb 181 [1981] 111/42; Engemann, Herrscherfunktion 340. 342; Hannestad aO. [o. Sp. 924] 310; Kolb aO. 123/5; die drei anderen Seiten des Denkmals schmücken eine suovetaurilia-, Opfer- u. Prozessionsszene). Gleich den Bildern der Boscoreale-Becher (o. Sp. 919: ‚Prunkgeschirr') u. den Reliefs der Traianssäule (o. Sp. 922/4) stehen sich Opfer- u. Gefangenenszenen erklärend gegenüber, bezeichnen hier jedoch die ideologischen u. religionspolitischen Grundlagen besonders der Verbindung von pietas u. immerwährender Sieghaftigkeit für die göttlich gewährte Kaiserherrschaft, der sich alle Weltenvölker huldigend zu unterwerfen haben (dazu besonders Kollwitz 43/50; Engemann, Herrscherfunktion 340/4). Die allumfassende Siegesidee des Kaisers als victor omnium gentium (s. u. Sp. 942) manifestiert sich noch deutlicher in den Sockelreliefs des iJ. 315 dedizierten Constantinsbogens zu Rom (H. P. L'Orange / A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939], bes. 103/36. 181/3. 187 Taf. 24/31; Buttrey aO. 375/8; Hannestad aO. 319/26; De Maria aO. 316/9 nr. 98). Die dort wiedergegebene Schaustellung gefangener B. im Typus des Nordländers u. des Orientalen verweist nicht mehr auf ein tatsächliches historisches Ereignis (Anlaß des Bogenbaus war der Sieg Constantins über Maxentius), sondern gehört als Bildformel der victoria perpetua des Kaisers nunmehr fest zum herrschaftsbegründenden Triumphgedanken der Spätantike (L'Orange / v. Gerkan aO. 131/6. 181/3. 187; s. u. Sp. 937/43). Die verschiedenen Bedeutungsebenen der B.propaganda dieser Epoche lassen sich besonders signifikant in den Reliefbildern des Galeriusbogens von Thessaloniki fassen, der vielleicht anläßlich der Vota-Feiern iJ. 303 geweiht worden ist (grundlegend Laubscher, Reliefschmuck; ferner Engemann, Akklamationsrichtung 150/60; ders., Herrscherfunktion 340. 342f; H. Brandenburg, Spätantike u. frühchristliche Skulptur in Thessaloniki: Rapports présentés au 10[e] Congr. intern. d'arch. chrét. Thessalonique 1980, 1 [Città del Vat. / Thessaloniki 1984] 304/8; Gabelmann, Audienzszenen 196f; Hannestad aO. 313/8; Kolb aO. 159/76; W. Raeck, Tu fortiter, ille sapienter. Augusti u. Caesares im Reliefschmuck des Galeriusbogens von Thessaloniki: Beiträge zur Ikonographie u. Hermeneutik, Festschr. N. Himmelmann [1989] 453/7; gegen Laubscher, Reliefschmuck nicht überzeugend H. Meyer, Die Frieszyklen am sog. Triumphbogen des Galerius in Thessaloniki: JbInst 95 [1980] 374/444). Neben einer Reihe historischer Szenen, die auf den von Galerius 298 gewonnenen Perserkrieg anspielen (zB. Niederkämpfen, Gefangennahme, Deportation u. Unterwerfung von B.; Laubscher, Reliefschmuck, bes. 27/36 A I 1/3. A II 5f; 38/42 A III 9f), stehen allgemein gehaltene Sieges-, Triumphal- u. Opferbilder. Dazu gehören auch Darstellungen gabenbringender Orientalen, die eine Victoria mit geschultertem tropaeum anführt (ebd. bes. 45/92 B I 15/8. B II 19/22. B III 23/6. B IV 27; 103/6; Engemann, Herrscherfunktion 340/4). Ähnlich wie zB. bei den Reliefdarstellungen der Boscoreale-Becher, der Traianssäule u. der antoninischen Feldherrensarkophage (Hölscher, Geschichtsauffassung aO. [o. Sp. 919], bes. 281/97) scheint die Auswahl der Szenen am Bogen insgesamt einem durchdachten ideologischen Konzept zu folgen, das auf eine möglichst prägnante Illustration aller mit dem geschichtlichen Ereignis zu verbindenden Leitvorstellungen spätantiker Kaiserherrschaft zielt (dazu auch Kollwitz 58f; Laubscher, Reliefschmuck 103/6). Zu den sich daraus ergebenden Bildprogrammen gehören einerseits wesentlich traditionelle Themen wie zB. Schlachtensiege über B. u.

ihre Unterwerfung, andererseits verstärkt weniger geläufige Szenen wie der vorgebeugt (oder kniend) huldigende Zug gabenbringender B. (zu frühen Beispielen o. Sp. 897f. 899. 902. 905/7. 916. 927; u. Sp. 945/9), dessen propagandistische Schaustellung sich vor allem in nachconstantinischer Zeit völlig vom konkreten historischen Anlaß löst: Die Huldigungsprozession von willfährigen, geschenkbeladenen B. wird zu einem der wichtigsten herrschaftsbegründenden Bildmotive der spätantiken Repräsentationskunst (ebd. 937/41). Das Thema der B.huldigung hat wahrscheinlich auch ein zentrales Bildfeld der Mosaikkuppel des Grabbaues von Centcelles gezeigt. Vor dem ursprünglich im Osten thronenden, auf 350/51 datierbaren Herrscher (zerstört, vielleicht Vetranio?) kniet eine Person mit rotem Ärmelgewand, die wohl einen gefangenen oder gabenbringenden B. darstellt (zum Befund H. Schlunk / A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 89/92 nr. C 7 Taf. 22a Beil. 11; zu Deutung u. Datierung A. Arbeiter / D. Korol, Der Mosaikschmuck des Grabbaues von Centcelles u. der Machtwechsel von Constans zu Magnentius: MadridMitt 30 [1989], bes. $294f_{20}$. 325/31). Der mit dem B.thema verbundene Herrschaftsanspruch hat an einem reliefgeschmückten Torbogen aus dem Galeriuspalast in Thessaloniki zu einer besonders bezeichnenden Bildchiffre geführt. Zu beiden Seiten des Durchgangs hat je ein Orientale die imago clipeata mit den Köpfen der Stadttyche u. des kaiserlichen Persersiegers zu tragen (Brandenburg aO. 309; Schneider 93 mit Anm. 620 [Lit.]; zur Bildtradition ebd. 49). Zentral komponierte Unterwerfungsbilder von B. sind für die spätantike Herrscherrepräsentation (J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 995f; s. u. Sp. 937/41), dann auch für die Manifestation der Allmacht Christi (u. Sp. 949/51) besonders typisch. Kompositionelle Vorläufer solcher B.vorführungen lassen sich auf Denkmälern der röm. Staatskunst bereits seit dem 1. Jh. vC. belegen (o. Sp. 914f). Zunächst aber helfen konkrete kriegerische Erfolge über die B. entscheidend, Wirksamkeit u. Verfestigung der spätantiken Siegesideologie zu begründen. Die monumentale, reichsweite Verbreitung von Bildern niedergemachter B. gerade in tetrarchischer Zeit bezeugen neben dem Galeriusbogen (o. Sp. 934) etwa Bruchstücke historisch bezogener Relieffolgen aus dem kleinasiatischen Nicaea (Laubscher, Reliefschmuck, bes. 105_{511} [Lit.]. 147 Taf. 70f; Brandenburg aO. 307f) u. der span. Stadt Augusta Emerita (J. Acre, Un relieve triunfal de Maximiano Herculeo en Augusta Emerita: MadridMitt 23 [1982] 359/71 Taf. 60/3), auf denen berittene Römer über meist hilflos zu Boden gestürzte B. sprengen, zT. aber auch Gefangenen- u. Unterwerfungsszenen erscheinen (zur Motivtradition römischer Reiter über besiegten B. o. Sp. 921f; Beispiele rücklings am Boden liegender Feinde bereits unter Herrscherstandbildern der oriental. Kunst o. Sp. 897). Noch programmatischer tritt der absolute Macht- u. Legitimationsanspruch spätantiker Herrschaftsordnung in der konsequenten Komposition der fast vollplastisch gearbeiteten Relieffiguren des sog. Helena-Sarkophags aus rotem ägypt. Porphyr entgegen, der dem 1. Drittel des 4. Jh. entstammt (RepertChristlAntSark 1, 105/8 nr. 173). Wie auf den Sockelbildern des Constantinsbogens (o. Sp. 933f) ist nicht ein reales historisches Geschehen wiedergegeben, sondern ein Idealbild des Sieges, der sich als allumfassender Triumph über die B. erklärt: ‚oben hoch zu Roß die Sieger, unten in den verschiedenen Variationen der Demütigung die Besiegten‘ (Rodenwaldt 32; zur Bedeutung vertikaler Kompositionsprinzipien u. Sp. 938). Formal u. inhaltlich unmittelbar damit vergleichen läßt sich das Bildmotiv eines Kameofrg. in Belgrad aus dem früheren 4. Jh. (Rodenwaldt 17/38; D. Stutzinger, Belgrader Kameo: Spätantike 434f nr. 46; H. Möbius, Zweck u. Typen der röm. Kaiserkameen: ANRW 2, 12, 3 [1985] 74f; Megow aO. [o. Sp. 919] 85f mit Anm. 261). Der triumphale Gehalt der Darstellung wird durch die riesenhafte Gestalt des (anonymen) kaiserlichen Reiters, der über zu Boden gegangene B.figuren geringer Größe achtlos hinweggaloppiert, zusätzlich betont (zur umgekehrten Bedeutungsgröße vgl. zB. die Dekadrachmen Alexanders d. Gr. [o. Sp. 907]). Ein ähnliches Motiv überliefert etwas später die repräsentative Großplastik. Unter dem bronzenen, 352/53 auf dem Forum Romanum errichteten Reiterstandbild Constantius' II befand sich ein am Boden liegender B. (Bergemann 122; zur Bildtradition s. o. Sp. 921f). Eine nochmalige Steigerung erfährt der zur bestimmenden Herrschaftsgrundlage gewordene Triumphgedanke auf dem sog. Licinius-Kameo in Paris, der ebenfalls in constantinische Zeit ge-

hört (H. v. Heintze, Triumph des Maiorianus [?]: Kraus aO. [o. Sp. 920] 285 Abb. 387b; H. Fuhrmann, Zur Datierung des Licinius-Kameos: SchweizMünzBl 17 [1967] 58/63; Möbius aO. 71; Megow aO. 85f mit Anm. 260; Künzl, Triumph aO. [o. Sp. 925] 128. 133 Abb. 94). In einem von zwei Victorien geführten Viergespann steht der durch mehrere Globen in seiner Allmacht als ‚Kosmokrator' charakterisierte Imperator (J. Deér, Der Globus des spätröm. u. des byz. Kaisers: ByzZs 54 [1961] 78f Taf. 2, 1 [nach S. 256]), der über Massen chaotisch aufeinanderliegender, von den Pferden niedergetretener B.leiber fährt.

b. Staatskunst bis zum Ausgang der Spätantike. In der monumentalen Staatskunst nachconstantinischer Zeit gehört das B.thema zu den zentralen Repräsentationsbildern gerade des oström. Kaisertums. Eine besonders dichte u. prägnante Formulierung spätantiker Herrscher- bzw. Siegesideologie zeigt das über der griech. Inschrift hervorgehoben angebrachte Triumphalrelief der Basis des 390 unter Theodosius I aufgerichteten Obelisken im Hippodrom zu Kpel (Bruns aO. [o. Sp. 931] 36/43 Abb. 36/43; Engemann, Grundlagen 262/5; ders., Herrscherfunktion 344f; Schneider 22f mit Anm. 38 [Lit.]; J. Ch. Balty, Hiérarchie de l'empire et image du monde: Byzant 52 [1982] 60/71 datiert das nordwestl. Triumphalrelief auf 392). Der obere Bildstreifen inszeniert in strenger, achsengebundener Frontalität die zeremonielle Schaustellung kaiserlicher Macht: In der Mitte das logenartige Klubion, in dem Theodosius I übergroß zwischen Valentinianus II, Arcadius u. Honorius thront, gerahmt von hohen Beamten (Benennungsversuche ebd.; Engemann, Herrscherbild aO. [o. Sp. 935] 1000f) u. der kaiserlichen Leibwache. Im unteren Bildstreifen erscheint, ohne konkreten historischen Siegesbezug, die der kaiserlichen Gewalt unterworfene Welt. Von den Außenseiten nähert sich je ein gabenbringender Zug gebeugter B. aus Orient u. Okzident (zum Kniefall in diesem Kontext auch Amm. Marc. 23, 3, 8), die sich genau vor Theodosius I treffen u. dem Souverän mit unverhüllten Händen offene Schalen oder geflochtene Körbe huldigend darreichen (direkt vergleichbar die Szene am Reliefsockel der Alabasterstatuette des Ur-Ningirsu o. Sp. 897f; zur Semantik vertikaler Huldigungsszenen Kollwitz, bes. 35/40; Engemann, Akklamationsrichtung, bes. 152/7 mit Anm. 7; ders., Die Huldigung der Apostel im Mosaik des ravennatischen Orthodoxenbaptisteriums: Festschr. Himmelmann aO. [o. Sp. 934] 484/6). Bezeichnenderweise erlaubt die spätantike Repräsentationskunst keine Scheidung zwischen fremdländischen Gesandtschaften mit Gastgeschenken u. der Vorführung tributpflichtiger B. (zu Huldigungsszenen Kollwitz 35/40. 54/8; Klauser 143/7; Engemann, Herrscherbild aO. 1020f Abb. 13). In der Bildpropaganda wird auch die diplomatische Mission zur triumphalen Verherrlichung kaiserlicher Weltherrschaft, ähnlich wie der tatsächliche Gesandtenempfang am Hof (Kollwitz 40/3; E. W. Merten, Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta: BonnHistAugColloqu 1966/67 = Antiquitas 4, 5 [1968] 120/9; J. Straub, Aurelian u. die Axumiten: BonnHistAugColloqu 1972/74 = Antiquitas 4, 12 [1976] 269/89, bes. 270/82). Unmittelbar anschließen läßt sich das allein in einem Stich des 19. Jh. festgehaltene Siegesdenkmal von Bursa (Kollwitz 36 mit Anm. 8; 80 Beilage 11). Unter dem Fries mit der triumphalen Erscheinung des seine Begleiter offenbar überragenden Herrschers knien wieder zwei kompositionell auf diesen ausgerichtete B., die huldigend ihre Gaben vorstrecken. Dasselbe Bildthema zeigt eine von M. Lorich 1561 angefertigte Zeichnung, die das Sockelrelief eines nicht sicher identifizierten Säulendenkmals in Kpel wiedergibt. Unter dem von zwei Victorien mit geschultertem tropaeum flankierten Bildnismedaillon des Kaisers stehen, achsialsymmetrisch aufeinander bezogen, zwei gabenbringende Sklaven vor je einem B. aus Ost u. Nord, um der imago des Weltenherrschers zu huldigen. Das Relief hat wahrscheinlich nicht den Sockel der Constantinssäule (so jedoch R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932] 142/4 Taf. 68 u. die bei Engemann, Zeichnung 249/54 diskutierte Lit.), sondern die Basis eines späteren, wohl kaum vor der theodosianischen Zeit entstandenen Säulenmonuments geschmückt (ebd.; M. Jordan-Ruwe, Das Säulenmonument. Zur Geschichte der erhöhten Aufstellung antiker Porträtstatuen, Diss. Münster [1991] Kap. 3). – Die Theodosiussäule u. der kaiserliche Taurus in Kpel, wohl 386/94 errichtet, scheinen dagegen wesentlich an der Konzeption des stadtröm. Traiansforums orientiert (Kollwitz 3/16; S. Sande, Some new fragments from the column of Theodosius: ActArchArtHist 2. Ser. 1 [1981] 1/78; G. Waurick,

Untersuchungen zur historisierenden Rüstung in der röm. Kunst: JbRGZMusMainz 30 [1983] 297f Taf. 61, 1). B.darstellungen sind allein für das Reliefband der Theodosiussäule u. unter kaiserlichen Reiterstandbildern (s. u. Sp. 943) bezeugt. Die Bilder der Säule verherrlichen nach den wenigen Skulpturenfrg. u. eher allgemein gehaltenen Quellenangaben offenbar kriegerische Taten des Theodosius I, Siege zu Wasser u. zu Lande möglicherweise über nordöstliche B. (Kollwitz 3/7; Sande aO. 61/3). Das Bildprogramm der Sockelreliefs der zu Beginn des 5. Jh. auf dem gleichnamigen Forum errichteten Arcadiussäule in Kpel überliefert die umfassendste Darstellung der ideologischen u. religionspolitischen Grundlagen des frühen christl. Kaisertums (Kollwitz 17/62; Engemann, Grundlagen 262/4; ders. Herrscherfunktion 345/9). Zwar sind die Reliefbänder der Säule, die der Veranschaulichung kaiserlicher Siege als Manifestation zentraler politischer Leitbegriffe gelten, wie auch ihre skulptierten Postamentplatten verloren, die darauf dargestellten Triumphalbilder aber durch Zeichnungen des späten 16. Jh. weitgehend bekannt (Kollwitz 18/20. 32 Beilage 5/7). Bis auf eine bautechnisch bedingte Ausnahme gehört die oberste Zone der Sockelreliefs dem Kreuz Christi, der bestimmenden Mittelachse aller drei Bildseiten, umgeben von kosmischen Symbolen der Weltherrschaft, unmittelbar darauf bezogen die Zone der irdischen Herrscher mit ihrem kaiserlichen Gefolge, unter ihren Füßen schließlich die Zone erbeuteter Waffen, Gefangener sowie zur Bildmitte hin strebender Huldigungszüge gabenbringender B. (meist wohl Perser u. Germanen) u. solche von Provinzpersonifikationen (ebd. 33/57). Auf den bekannten großen Staatsdenkmälern der Spätantike haben sich hier erstmalig die Repräsentanten der Erde unter dem triumphalen Siegeszeichen des Kreuzes in feierlichem Zeremoniell versammelt, um der Weltherrschaftsidee der in *Gottesgnadentum begründeten röm. Kaisergewalt unterwürfig zu huldigen (zur Kreuzsymbolik besonders J. Engemann, Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 143/56; Deckers, Constantin aO. [o. Sp. 927] 271/3; zur späteren Rezeption des Kreuzes als Siegessymbol A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] 37 mit Anm. 2). Der zum Manifest gewordene Sieg über die heidn. B. ist zugleich die ‚allerhöchste Legitimierung des Kaisers: Gott selbst hat im Sieg den Kaiser als seinen Stellvertreter anerkannt u. bestätigt' (Kollwitz 58; zu Gott als Schlachtenhelfer W. Speyer, Die Hilfe u. Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen u. eines Heiligen in der Schlacht: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 74/7). Enge formale u. inhaltliche Parallelen zu den Sockelreliefs der Arcadiussäule zeigt später etwa das Diptychon Barberini, eine oström. Arbeit iustinianischer Zeit (Delbrueck 188/96 nr. 48; Kollwitz 36f. 40. 43f; Volbach 47f nr. 48; J. D. Breckenridge, Imperial portraits: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 33/5 nr. 28; Deckers 25f; Engemann, Herrscherbild aO. 998 Abb. 4; 1007/9; A. Cutler, Barberiniana. Notes on the making, content and provenance of Louvre, OA. 9063: Festschr. Engemann aO. [o. Sp. 917] 329/39 Taf. 51/9). In der obersten Zone erscheint die imago clipeata des segnenden Christus mit Kreuzzepter, auf dem großen Mittelbild gleich darunter der gepanzerte Kaiser hoch zu Roß, dem dienstwillig ein kleiner, skythisch-persisch gekleideter B.herrscher folgt. In der untersten Zone bewegen sich zwei Huldigungszüge von Gabenbringern aufeinander zu (zwischen ihnen eine nach oben bezogene Victoria mit geschultertem tropaeum), links gleichgewandete B. wie der Sklave hinter dem Reiter, rechts unterwürfig vorgebeugte Inder (s. o. Sp. 931f). Dieselbe Abfolge kann auch für ein fünfteiliges, wahrscheinlich aus Kpel stammendes Kaiserdiptychon des beginnenden 6. Jh. erschlossen werden, von dem sich nur das obere u. untere Querstück erhalten haben (Delbrueck 196/200 nr. 49; Kollwitz 52; Volbach 48f nr. 49). An die Stelle des Christusmedaillons tritt hier die Büste der Constantinopolis im Eichenkranz, Sinnbild der einen, Sieg u. Weltherrschaft verleihenden Roma invicta. Diesen Grundeigenschaften imperialer Kaisergewalt huldigen unten zwei zur Mitte hin strebende Züge persisch gekleideter B., die mit verhüllten Händen Tributgeschenke tragen, zwischen ihnen kleine, am Boden kauernde Orientalen, die Arme im Rücken gefesselt (zum Motiv Laubscher, Reliefschmuck 134). Die beiden Anführer bringen nicht die üblichen Gaben, sondern Angehörige ihres eigenen Volkes als Zeichen unbedingter Willfährigkeit dar. An den Außenseiten hockt jeweils eine germanisch (?) gewandete Frau mit Brustkind (zur Motivtradition stehender B.

u. sitzender bzw. hockender B.frauen Arnold 13/5. 80/3). Möglicherweise sollen auch hier wieder B. aus Orient u. Okzident den von Rom bzw. Kpel beherrschten orbis terrarum versinnbildlichen. Unmittelbar vergleichen läßt sich das Bildprogramm eines Consulardiptychons in Halberstadt, der weström. Kunst des frühen 5. Jh. zugerechnet (Delbrueck 87/93 nr. 2; Volbach 42f nr. 35; Christern 178. 193 Taf. 51, 5). Im Tribunal des obersten Streifens sitzen zwischen Constantinopolis u. Roma zwei Kaiser, im Hauptfeld steht der Consul, umgeben von zwei kleineren Begleitern, im untersten Fries folgen Darstellungen am Boden kauernder, zT. mit Ketten gefesselter B., meist wie Germanen oder Perser gekleidet, vielleicht Vandalen u. Alanen. Die räumliche Trennung des Kaisers von den gemeinen Reichsfeinden als bildlicher Ausdruck imperialer Weltherrschaftsideologie hat in der röm. Staatskunst eine lange Tradition (s. o. Sp. 920). Bereits auf der sog. Perservase aus dem späteren 4. Jh. vC. (ebd. 906f) thront der Großkönig Darius in einem höheren Bildregister als die kniend huldigenden u. tributpflichtigen Perser darunter, während die Götterversammlung in der obersten Zone den griech. Sieg über die oriental. B. legitimiert (zur isolierenden Darstellungsweise von Herrscher u. B. in der hellenist. Kunst Hölscher, Geschlagene 128/30; o. Sp. 908f). Auf 56 vC. in Rom geprägten Denarbildern knien die B.könige Bocchus u. Iugurtha unmittelbar vor dem über ihnen sitzenden Optimaten Sulla (ebd. 914f; Abb. 1; vgl. auch die hierarchische Gliederung des Bildprogramms der Apsis in der Basilika von Tipasa o. Sp. 928f; Abb. 2). Neu ist seit der Tetrarchie vor allem die strenge zeremonielle Inszenierung u. die Ausschließlichkeit, mit der in der spätantiken Bildsprache die kaiserliche Weltherrschaft auf den Sieg über die B. gegründet erscheint u. hinter der alle anderen Begründungen zurücktreten.

c. Verschiedene Bildmotive. Ebenso eindeutig ist die Aussage der spätantiken Münzbilder (Beispiele: Levi 25/40. 45/9; Arnold; P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques [Paris 1964] 350f Taf. 5a/g; A. Grabar, Une médaille des tétrarques et le thème de l'empire, protecteur des barbares: ders., L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge 1 [Paris 1968] 145/9). Der stehende Kaiser erscheint immer wieder mit kleinen Figuren etwa gefallener, kniender u. kauernder B., zumeist durch Beischriften wie virtus Augusti, victor omnium gentium, ubique victor, debellator bzw. triumphator gentium barbararum (Beispiele: Kollwitz 45; Arnold nr. 396/418. 458) oder auch felicitas temporum reparatio u. a. m. erklärt (Beispiele: J. P. C. Kent, The Roman imperial coinage 8 [London 1981] 259f. 263f. 323/5. 329. 365. 434f. 453f. 475f. 495f. 522. 542; ferner Schneider 49; zu politischer Tradition u. ideologischer Bedeutung von Völkerkatalogen in Rom s. F. Christ, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung [1938] 29/46; Gabelmann, Schlußszene 282/300; Schneider 136f). Ähnlich sprechende Münzmotive sind zB. kleine kauernde B. bei tropaeum oder Standarte (zur Bildtradition o. Sp. 915. 921. 926f; Arnold nr. 25/36), mit Victoria (ebd. nr. 204/10. 246/50. 265f. 268f), Mars (ebd. nr. 285/97), Virtus (ebd. nr. 300f), Sol (ebd. nr. 304/8) u. Iuppiter (ebd. nr. 314/22), außerdem von Victoria in Gefangenschaft geführte (ebd. nr. 212/22) sowie von der Siegesgöttin (ebd. nr. 225/9) oder dem Kaiser (ebd. nr. 349/85; zur Bildtradition o. Sp. 925f) niedergetretene B. Auf nikomedischen Geprägen von Valentinian I u. Valens ergänzen sich Darstellung u. Legende besonders sinnfällig. Hier wird das Bild der corona u. tropaeum haltenden Victoria, die einen gefallenen B. niedertritt, mit der Beischrift securitas rei publicae gefeiert (Arnold 60f. 145 nr. 259f). Andere Bildmotive der spätantiken Triumphalkunst wie der von Mars, Victoria, dem Kaiser oder einer Stadtpersonifikation am Schopf gepackte Feind machen den absoluten Siegesanspruch der röm. Reichsordnung über die wilden B. (dazu auch T. E. J. Wiedemann, Between men and beasts, barbarians in Amm. Marc.: S. Moxon / J. D. Smart / A. J. Woodman [Hrsg.], Past perspectives. Studies in Greek and Roman historical writing [Cambridge 1986] 189/201) auf drastische, geradezu handgreifliche Weise anschaulich (Beispiele: Arnold nr. 426/32. 459b [vgl. ebd. nr. 433/41]; Laubscher, Reliefschmuck 35_{168f}. 60. 91; D. Korol, Art. Handauflegung II: o. Bd. 13, 496. 517). Besonders eindringlich ist die Darstellung eines Elfenbeinreliefs, das wohl von einem mehrteiligen, um 450 im Westen gearbeiteten Kaiserdiptychon stammt (Delbrueck 185f nr. 46; Volbach 47 nr. 46). Während sich in der (früh-) kaiserzeitlichen Kunst das Wesen der Siegesgöttin noch

durch den huldigenden Kniefall ihr zugeordneter B. erklärt (Beispiele: Schneider 39f. $48f_{235}$ Taf. 18, 1; vgl. auch Catalogue sommaire des marbres antiques. Musée National du Louvre [Paris 1922] 88 nr. 1666), ersticht nunmehr Victoria selbst in stürmischer Aktion mit der Lanze einen hilflos vor ihr am Boden knienden B. (östlich gewandet, die Frisur strähnig wild, rings herab gekämmt), sein Haupt an den Haaren zu sich hin reißend (ähnlich bereits das o. Sp. 916f beschriebene Motiv auf dem Reliefbild eines Marmorgefäßes). Dahinter steht, wie gefesselt, vom Rücken gesehen ein Germane(?). Das Motiv des niederknienden, am Schopf gepackten B. lebt in der frühchristl. Ikonographie weiter, bezeichnenderweise etwa bei Hinrichtungsbildern wie dem des hl. Menas (zB. Volbach 113 nr. 181; N. Patterson Ševčenko, Holy sites representations: Age of Spirituality aO. 575f nr. 514; vgl. auch Korol, Handauflegung aO. 495). Die reichsweite Verbreitung, aber auch die typologische Kontinuität traditioneller Bildthemen belegt die Unterwerfungsszene eines oriental. B. vor sitzendem ‚Feldherrn' (s. o. Sp. 921. 925) an einem weitgehend zerstörten Sarkophag nahe des südanatolischen Dorfes Yalnıczabağ, wohl eine provinzielle Arbeit theodosianischer Zeit (E. Alföldi Rosenbaum, The necropolis of Adrassus [Balabolu] in Rough Cilicia [Isauria] = DenkschrWien 146 [1980] 38/42. 57f. 64f nr. 40 Taf. 28,1/29 [vgl. ebd. 66f nr. 51 Taf. 24/6]; zum Typus spätantiker clementia- u. Huldigungsszenen auch J. G. Deckers, Dionysos als Erlöser?: RömQS 81 [1986] 159/61). Auf das bekannte Motiv besiegter B. unter dem Roß des triumphierenden Kaisers (s. o. Sp. 921f. 926) weisen Schriftquellen über Reiterstandbilder zB. im frühchristl. Kpel. Ihren jeweils erhobenen Vorderhuf haben offenbar häufiger kniefällige Figuren gefesselter B. gestützt (Beispiele: R. H. W. Stichel, Die röm. Kaiserstatue am Ausgang der Antike [Rom 1982] 10; vgl. auch die Reiterstatue Constantius' II auf dem Forum Romanum o. Sp. 936 u. das Bild des sog. Licinius-Kameos o. Sp. 936f). Als Sinnbilder des von Rom beherrschten orbis terrarum schmücken B.-köpfe schließlich auch Hermenzäune der spätantiken Repräsentationsarchitektur (Beispiele: H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig [1972] 67/80; ders., Die antike Herme [1985] 82). – Andererseits bekommen B. seit der Spätantike verstärkt wesentliche Aufgaben im Heer u. bei der kaiserlichen Leibwache zugewiesen, können sogar mit höchsten Staatsämtern ausgezeichnet werden. In diesem Zusammenhang treten, ebenso wie etwa auf zeitgenössischen Schlachten- u. Repräsentationsbildern, besonders Germanen hervor, aber auch Vertreter anderer nördl. u. östl. B.völker lassen sich belegen (M. Waas, Germanen im röm. Dienst im 4. Jh. nC. [1965]; D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer u. die Notitia Dignitatum 1/2 [1969/70]; M. Clauss, Art. Heerwesen [Heeresreligion]: o. Bd. 13, 1103/5; zur frühen Kaiserzeit H. Bellen, Die german. Leibwache der röm. Kaiser des julisch-claudischen Hauses = AbhMainz 1981 nr. 1; D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 88f zu Darstellungen fremdländischer Leibwächter des Kaisers mit torques, der noch im fortgeschrittenen 4. Jh. nC. von offiziellen Kreisen als barbarisch-heidnisches Symbol verdammt wurde; andererseits ist gerade der torques mehrfach als Krönungsinsigne spätantiker Kaiser belegt [M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 955f], was die ambivalenten Bewertungsmöglichkeiten dieses Attributs in bezeichnender Weise veranschaulicht). Diese gesellschaftlichen Veränderungsprozesse bleiben jedoch ohne spürbaren Einfluß auf die im Sinne der Herrschaftslegitimation grundsätzlich ideologisch-politisch bestimmte B.propaganda der spätantiken Repräsentationskunst. Dagegen war in Rom das Tragen von Beinkleidern, namentlich von Hosen, weit verbreitet, was Kaiser wie Arcadius u. Honorius durch entsprechendes Verbot u. strenge Strafandrohung zu unterbinden versuchten (Cod. Theod. 14, 10, 2; Blümner, Röm. Priv. 220 mit Anm. 113; F. Kolb, Kleidungsstücke in der Historia Augusta: BonnHistAug-Colloqu 1972/74 = Antiquitas 4, 12 [1976] 163/6; Korol, Wandmalereien aO. 85f mit Anm. 291).

II. Frühchristliche Darstellungen. a. Magierhuldigung. Die Magierhuldigung steht, wie wohl kaum ein anderes frühchristl. Bildthema, unmittelbar in der ikonographischen Tradition von B.darstellungen u. kaiserlichen Repräsentationsbildern der röm. Staatskunst; das Anbetungsmotiv gehört zugleich zu den am häufigsten wiedergegebenen Bibelepisoden der Spätantike (Kehrer 2, 1/102;

Leclercq, Mages; Cumont 81/105; Kollwitz 181/3; Klauser 147/9. 152f; ders.: o. Bd. 1, 1016f; Vezin; W. F. Volbach / M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 37. 47. 78f. 82. 120. 152f. 248. 254; H.-G. Severin, Oström. Plastik unter Valens u. Theodosius I: JbBerlMus 12 [1970] 211/51; J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage [1979] 138f; L. Y. Rahmani, The adoration of the magi on two sixth-century C. E. eulogia tokens: IsraelExplJourn 29 [1979] 34/6; G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 48/50; V. Alborino, Das Silberkästchen v. S. Nazaro in Mailand [1981] 77/85. 237f$_{42}$; Schiller 105/15; W. Wischmeyer, Die Tafeldeckel der christl. Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom [1982] 106/8 mit Anm. 138; Deckers 20/32; D. Stutzinger: Spätantike 663/8 nr. 239/42; Engemann, Messingkanne, bes. 117/9. 125/7; J. G. Dekkers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [Città del Vat. / Münster 1987] 224 nr. 17-1-4; 248 nr. 34-1-1; 296f nr. 57-5-3 [?]; weitere Denkmäler im Princeton Index of Christian art s. v. Magi, adoration). Die frühesten Darstellungen der Magierhuldigung scheinen mit Beginn des 4. Jh. einzusetzen (Jeremias aO. 48f; Wischmeyer aO. 106; Deckers 28 mit Anm. 34; Stutzinger aO. 664 nr. 239; dagegen 3. Jh. zB. noch bei Schiller 107; frühestes Beispiel nach Deichmann 100 nr. 19 das Fresko des Cimitero Ss. Marcellino e Pietro [um 300 nC.], von Deckers 26f Abb. 9 ins 1. Drittel des 4. Jh. datiert).

1. Prozessionstypus. Am verbreitetsten ist der Prozessionstypus (zur Ikonographie bes. ebd. 20/6; zB. RepertChristlAntSark 1, 5f nr. 5 [1. Viertel 4. Jh.]; Stutzinger aO. 663f nr. 239). Er zeigt gewöhnlich drei in Laufrichtung gebeugte, orientalisch gewandete Männer mit oder ohne Bart (Engemann, Messingkanne 117f; zur Tracht F. Kolb, Röm. Mäntel: RömMitt 80 [1973] 147f), die in den vorgehaltenen, sowohl bloßen wie verhüllten Händen (K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 169. 176) ihre Geschenke, darunter vielfach das *aurum coronarium (s. o. Sp. 927f), dem auf Mariens Schoß sitzenden Christusknaben darbringen. Häufiger erscheint über ihm der Stern (Deichmann, bes. 99/104), stehen hinter den herbeieilenden Gabenbringern ihre Kamele bzw. Dromedare (s. u. Sp. 947). Die Jungfrau selbst thront repräsentativ auf der Kathedra meist mit dem suppedaneum (Ausnahme einer gelagerten Maria M. Bonanno: R. Calza [Hrsg.], Antichità di Villa Doria Pamphilij [Roma 1977] 257f nr. 317 Taf. 169; T. B. Stevenson, Miniature decoration in the Vatican Vergil [Tübingen 1983] 100 Abb. 100), dahinter gelegentlich das triumphale Siegeszeichen des Kreuzes (zB. Deckers 26 Abb. 8; zum Kreuzessymbol o. Sp. 939f). Öfter steht neben der thronenden Maria mit Kind bzw. dem thronenden Christusknaben, gleichsam als Throngarde, ein Engel, weist ein zweiter den Magiern den Weg. Die bildlichen Darstellungen gehen in vielen Einzelheiten deutlich über den Bibeltext hinaus. Mt. 2, 1/12 sagt zB. nichts über Zahl, Tracht, Alter, Tiere u. Form der Geschenke (bes. Kranzgold) der Magier, weiß von keinem Engel, der sie leitet, von keiner Kathedra mit Fußschemel als herrscherlichem Sitz Mariens, von keinem Gardeengel neben ihr. Andererseits wird das von dem Evangelisten ausdrücklich geschilderte Niederfallen der Magier vor dem Gottessohn im 4./5. Jh. offenbar gar nicht, im 6. Jh. nur vereinzelt dargestellt (s. u. Sp. 950). Die von Matthäus nicht genannten Darstellungselemente der Magierhuldigung wurzeln unmittelbar in der Tradition römischer Sieges- u. Triumphbilder (Deckers 23/6; vgl. Engemann, Grundlagen 260. 266; Gabelmann, Audienzszenen 211/9), die ihrerseits wesentlich von den zeremoniellen Repräsentationsformen hellenistischer Könige beeinflußt worden sind. So bezeugt bereits Athen. dipnos. 5, 200F/1B in der dionysischen Pompe Ptolemaios' II den gemeinsamen Aufzug von geschenkbeladenen Kamelen u. tributbringenden Äthiopiern (s. u.). Die B. trugen neben 600 Elefantenzähnen u. 2 000 Ebenholzklötzen auch 60 mit Gold u. Silber gefüllte Kratere (Franzmeyer aO. [o. Sp. 927] 44; zu den Kamelen E. E. Rice, The grand procession of Ptolemy Philadelphus [Oxford 1983] 92f). Das Motiv des gabenbringenden, orientalisch gekleideten B. läßt sich auf Zeugnissen der röm. Staatskunst möglicherweise bis in das 1. Jh. vC. verfolgen (zu Darstellungen gabenbringender Orientalen im Umkreis der griech. Kunst oben Sp. 902. 905/7). Auf Münzen, die östliche Erfolge des Cn. Pompeius Magnus feiern (ebd. 916), hält der kniefällig huldigende B. ein hinter ihm stehendes Dromedar (solche häufig auch bei der Magierhuldigung ebd. 946) am Zügel (offenbar der älteste röm. Bildbeleg des Tieres; Schneider 24$_{50}$),

neben dem Hinweis auf den fernen Schauplatz der submissio vielleicht ein ebenso bezeichnender Tribut. Mit Beutegut beladene Dromedare gehören gerade in der Spätantike zu Triumphszenen (Laubscher, Reliefschmuck, bes. 44; zur Tradition besonders Athen. dipnos. 5, 200F/1B), exotische Tiere als Tributgeschenke in derselben Epoche häufig zu Huldigungsbildern gabenbringender B. (Beispiele: Laubscher, Reliefschmuck 60). Verg. Aen. 8, 720/31 beschreibt einen zwar fiktiven, gleichwohl nicht undenkbaren Zug besiegter, gabenbringender B. aus aller Welt, die Augustus vor dem Apollo Palatinus-Tempel sitzend empfängt (Gabelmann, Schlußszene 281/300, der zeitgenössische Darstellungen kniefälliger B. vor dem sitzenden Augustus mE. jedoch zu betont ausschließt). In der röm. Repräsentationskunst huldigen bereits seit spätrepublikanischer Zeit unterworfene B. besonders im Kniefall den sitzend über sie erhobenen Repräsentanten Roms (zB. Denar 56 vC.; Abb. 1; o. Sp. 914f; u. Sp. 950; augusteisches Prunkgeschirr o. Sp. 919; Unterwerfungs- bzw. clementia-Szene flavischer Zeit ebd. 921; spätere Beispiele bei Gabelmann, Audienzszenen 169/77. 182/8). Hier lassen sich stehende, geschenkbeladene B. möglicherweise schon unter Augustus, sicher seit dem 2. Jh. nC. belegen (s. o. Sp. 927f), jetzt auch solche in leicht vorgebeugter Haltung, die mit verhüllten Händen dem Kaiser huldigen (Cumont 96f Taf. 6, 2; Deckers 24f Abb. 5; zur ikonographischen Tradition des Gestus der verhüllten Hände Deckers aO. [o. Sp. 943] 156/9; Meyer 252f). Entsprechend nennt etwa Joh. Chrys. in Mt. hom. 6, 1; 7, 4; 7, 5 (PG 57/8, 65. 77/9) die Magier im ausgehenden 4. Jh. mehrfach B. (vgl. auch Kehrer 1, 17; Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] 62); Augustinus u. Leo M. (serm. 33, 3; 38, 1 [PL 54, 242. 260]) verstehen die Magier als Stellvertreter fernster Heidenvölker der Erde, ihre Huldigung als Manifest weltweiter Geltung des Christentums (Kehrer 1, 34f mit Quellen). Besonders deutlich manifestiert sich die Übernahme kaiserlicher Bildzeichen zur Formulierung des Weltherrschaftsanspruches Christi in den Bildern, die ihn mit Maria nicht auf der üblichen Kathedra, sondern auf der röm. Hoheitsinsignie, der sella curulis, zeigen (zB. Klauser aO. 40 nr. 18 Taf. 28, 1; zur sella curulis o. Sp. 915f mit Lit.). Ebenso ist das von dem ersten Magier häufig überreichte aurum coronarium (Klauser 147/9. 152f; ders.: o. Bd. 1, 1016f) nach röm. Brauch ein bis zur Spätantike ausschließlich dem Kaiser vorbehaltenes Huldigungsgeschenk tributpflichtiger B., auswärtiger Gesandtschaften, seiner Untertanen überhaupt (ebd. 1010. 1014/6; Klauser 139/47). Auf in ihrer Datierung umstrittenen Sockelbildern (o. Sp. 938), einem Relieffries des um 303 geweihten Galeriusbogens in Thessaloniki (Laubscher, Reliefschmuck 57/9) u. anderen Werken der spätantiken Repräsentationskunst führt Victoria mit geschultertem tropaeum die Prozession tributpflichtiger B. an (ebd. 60; Engemann, Messingkanne 18 mit Anm. 23). In unmittelbarer Korrespondenz zur röm. Siegesgöttin kann seit dem 5. Jh. ein Engel die gabenbringenden Magier zum neuen Weltenherrscher Christus geleiten (Klauser 148 mit Anm. 3; Deckers 22. 25f; Engemann, Messingkanne 18 mit Anm. 22; später zB. G. Millet, Mosaïques de Daphni: MonPiot 2 [1895] 198/204 Taf. 24). Diesen Bezug macht die von dem Relieffries des Galeriusbogens beinflußte Darstellung an einem frühchristl. Ambo aus Thessaloniki besonders anschaulich (Volbach / Hirmer aO. 20. 59 Taf. 79; J.-P. Sodini, L'ambon de la rotonde St.-Georges: BullCorrHell 100 [1976] 493/510; Brandenburg aO. [o. Sp. 934] 313/7; P. H. F. Jakobs, Die frühchristl. Ambone Griechenlands [1987] 84fr. 159. 330/4 nr. 3 Taf. 36f). Hier wurde die dem Tributzug der Perser vorangehende Siegesgöttin des Bogens übernommen u. in einen Engel umgewandelt, der den ersten Magier am Arm führt, ein der frühchristl. Ikonographie der Magierhuldigung sonst fremdes Motiv (Klauser 148; Laubscher, Reliefschmuck 60; Engemann, Messingkanne 118_{23}). Gleichermaßen aufschlußreich sind die Darstellungen der fünfteiligen Elfenbeindiptychen Barberini (s. o. Sp. 940; Volbach 47f nr. 48) u. Etschmiadzin (Volbach 94f nr. 142; Deckers 21f Abb. 2. 3b) aus dem 6. Jh. Auf dem Diptychon Barberini steht im untersten Streifen Victoria an der Spitze je eines Zuges gabenbringender orientalischer B., triumphiert im großen Mittelfeld darüber der Kaiser hoch zu Roß, erscheint oben die imago Christi als Kosmokrator. Entsprechend zeigt der unterste Streifen des Diptychon Etschmiadzin den von einem Engel zur Christuskindgruppe geleiteten Huldigungszug der drei gabenbringenden Magier, das große Mittelfeld darüber Maria mit dem Got-

tessohn frontal thronend, der obere Fries die corona triumphalis mit dem Siegeszeichen des Kreuzes (s. o. Sp. 939f; Kollwitz 61_9). Die engen anspielungsreichen Verflechtungen zwischen Magieranbetung u. frühchristlicher Herrscherrepräsentation reichen in der spätantiken Bildkunst aber noch weiter. Auf den ravennatischen Altarraummosaiken von S. Vitale schreitet das Kaiserpaar Justinian u. Theodora unter Geleit seines Hofstaates von beiden Seiten Christus entgegen, der hoch über ihnen im Apsisbild als Kosmokrator auf dem Globus thront (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958], bes. Taf. 311. 351. 358f). Golden eingewirkt in den breiten Saum des Purpurmantels der Kaiserin ist die Magierhuldigung (ebd. Taf. 367), unmißverständliche Erklärungshilfe für das komplexe Bildprogramm der Mosaiken. Wie einst die Magier, so huldigen hier Kaiser u. Kaiserin der Allmacht Gottes, bringen ihm Geschenke u. werden damit zugleich in ihrem Herrschaftsanspruch als irdische Stellvertreter Christi bestätigt (Grabar, Empereur aO. [o. Sp. 940] 106f; Deckers 30; Engemann, Herrscherfunktion 351; ders., Messingkanne 118_{23}). Auf dem 1181 bis um 1230 entstandenen Dreikönigsschrein im Kölner Dom läßt sich der inschriftlich benannte ‚Otto rex' gar als vierter neben den drei klass. Königen darstellen (Deckers 20; H. Stehkämper, Könige u. Hl. Drei Könige: Die Hl. Drei Könige, Ausst.-Kat. Köln [1982] 39f). So dokumentiert er gerade an diesem Ort in einzigartiger Gottunmittelbarkeit seine Legitimation als von Christus gesegneter u. bestimmter Herrscher.

2. *Repräsentationstypus.* Etwa gleichzeitig mit dem Prozessionstypus der Magierhuldigung entsteht im frühen 4. Jh. der weniger häufig belegte Repräsentationstypus als zentral komponierte Anbetungsszene (Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] 52/5; Severin aO. [o. Sp. 945] 238/40; Alborino aO. [o. Sp. 945] 74/85; Deckers 26/30; weitere Hinweise o. Sp. 945). In der Bildmitte sitzt, meist frontal wiedergegeben, gemeinhin auf einem Thron (als solcher nicht immer genau bestimmbar; wohl zu enge zeitliche Eingrenzung bei Alborino aO. 79) Maria mit dem Christusknaben, gelegentlich sogar dieser allein. Vor dem (Thron-) Stuhl steht gewöhnlich der Fußschemel. Von den Seiten nähern sich jeweils bis zu drei Magier. Die symmetrisch auf Christus hin inszenierte Magierhuldigung geht wesentlich auf kaiserliche Repräsentationsbilder zurück. Das gilt nicht nur für das höfische Motiv der frontal thronenden Muttergottes (Ihm aO. 53; Severin aO. 238; Alborino aO., bes. 83; Deckers 26/9), sondern auch für die von beiden Seiten oft unterwürfig aufwartenden Magier. Bereits auf stadtrömischen, 56 vC. geprägten Denarbildern knien zu Füßen des erhöht sitzenden Sulla zwei symmetrisch auf ihn bezogene B.könige (Abb. 1; o. Sp. 914f). Die auf dem capitolinischen Bocchusmonument vermutete Statuengruppe muß Sulla wohl in Frontal-, nicht in der Seitenansicht des Münzbildes gezeigt haben (Th. Schäfer, Das Siegesdenkmal vom Kapitol: Die Numider, Ausst.-Kat. Bonn [1979] 247f). Die spätantike Repräsentationskunst kennt streng auf die frontale Erscheinung des Herrschers im Bildzentrum hin ausgerichtete Huldigungszüge von B. häufig. Derartige Darstellungen finden sich zB. an den Basen der Arcadiussäule (o. Sp. 939f) u. eines unbekannten, wohl kaum vor der theodosianischen Zeit entstandenen Säulendenkmals in Kpel (ebd. 938), auf dem Siegesdenkmal von Bursa (ebd. 938) u. auf Kaiserdiptychen (ebd. 940f). Am nordwestl. Triumphalrelief des Obeliskensockels in Kpel sind die von beiden Seiten kniefällig mit Gaben sich der Kaiserloge nähernden B. genau auf den über ihnen thronenden Theodosius I orientiert (ebd. 937f). Ebenso wie hier kann der erste der gabenbringenden Magier seit dem 6. Jh. vor dem Thron mit Maria u. dem Christusknaben knien (Beispiele: Weis 542; Schiller 114f mit Anm. 157; Deckers 27 mit Anm. 30; später wird der Kniefall des ältesten Magiers / Königs zur Regel, vgl. Schiller 115/9. 121, bes. 118). Das Motiv des kniefällig Geschenke darbringenden Orientalen reicht in der röm. Staatskunst wohl bis auf Münzen des 1. Jh. vC. zurück (s. o. Sp. 916). Die spätantike Bildpropaganda überliefert es außerdem am Siegesdenkmal von Bursa (ebd. 938; Kollwitz 40). Sein Ursprung in der paläst.-syr. Kunst (so zB. Schiller 115) ist daher wenig wahrscheinlich. – Besonders ausgeprägte Bezüge zur Herrscherrepräsentation zeigt das einzigartige Bild der zentral komponierten Magierhuldigung am 432/40 verlegten Triumphbogenmosaik (ursprünglich Apsisstirnwand) von S. Ma-

ria Maggiore in Rom (B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 24/7; Deckers 27f mit Anm. 32 [Lit.]; ders., Constantin aO. [o. Sp. 927] 271; zum Gesamtprogramm der Triumphbogenmosaiken neben der von Deckers 32_{32} genannten Lit. Engemann, Parusie aO. [o. Sp. 939] 149/52). Der kleine Christusknabe mit Monogramm-Nimbus sitzt hier allein auf einem monumentalen Prunkthron, wie der übergroße Fußschemel davor aus Gold, beide zudem reich mit Edelsteinen u. Perlen besetzt (J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh. [1976] 308f; Engemann, Grundlagen 265). Dahinter stehen, jeweils seitlich des Gottessohnes, vier Gardeengel. Das kaisergleiche Thronbild flankieren zwei ebenfalls thronende weibliche Gestalten, links Maria, rechts vielleicht Rahel. Die majestätische Mittelgruppe mit Christus im Zentrum rahmen rechts zwei Magier, links, hinter dem dritten Magier, Josef als vierte Person. Im Vordergrund des Repräsentationsbildes steht die höfisch inszenierte Offenbarung der göttlichen Allmacht Christi, dem am Rande die Magier als Stellvertreter für die ihm huldigenden Erdenvölker gleichsam formelhaft zugeordnet sind. Ähnlich monumental u. zugleich bedeutsam herausgehobene Darstellungen der frontal thronenden Muttergottes mit dem Christusknaben finden sich im Kontext der Magieranbetung (diese stets deutlich kleiner als die Figuren der Throngruppe) später etwa auf fünfteiligen Diptychen (Volbach 88 nr. 127; 89f nr. 131; S. A. Boyd, Iconic representations: Age of Spirituality aO. [o. Sp. 940] 531f nr. 476; Deckers 27. 29 Abb. 12) u. paläst. Pilgerampullen aus dem 6. Jh. (Volbach / Hirmer aO. [o. Sp. 945] Taf. 254 [dort als Material statt Blei u. Zinn irrtümlich Silber genannt]; Th. Klauser, Rez. Ihm: JbAC 4 [1961] 175; J. Engemann, Paläst. Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 5_4. 9f Taf. 5a; Deckers 27 mit Anm. 30). Die Symmetrie der hierarchisch gegliederten Zentralkomposition (zur byz. Bildtradition zB. J. Lafontaine-Dosogne, L'illustration de la première partie de l'hymne Akathiste et sa relation avec les mosaïques de l'enfance de la Kariye Djami: Byzant 54 [1984] 683) wird auf den Elfenbeinen wieder durch eine eingeschobene vierte Figur gewahrt, einen (Garde- bzw. Geleit-) Engel mit dem Hoheits- u. Siegeszeichen des Kreuzes (s. o. Sp. 939f). Auf den Pilgerflaschen stehen links der epiphaniehaften Throngruppe die drei huldigenden Magier, rechts davon drei anbetende Hirten.

3. *Zusammenfassung.* Die ältesten u. gleich zu Beginn außerordentlich zahlreich einsetzenden Bildzeugnissse der Magierhuldigung stammen kaum zufällig aus der constantinischen Epoche. Seit Constantin gründet sich der irdische Machtanspruch des Kaisers immer stärker u. unmittelbarer auf die Anerkennung der göttlichen Allmacht Christi (Engemann, Grundlagen 260/6; Deckers, Constantin aO. [o. Sp. 927] 267/83; *Gottesgnadentum). Seine Eigenschaft als Sieg u. Weltherrschaft über die Erdenvölker verleihender Gottessohn wird in der weitgehend von imperialen Bildformeln geprägten Magierhuldigung auf besonders anschauliche Weise manifest (Deckers 28). Zugleich führt die christl. Rezeption des Huldigungsmotivs zu einer propagandistischen Bedeutungssteigerung, die auch auf entsprechende B.darstellungen der röm. Staatskunst zurückwirkt (Engemannn, Grundlagen 266). Schon das allgemeine Erscheinungsbild der in idealtypisch östlicher Ikonographie wiedergegebenen B. der kaiserzeitlichen Kunst hatte an positiv bewertete Gestalten aus dem Orient wie Attis, *Ganymed, Mithras, Orpheus u. Paris erinnert, deren fremdländischer Ursprung dadurch besonders auffällig u. nachdrücklich betont wird (Schneider 19f. 98f. 133f. 162; ders.: P. C. Bol [Hrsg.], Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke 3 [1992] 285; Schneider, Tischdiener aO. [o. Sp. 896]). Das Verhältnis spätantiker B.bilder zu den Magierszenen scheint hier ansatzweise bereits vorweggenommen. Wie der religiöse Umkreis des Mythos (Schneider 162) entrückt auch der christl. Bezug zu den morgenländischen Weisen die huldigenden B.figuren der spätantiken Triumphalkunst einer vergänglichen, von täglichem Wandel beherrschten Realität, macht sie vielmehr zu beispielhaften Sinnbildern ewiger Unterwerfung u. Ergebenheit des heidn. Orients gegenüber dem röm.-christl. Okzident, zum gottgewollten Symbol kaiserlicher Weltherrschaft auf Erden. Der programmatische Charakter der ersten Magierhuldigungsbilder erklärt sich noch auf einer ganz anderen Ebene: Sie sind

wohl der früheste Beleg für den sich seit constantinischer Zeit ständig ausweitenden Prozeß, Bildmotive aus der kaiserlichen in die christl. Repräsentationskunst überzuleiten (Engemann, Grundlagen 266).

b. Magierhuldigung u. andere biblische Barbarenbilder. Zum Darstellungkontext der Magierhuldigung gehören seit Beginn häufiger auch andere B.bilder wie die drei Jünglinge im Feuerofen (zu diesen Leclercq, Hébreux; Kolb aO. [o. Sp. 945] 148; Carletti 25/63. 119/58; Rassart-Debergh; Binazzi; C. Carletti, Un nuovo frammento di sarcofago dal cimitero di Bassilla ‚ad sanctum Hermetem': Atti del 5° Congr. naz. di arch. crist. 2 Torino 1979 [Roma 1982] 459/67; Wischmeyer aO. [o. Sp. 945] 103/6; Seeliger; Bisconti; Schlunk / Arbeiter aO. [o. Sp. 935] 131f; J. Garbsch / B. Overbeck, Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. Prähistor. Staatsslg. München [1989] 120 nr. 58; 125/7) oder vor Nebukadnezar (siehe unten), später dann auch weitere aus der Magiererzählung wie die Entdekkung des neuen Sterns (Weis 547f; Schiller 108f; Deckers 28. 31 Abb. 15) oder die Begegnung der drei Könige mit Herodes (s. u. Sp. 955). Allein auf die *Herrscherbilder ist hier wegen ihrer Nähe zur imperialen Kunst u. wegen ikonographischer Ähnlichkeiten zu Darstellungen der Magierhuldigung kurz einzugehen. Die anderen Bibelszenen übernehmen zur Charakterisierung der aus dem Osten stammenden Fremden zwar ebenfalls das klass. Orientalengewand (s. o. Sp. 917), beziehen sich insgesamt aber eher auf frühchristliche Bildvorstellungen (zB. Schiller 108f; Seeliger, bes. 326f).

c. Magierhuldigung u. drei Jünglinge vor Nebukadnezar. In der frühchristl. Sarkophagplastik (zB. Carletti nr. 4f. 11. 42. 44. 85. 92f; J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 157_1. 164/72, bes. 171f Taf. 10/11a. 13a) u. Katakombenmalerei (zB. Carletti nr. 117) weisen gemeinsame Darstellungen von Magierhuldigung u. Anbetungsverweigerung des Herrscherbildnisses bei Nebukadnezar durch die drei hebr. Jünglinge formal wie inhaltlich deutlich aufeinander (C. Carletti, Sull'iconografia dei tre giovani ebrei di Babilonia di fronte a Nebuchodonosor: Atti del 3° Congr. naz. di arch. crist. 1972 = AntAltoAdr 6 [Trieste 1974] 26f; ders. 83/7; Seeliger 293; Engemann, Messingkanne 121f). Zunächst handelt es sich jeweils um Dreiergruppen gewöhnlich orientalisch gewandeter Männer (die Jünglinge immer unbärtig, ebd. 119), die sich vor der stets thronenden Maria mit dem Christusknaben u. dem öfter stehenden als thronenden Nebukadnezar mit dem Königsbildnis versammelt haben. Wie bewußt diese Ensembles einander zugeordnet u. angeglichen werden konnten, veranschaulicht ein Sarkophagrelief in Rom aus dem frühen 4. Jh. (RepertChristlAntSark 1, 252f nr. 625; Carletti nr. 44; Engemann, Messingkanne 126 Taf. 11; möglicherweise ebenso der im ganzen nur von einer Bosio-Zeichnung bekannte Sarkophag [ehemals Vatikan] RepertChristlAntSark 1, 24/6 nr. 28; Carletti nr. 85; Seeliger 265 nr. 31 u. Relieffrg. des Sarkophages in St.-Guilhem, sofern die hypothetische Rekonstruktion durch H. v. Schoenebeck, Ein christl. Sarkophag aus St. Guilhem: JbInst 47 [1932] 97/125 Abb. 2 zutrifft). Maria mit dem Christusknaben u. Nebukadnezar mit dem Götzenbildnis sitzen sich jeweils an den Außenseiten korrespondierend gegenüber, die Magier huldigen der Allmacht des Gottessohnes, die Jünglinge entsagen dem gotteslästerlichen Herrscherkult (Carletti 86f; Engemann, Grundlagen 263; ders., Messingkanne 121; A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] 181; Korol 834/40; ferner die Gegenüberstellung der sitzenden ‚Kontrahenten' auf den Denkmälern Carletti 83/5 Abb. 42f; 120 nr. 5; kompositionell aufeinander bezogen sind beide Bilder auch auf den Darstellungen ebd. nr. 42. 117; Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 171f Taf. 10 [weniger deutlich Carletti nr. 93; Engemann, Messingkanne 126 Taf. 14a/b]). Die polare Komposition erscheint hier offenbar als unmittelbarer Ausdruck eines theologischen Programms, selbst wenn die Gegenüberstellung in den anderen Werken nicht so prononciert erfolgt. In diese Richtung weist auch ein Zeugnis der nachconstantinischen patristischen Literatur (frühere Hinweise fehlen; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 322; mißverständlich Engemann, Messingkanne 121). Athanasius schreibt über die Menschwerdung des Logos: Der König der Schöpfung wurde ‚in Judäa geboren, u. aus Persien kamen sie (scil. die Magier), um ihn anzube-

ten. Er ist es, der auch schon vor seiner Erscheinung im Leibe den Sieg über seine Widersacher, die Dämonen, errang u. über den Götzendienst triumphierte. So schwören denn auch überall alle Völker der Vätersitte u. der Gottlosigkeit des Götzendienstes ab u. setzen nunmehr ihre Hoffnung auf Christus u. verschreiben sich ihm, wie man solches mit eigenen Augen sehen kann‘ (incarn. 37, 5 [SC 199, 398]; Übers. A. Stegmann). Beispielhaft für alle B. verweigern die Orientalen auch auf den Denkmälern heidnischen Königen den Götzendienst, huldigen statt dessen dem einen Gott, der zugleich die Weltherrschaft des röm. Kaisers als des irdischen Stellvertreters Christi legitimiert. In der röm. Herrscherbüsten ähnlichen Form des Königsbildnisses (M. Wegner, Das Nabuchodonosor-Bild: Pietas aO. [o. Sp. 940] 528/38), meist durch die Porträtzüge Nebukadnezars als solches noch zusätzlich betont (Engemann, Messingkanne 121), lassen sich andererseits gezielte Anspielungen auf den noch unter christlichen Herrschern gepflegten Kaiserkult greifen (ders., Grundlagen 263).

d. Magierhuldigung u. Magier vor Herodes. Die überlieferten Szenen der Magier vor Herodes (vgl. Korol; Schlunk / Arbeiter aO. 128/30 mit Anm. 151) u. der drei Jünglinge vor Nebukadnezar gleichen sich typologisch bezeichnenderweise weitgehend; dennoch lassen sie sich klar voneinander scheiden (dazu mit klärender Diskussion der distinktiven Darstellungsmerkmale Engemann, Messingkanne 119/25; Korol 833/8). Bereits der formale Bezug zur Ausgestaltung der Anbetungsverweigerung deutet auf ein entsprechendes Verständnis für die bildliche Gegenüberstellung der Magier vor dem Christuskind u. ihrer Begegnung mit Herodes (Engemann, Messingkanne 115/31; Korol 833/40, bes. 838). Gemeinsame Darstellungen beider Themen bleiben nicht mehr allein auf den sepulkralen Bereich beschränkt, sondern gehören zB. durch das Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom (Engemann, Messingkanne 123 mit Anm. 47; 124f; s. o. Sp. 950f), dem lange Zeit einzig unbestrittenen spätantiken Bild der Magier vor Herodes, nunmehr auch zum Programm kirchlicher Repräsentationskunst. Der Kontext der Mosaikbilder erweist deutlich die Ohnmacht des jüd. Herrschers gegenüber dem triumphierenden Christus (Brenk aO. [o. Sp. 951] 44/6; J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 297/9; Engemann, Parusie aO. [o. Sp. 939] 150; Wilpert / Schumacher aO. [o. Sp. 951] 308f; Korol 839), charakterisiert den König zudem als frevlerischen Kindesmörder (Brenk aO. 32f; Engemann, Messingkanne 124f; Korol 844f zu weiteren Bildbeispielen der Gegenüberstellung von Magierhuldigung u. Kindermord aus der Zeit um 400). Nicht dem gottlosen, blutbefleckten B.herrscher, sondern dem darüber in kaisergleicher Herrlichkeit thronenden Gottessohn huldigen die Magier (s. o. Sp. 951; vgl. auch das Bildprogramm der nur aus einer Beschreibung des 17. Jh. bekannten Mosaiken in der Daurade von Toulouse; Korol 839f). Eine unmittelbare Entsprechung findet die negative Bewertung des Herodes auf den anderen Denkmälern, die beide Themen gegenüberstellen, in der Sarkophagplastik des späten 4. u. frühen 5. Jh. (Engemann, Messingkanne 122/6 [dort Taf. 12b u. 13a vertauscht]; Korol 833/8) u. an einer Messingkanne wohl des 7. Jh. (Engemann, Messingkanne 115/31 [ebd. 126f auch spätere Beispiele]). Auf diesen Darstellungen ist die Kultverweigerung vor Nebukadnezar in ein Bild der Magier vor Herodes umgewandelt, die sich bezeichnenderweise von dem jüd. König ab- u. dem zum Heiland führenden Stern zuwenden (so überzeugend ebd. 122/4 zu den bisher kontrovers gedeuteten Bildern; zur Sternsymbolik Deckers 21/5; Deichmann 98/106; Korol 837f; zu der in hellenist. Zeit begründeten Bildtradition als Apotheosezeichen H. Kyrieleis, Θεοὶ ὁρατοί: Festschr. F. Hiller [1986] 55/72). Dabei wird das von Nebukadnezar zur Anbetung aufgestellte Herrscherkultbild beibehalten, erscheint also auch nahe dem stehenden oder sitzenden Herodes (Engemann, Messingkanne 123f). Seine Beibehaltung soll den König offenbar wie Nebukadnezar besonders als Götzendiener u. damit als *Gottesfeind (W. Speyer: o. Bd. 11, bes. 1029f. 1034/6) erweisen. Von diesem kehren sich die Orientalen wieder exemplarisch ab (s. o. Sp. 953/5), während sie im Gegenbild Christus als dem wahren Herrscher huldigen (Engemann, Messingkanne 124f). Typologisch stehen die erhaltenen spätantiken Szenen der Magier vor Herodes deutlich im Traditionszusammenhang der röm. Repräsentationskunst (vgl. auch Korol 840).

A.-M. Adam, Remarques sur une série de casques de bronze ou Tarente et les barbares

dans la 2e moitié du 4e s. av. J.-C.: MélÉcFrRomAnt 94 (1982) 7/32. – A. ADRIANI, Commento ad una scultura onoraria romana da Alessandria: ArchClass 25/26 (1973/74) 1/8. – A. ALFÖLDI, Gewaltherrscher u. Theaterkönig: Late classical and medieval studies, Festschr. A. M. Friend Jr. (Princeton 1955) 15/55. – B. ANDREAE, Motivgeschichtliche Untersuchungen zu den röm. Schlachtsarkophagen (1956); L'immagine dei Celti nel mondo antico. Arte ellenistica: I Celti, Ausst.-Kat. Venedig (Milano 1991) 60/9. – P. ARNOLD, Ethnologische Darstellungen auf röm. Reichsmünzen der Kaiserzeit, Diss. Dresden (1961). – J. BABELON, Le thème iconographique de la violence: Festschr. D. M. Robinson 2 (St. Louis 1953) 278/88. – G. G. BELLONI, Figure di stranieri e di barbari nelle monete della repubblica romana: M. Sordi (Hrsg.), Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità (Milano 1979) 201/28. – J. BERGEMANN, Röm. Reiterstatuen (1991). – J. G. P. BEST, Thracian peltasts and their influence on Greek warfare = Studies of the Dutch Arch. and Hist. Soc. 1 (Groningen 1969). – P. R. v. BIEŃKOWSKI, Die Darstellungen der Gallier in der hellenist. Kunst (Wien 1908); Les Celtes dans les arts mineurs gréco-romains (Cracovie 1928). – G. BINAZZI, Frammento scultoreo cristiano della pinacoteca comunale di Assisi: RivAC 58 (1982) 131/5. – F. BISCONTI, I tre giovani di Babilonia nella fornace su un coperchio di sarcofago da Stimigliano (Rieti): VetChrist 22 (1985) 261/71. – J. BLANKOFF, La tête de Scythe du Syzicène d'Orlovka: AnnInstPhilHistOr 21 (1977) 15/21. – P. P. BOBER / R. O. RUBINSTEIN, Renaissance artists and antique sculpture (London 1986) 183/99. – J. BOUZEK, Die Entwicklung des B.porträts: Röm. Porträt. Wiss. Konferenz Berlin 1981 = WissZsHumbUniv 31, 2/3 (1982) 159/61. – A. BOVON, La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1er moitié du 5e s.: BullCorrHell 87 (1963) 579/602. – R. BRILLIANT, Gesture and rank in Roman art = Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 14 (New Haven 1963). – G. v. BÜLOW, Thrakerdarstellungen in der röm. Kunst: Klio 62 (1980) 139/55. – L. BUGNER (Hrsg.), The image of the black in western art 1 (Lausanne 1976). – I. CALABI LIMENTANI, Art. barbari: EncArteAnt 1 (1958) 972/8. – C. CARLETTI, I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica = Quad. di VetChrist 9 (Brescia 1975). – K. CHRIST, Römer u. B. in der hohen Kaiserzeit: Saeculum 10 (1959) 273/88; Antike Siegesprägungen: Gymn 64 (1957) 514/28. – J. CHRISTERN, Die ‚Gerichtsbasilika' beim Forum von Tipasa (Neuaufnahme), ihre Funktion u. die Frage nach den Vorbildern für den basilikalen Kirchenbau: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 (1986) 175/81. 192f. 203f. – M. CLAVEL-LÉVÊQUE, La domination romaine en Narbonnaise et les formes de représentation des Gaulois: Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes = CollÉcFrançRome 67 (Rome 1983) 607/33. – F. CUMONT, L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome: MemPontAcc 3 (1932/33) 81/105. – M. DAUMAS, Aristophane et les Perses: RevÉtAnc 87 (1985) 289/305. – J. G. DECKERS, Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike: Die Hl. Drei Könige, Ausst.-Kat. Köln (1982) 20/32. – F. W. DEICHMANN, Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 98/106. – R. DELBRUECK, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 2 (1929). – E. DEMOUGEOT, L'image officielle du barbare dans l'empire romain d'Auguste à Théodose: Ktema 9 (1984) 123/43 Taf. 1/6. – J. DOBIAŠ, Roman imperial coins as a source for Germanic antiquities: Transact. of the intern. numism. congr. London 1936 (London 1938) 160/78 Taf. 13. – P. DUCREY, Victoire et défait. Réflexions sur la représentation des vaincus dans l'art grec: C. Bérard / Ch. Bron / A. Pomari (Hrsg.), Images et société en Grèce ancienne. Actes du colloque intern. Lausanne 1984 (Lausanne 1987) 201/11. – M. DUFKOVÁ, B.darstellungen in der griech. Kleinplastik: Altertum 34 (1988) 24/30. – M. EICHBERG, Scutum = EuropHochschSchr 38, 14 (1987). – J. ENGEMANN, Akklamationsrichtung, Sieger- u. Besiegtenrichtung auf dem Galeriusbogen in Saloniki: JbAC 22 (1979) 150/60; Die imperialen Grundlagen der frühchristl. Kunst: Spätantike 260/6; Die religiöse Herrscherfunktion im Fünfsäulenmonument Diocletians in Rom u. in den Herrschermosaiken Justinians in Ravenna: FrühmittelalterlStud 18 (1984) 336/56; Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Festschr. Klauser aO. 115/31; M. Lorichs Zeichnung eines Säulensokkels in Kpel: Quaeritur inventus colitur, Festschr. U. M. Fasola 2 (Roma 1989) 248/65. – S. FERRI, Una testa di Sparta e il problema della rappresentazione dei barbari nell'arte classica: BollArt 27 (1933) 450/4. – M. FLORIANI SQUARCIAPINO, Un rilievo lepcitano: Quad. di arch. della Libia 4 (1961) 127/32. – H. GABELMANN, Antike Audienz- u. Tribunalszenen (1984); Zur Schlußszene auf dem Schild des Aeneas: RömMitt 93 (1986) 281/300. – H. v. GALL, Die Kopfbedeckung des medischen Ornats in achämenid. u. hellenist. Zeit: Akten des 13. Intern. Kongr. für Klass. Archäologie Berlin 1988 (1990) 320/3. – G. GIRKE, Die Tracht der Germanen in der vor- u. frühgeschichtl.

Zeit = Mannusbibliothek 23/24 (1922). – A. GIULIANO, Germania capta: Xenia 16 (1988) 101/14. – A. GRECO-PONTRANDOLFO / A. ROUVERET, La rappresentazione del barbaro in ambiente magno-greco: Modes de contacts aO. 1051/66. – U. HAUSMANN, Zur Eroten- u. Gallier-Ikonographie in der alexandrinischen Kunst: Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Festschr. A. Adriani (Roma 1984) 2, 283/95. – H. v. HESBERG, Zur Datierung der Gefangenenfassade in Korinth: AthMitt 98 (1983) 215/38. – U. HÖCKMANN, Gallierdarstellungen in der etruskischen Grabkunst des 2. Jh. vC.: JbInst 106 (1991) 199/230. – T. HÖLSCHER, Beobachtungen zu röm. historischen Denkmälern 2/3: ArchAnz 1984, 283/91; 1988, 537/41 nr. 7; Röm. Bildsprache als semantisches System = AbhHeidelberg 1987 nr. 2, 20/33; Die Geschlagenen u. Ausgelieferten in der Kunst des Hellenismus: AntKunst 28 (1985) 120/36; Griech. Historienbilder des 5. u. 4. Jh. vC. = Beiträge zur Archäologie 6 (1973); Röm. Nobiles u. hellenist. Herrscher: Akten Berlin 1988 aO. 73/84; Röm. Siegesdenkmäler der späten Republik: Tainia, Festschr. R. Hampe (1980) 351/71. – K. M. IRWIN, The liturgical and theological correlations in the associations of representations of the three Hebrews and the Magi in the Christian art of Late Antiquity, Diss. Berkeley (1985). – A. J. JANSSEN, Het antieke Tropaion (Ledeberg / Gent 1957). – U. KÄSTNER, Fremde u. einheimische Völkerschaften auf unteritalischen Vasen: Altertum 35 (1989) 87/94. – Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Antikenmuseum Berlin (1988). – V. KARAGEORGHIS, Blacks in ancient Cyprus art, Menil Foundation (Houston 1988). – H. KEHRER, Die hl. drei Könige in Literatur u. Kunst 1/2 (1908/09). – Z. KISS, Représentations de barbares dans l'iconographie romaine impériale en Égypte: Klio 71 (1989) 127/37. – TH. KLAUSER, Aurum coronarium: RömMitt 59 (1944) 129/53. – G. KLEINER, Das Nachleben des pergamenischen Gigantenkampfes: WinckelmProgrBerl 105 (1949) 19/24 (Giganten u. Germanen). – E. R. KNAUER, Toward a history of the sleeved coat: Expedition 21, 1 (1978/79) 18/36. – G. M. KOEPPEL, Die historischen Reliefs der röm. Kaiserzeit: BonnJbb 183 (1983) 61/144; 185 (1985) 143/213; 186 (1986) 1/90. – J. KOLLWITZ, Oström. Plastik der theodosianischen Zeit = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 12 (1941), bes. 3/68. 181/3. – D. KOROL, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 830/47. – D. E. KOUTROUBAS, Die Darstellung der Gegner in Caesars ‚Bellum Gallicum', Diss. Heidelberg (1972). – U. KREILINGER, Röm. Bronzeappliken mit historischen Themen, Diss. Heidelberg (1990), bes. 55/68. 73/83. 152/7. 188/92. 209/11. – K. R. KRIERER, Fremdvölkerdarstellungen in der Klass. Archäologie: Akten Berlin 1988 aO. 569f. – E. KÜNZL, Die Kelten des Epigonos v. Pergamon = BeitrArch 4 (1971). – H. KYRIELEIS, Κατάπερ Ἑρμῆς καὶ Ὧρος: AntPlastik 12 (1973) 133/47. – L. DE LACHENAL, Fortuna dei prigionieri Daci a Roma = Xenia Quaderni 8 (Roma 1987). – CH. LACY, The Greek view of barbarians in the Hellenistic age, as derived from representative literary and artistic evidence from the Hellenistic period, Diss. Univ. of Nebraska (1976). – H. P. LAUBSCHER, Ein ptolemäisches Gallierdenkmal: AntKunst 30 (1987) 131/54; Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki = ArchForsch 1 (1975). – H. LECLERCQ, Art. Hébreux (Les trois jeunes): DACL 6, 2, 2107/26; Art. Mages: ebd. 10, 1, 980/1067. – A. C. LEVI, Barbarians on Roman imperial coins and sculpture = Numismatic notes and monographs 123 (New York 1952). – M. C. MACKINTOSH, Roman influences on the victory reliefs of Shapur I of Persia: Californian Studies in Classical Antiquity 6 (1974) 181/203. – M. MATTEI, Il Galata Capitolini, Ausst.-Kat. Rom (1987). – QU. F. MAULE / H. R. W. SMITH, Votive religion at Caere = Univ. of Calif. public. in class. arch. 4, 1 (Berkeley 1959). – D. METZLER / H. HOFFMANN, Zur Theorie u. Methode der Erforschung von Rassismus in der Antike: Kritische Berichte 5, 1 (1977) 5/20. – M. MEYER, Die Felsbilder Shapurs I.: JbInst 105 (1990) 237/302. – P. NOELKE, Röm. Grabsteine der Rheinzone mit B.darstellungen: Das Rhein. Landesmuseum Bonn 1972 nr. 1, 10/3. – W. OBERLEITNER, Ein hellenist. Galaterschlachtfries aus Ephesos: Jb. der Kunsthist. Samml. in Wien 77 (1981) 57/104. – B. PALMA, Appunti preliminari ad uno studio sul piccolo donario pergameno: Festschr. Adriani aO. 3, 772/82; Il piccolo donario pergameno: Xenia 1 (1981) 45/84. – J.-M. PAPE, Zum Problem der B.charakterisierung. Studien zu den röm. Sarkophagen des 2. u. 3. Jh. nC., Diss. Freiburg i. Br. (1981) 168/81. – G. CH. PICARD, Les trophées romaines = BiblÉcFranç 187 (1957); Le Cratère-Trophée: StädelJb NF 1 (1967) 30/44. – J. PINKERNEIL, Studien zu den trajanischen Dakerdarstellungen, Diss. Freiburg i. Br. (1983). – F. QUEYREL, Art pergaménien, histoire, collections. Le perse du musée d'Aix et le petit ex-voto attalide: RevArch 1989, 253/96. – W. RAECK, Zum B.bild in der Kunst Athens im 6. u. 5. Jh. vC. = Habelts Diss.drukke R. Klass. Arch. 14 (1981). – M. RASSERT-DEBERGH, ‚Les trois hébreux dans la fournaise' dans l'art paléochrétien. Iconographie: Byzant 48 (1978) 430/55. – S. RINALDI-TUFI, Aspetti delle lotte contro le populazioni barbariche nell'arte figurativa greca e romana: Boll. dell'unione storia ed arte NS 14 (1971) 57/61; Rilievo tergestino con trofeo e barbari prigionieri:

Festschr. Fasola aO. 2, 661/70. – G. RODENWALDT, Der Belgrader Kameo: JbInst 37 (1922) 17/38. – L. E. ROLLER, The Greek view of Anatolia: Ancient Greek and related pottery. Proceed. of the intern. vase symposium Amsterdam 1984 = Allard Pierson series 5 (Amsterdam 1984) 260/3. – TH. SCHÄFER, Die Dakerkriege Trajans auf einer Bronzekanne: JbInst 104 (1989) 283/317; Imperii insignia. Sella curulis u. fasces = RömMitt ErgH. 29 (1989); Röm. Schlachtenbilder: MadridMitt 27 (1986) 345/64. – H.-J. SCHALLES, Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im 3. Jh. vC. = IstForsch 36 (1985), bes. 51/104. – K. SCHAUENBURG, Siegreiche B.: AthMitt 92 (1977) 91/100. – G. SCHILLER, Art. Die Weisen (Magier) aus dem Morgenland: dies., Ikon. christl. Kunst 1^3 (1981) 105/16. – W. SCHINDLER, Abbild der Fremdvölker in der antiken Kunst: Altertum 35 (1989) 69/79. – R. M. SCHNEIDER, Bunte B. (1986). – H. SCHOPPA, Die Darstellung der Perser in der griech. Kunst bis zum Beginn des Hellenismus (1933). – K. SCHUMACHER / H. KLUMBACH, Germanendarstellungen 1^4 = Kat. des RGZMusMainz 1 (1935). – H. R. SEELIGER, Πάλαι μάρτυρες. Die Drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie u. patristischen Literatur: Liturgie u. Dichtung, Festschr. G. Dürig 2 = Pietas Liturgica 2 (1983) 257/334. – G. SEITERLE, Die Urform der phrygischen Mütze: AntWelt 16, 3 (1985) 2/13. – F. M. SNOWDON, Art. Aithiopes: LexIconMythClass 1 (1981) 413/9; Blacks in antiquity (Cambridge, MA 1970); Before color prejudice (ebd. / London 1983); Iconographical evidence on the black populations in Graeco-Roman antiquity: Bugner 133/245. – Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983). – M. SPANNAGEL, Wiedergefundene Antiken: ArchAnz 1979, 349/59. – L. SPERTI, Nerone e la ‚submissio' di Tiridate in un bronzetto da Opitergium = RicArch Suppl. 8 (Roma 1990). – W. SPEYER / I. OPELT, Art. Barbar I: o. Sp. 811/95. – P. F. STARY, Keltische Einflüsse im Kampfeswesen der Etrusker u. benachbarter Völker: H. Heres / M. Kunze (Hrsg.), Die Welt der Etrusker. Intern. Kolloquium Berlin 1988 (1990) 59/75. – K. STROBEL, Die Galater im hellenist. Kleinasien. Historische u. kulturgeschichtliche Aspekte einer keltischen Staatenbildung: Hellenist. Studien, Gedenkschrift H. Bengtson (1991) 101/34. – L. A. THOMPSON, Romans and blacks (London / Oklahoma 1989). – G. VEZIN, L'adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif (Paris 1950). – W. F. VOLBACH, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA^3 (1976). – M. F. VOS, Scythian archers in archaic Attic vase painting = Archaeologica Traiectina 6 (Groningen 1963). – M. WAELKENS, From a Phrygian quarry. The provenance of the statues of the Dacian prisoners in Trajan's forum at Rome: AmJournArch 89 (1985) 641/53. – A. WEIS, Art. Drei Könige: LexChristlIkon 1, 539/49. – R. WENNING, Die Galateranatheme Attalos I = Pergamen. Forsch. 4 (1978). – K. WOELCKE, Beiträge zur Geschichte des Tropaions: BonnJbb 120 (1911), bes. 171/9. – R. WOLTERS, Tam diu Germania vincitur. Röm. Germanensiege u. Germanensiegpropaganda bis zum Ende des 1. Jh. nC. = Kleine Hft. der Münzslg. an der Ruhr-Univ. 10/11 (1989). – R. ZAHN, Die Darstellungen der B. in griech. Literatur u. Kunst der vorhellenist. Zeit (1896). – P. ZANKER, Augustus u. die Macht der Bilder (1987). – G. ZECCHINI, I rapporti coi barbari: M. Sordi (Hrsg.), L'imperio romano-cristiano (Roma 1991) 61/76. – K. ZIMMERMANN, Thraker-Darstellungen auf griech. Vasen: Actes du 2^e Congr. intern. de Thracologie, Bucarest 1976 1 (Bucureşti 1980) 429/46; Die Thrakervase von Sozopol: Acta classica univer. scientiarum Debreceniensis 17/18 (1981/82) 73/81.

(1992) *Rolf Michael Schneider.*

Baruch.

B. (hebräisch: bārûk; griechisch: Βαρούχ oder Βαροῦχος [Joseph. ant. Iud. 10, 94f u. ö.]; lateinisch: Baruch) ist ein im AT bezeugter Name, dessen bekanntester Träger der

Gefährte des *Jeremia ist, der die ‚Urrolle' auf das Diktat des Propheten hin geschrieben u. mehrmals verlesen hat (Jer. 36). Unbekannte jüd. Autoren haben unter dem Namen des B. prophetische u. apokalyptische Schriften verbreitet, so das deuterokanonische Buch Bar. der LXX u. die syr. u. die griech. B.-Apokalypse (zu den Paralipomena Jeremiae s. u. Sp. 974). Christen haben diese Schriften benutzt, teilweise interpoliert u. wohl auch neue B.schriften erfunden (s. u. Sp. 984/9). Die Nachwirkung der B.schriften war im jüd. Bereich geringer als im christlichen.

A. Jüdisch. I. Namensbildung. Der Name bārûk ist eine passive Partizipialform (Qal) des Verbums bārak, ‚segnen'. Er bezeichnet als Feststellung bzw. als Wunsch den Träger als den von Gott ‚Gesegneten'. Obgleich das Partizip bārûk in bezug auf Gott u. den Menschen in frühen atl. Texten vorkommt (zB. Gen. 24, 27; Ex. 18, 10 u. Gen. 24, 31; 26, 29; 27, 29. 33), fällt auf, daß der erste Träger dieses Namens der Gefährte des Jeremia (mindestens seit 605 vC.) ist (Jer. 36, 1). Nur wenige Männer heißen in nachexilischer Zeit B. (Neh. 3, 20; 10, 7; 11, 5). Die aus dem Stamm brk, ‚Segen', gebildeten Namen (neben B. zB. Beracha, Berechjahu) kommen vielleicht deshalb so selten vor, weil man sich bei der Namengebung scheute, einem Kind den Segen zuzusprechen, den Gott allein spenden kann. Anders dachten darüber die röm. Christen (s. u. Sp. 979).

II. Baruch, der Sekretär des Jeremia. Vater u. Großvater des B. waren die sonst unbekannten Männer Neria u. Machseja (Jer. 32, 12). Der Gefährte des Propheten entstammte einer vornehmen Jerusalemer Familie; dafür sprechen sein Umgang mit den königlichen Beamten (Jer. 36), die Beschuldigung, er habe Jeremia überredet, im Lande zu bleiben (43, 3), u. die Bemerkung, daß sein Bruder Seraja als Reisemarschall des Königs Zedekia nach Babel gezogen ist (51, 59; vgl. auch Joseph. ant. Iud. 10, 158). – B. trägt den Titel sôpēr, der in der Regel mit ‚Schreiber' wiedergegeben wird (Jer. 36, 26. 32). Wenn auch die zweimalige Niederschrift der ‚Urrolle' (Jer. 36) das wichtigste Ereignis im Leben des B. war u. ihn in der späteren jüd. u. christl. Tradition als Verfasser weiterer Schriften gelten ließ, so trug er diesen Titel bestimmt nicht, weil er ‚schrieb' (Verbum kātab: Jer. 36, 4), was ihm der Prophet diktierte. Vielmehr war B. entweder königlicher ‚Staatssekretär' wie Schaphan u. Elischama (Jer. 36, 10. 12. 20), bevor er Jeremia folgte, oder selbständiger ‚Notar' wie Jonathan (Jer. 37, 15. 20), weniger wahrscheinlich ‚Thoraschreiber' (vgl. Jer. 8, 8). Eine ausgesprochen notarielle Funktion übte B. nach Jer. 32, 6/15 aus: Nach dem Kauf eines Ackers schrieb Jeremia (oder diktierte er dem B.) einen Kaufvertrag in doppelter Ausfertigung u. übergab die Dokumente (s^{e}pārîm) an B. zur Hinterlegung in einem Tongefäß; wo dasselbe deponiert wurde, wird nicht gesagt. – Im Dienst Jeremias teilte B. das leidvolle Geschick des Propheten; wie jener klagte auch dieser: Jeremia teilte ihm, der große Dinge (g^{e}dōlôt) für sich begehrte, das Gotteswort mit, daß er in jeder Bedrängnis mit seinem Leben davonkommen werde (Jer. 45 in unmittelbarem Anschluß an 36). Aus Jer. 43, 1/7 geht hervor, daß B. entgegen der Weisung Gottes mit Jeremia gezwungen wurde, nach Ägypten zu ziehen. Ob er zu den ‚Schwertentronnenen' gehörte, die gemäß Jer. 44, 28 aus Äypten nach Juda zurückkehren sollten, läßt sich nicht ermitteln. Die jetzige Stellung des Heilswortes an B. nach diesem Kapitel ist dafür kaum ein Indiz. Die stilkritische Erforschung des Buches Jer. neigt immer wieder dazu, in B., der die im jetzigen Textbestand nicht sicher feststellbare ‚Urrolle' geschrieben hat, den Verfasser von Jer. 19, 1/2a. 10/1 a. 14f; 20, 1/6; 26; 27, 1/3. 12b; 28; 29; 36; 37/44; 45 u. 51, 59/64 zu sehen (so zB. E. Sellin / G. Fohrer, Einleitung in das AT[11] [1969] 436f). – Doch teilt neuerdings Wanke, bes. 144/7, diese Texte in drei Überlieferungskomplexe ein, wobei nur der letzte (Jer. 45 u. 51, 59/64) auf B. zurückgehen könne. Eine sichere Beurteilung ist mE. nicht möglich.

III. Baruch-Schriften a. Das Buch Baruch. Das deuterokanonische Buch Bar. findet sich in LXX-Hss. nach Jer. u. vor den diesem Propheten zugeschriebenen Klageliedern, auf die Ep. Jer. (Vulg.: Bar. 6) folgt. Der griech. Text des Buches Bar. geht wie auch Ep. Jer. auf ein verlorenes hebr. Original zurück. Dieses hebr. Original war vielleicht auch Vorlage syrischer Übertragungen. Übersetzungen aus dem Griechischen gibt es in lateinischer (Vetus Latina), koptischer, äthiopischer, armenischer u. arabischer Sprache (Rost 51).

1. Gliederung u. Inhalt. 1) Überschrift 1, 1f; 2) geschichtliche Einleitung 1, 3/14; 3) kollektives Sündenbekenntnis 1, 15/3, 8; 4)

Lehrgedicht 3, 9/4, 4; 5) Trostworte B.s 4, 5/9a. 30/5; 4, 36/5, 4. 5/9 u. Klagelieder Jerusalems 4, 9b/16. 17/29. – Die Überschrift 1, 1f weist den Inhalt B. zu; seine Genealogie wurde über die in Jer. 32, 12 um drei Glieder verlängert. Entgegen Jer. 43, 6 gehörte B. zu den nach Babel Deportierten. Die Erwähnung der Verbrennung Jerusalems setzt die zweite Einnahme der Stadt iJ. 587 voraus. Die unvollständige Angabe ‚im 5. J. am 7. des Monats' ist eine Glosse, die den Abfassungstermin der Schrift in Anlehnung an Hes. 1, 2 gemäß der sekundären Einleitung 1, 3/14 in die Zeit nach der ersten Eroberung iJ. 597 vorverlegen will. – Die Einleitung 1, 3/14 setzt den Tempelkult voraus. B. hätte das Buch im Exil vor König Jechonja u. dem ganzen Volk vorgelesen, das Buße tat, Geld für den Jerusalemer Kult (Tempelsteuer!) sammelte, damit dort Opfer dargebracht u. Gebete für Nebukadnezar u. seinen ‚Sohn Belsazer' (vgl. Dan. 5; Belsazer war Sohn des letzten babyl. Königs Nabunid) gesprochen werden (vgl. Jer. 29, 7; Esr. 6, 10) u. Fürbitte für die Exilierten getan wird. Die Glosse 1, 8, wonach B. Tempelgefäße, die der König Zedekia angefertigt haben sollte, nach Jerusalem schickte, ist historisch unverständlich. Bemerkenswert ist die Bestimmung des Buches als eines Tempellektionars ‚am Tag des Festes u. an Tagen der Gelegenheit'. Dieser Zweck steht in der Tradition der durch Sach. 7, 3/5 u. 8, 18f bezeugten Klagefeiern, bei denen in Jerusalem die Lament. rezitiert wurden. – Das gattungsmäßig dem Volksklagelied nahestehende Gebet 1, 15/3, 8 hat bis 2, 19 zahlreiche Analogien zu dem Gebet Daniels Dan. 9, 4/19. Die Beter bekennen ihre Schuld in Anbetracht der Gerechtigkeit Gottes u. appellieren an seine Barmherzigkeit. Während Dan. 9 die Zerstörung Jerusalems beklagt wird, tritt im Gebet des B. das Schicksal der Stadt in den Hintergrund (vgl. 2, 2. 26). M. E. ist dieses die Adaption eines Jerusalemer Gebets an die Situation der Gola, wobei meditative Reflexionen aufgenommen wurden (vgl. 2, 4. 20/3. 27/25). Das Fehlen der Auferstehungshoffnung (vgl. 2, 17) kann für vorhasmonäische Zeit sprechen, doch wird liturgisch manches konserviert, was dem Glauben späterer Beter nicht mehr entspricht. – Das rhythmische Lehrgedicht 3, 9/4, 4 setzt ebenfalls die Zerstreuung als Strafe für den Ungehorsam gegenüber der Thora voraus. Aus Job 28 stammt das Motiv von der Unauffindbarkeit der Weisheit (vgl. 3, 15. 20f. 31); 3, 29f wandelt Dtn. 30, 12f ab. Während Job 28, 28 die Jahwefurcht als Weisheit gilt (vgl. auch Prov. 1, 7; 9, 10), wird Bar. 3, 12; 4, 1 wie in Sir. 24, 23 (um 180 vC.) die Weisheit mit der Thora gleichgesetzt, deren Befolgung das Leben zur Folge hat (vgl. Dtn. 30). Lehrziel der Dichtung ist, Jakob-Israel zum Gehorsam gegenüber den ‚Geboten des Lebens' zu bewegen. – V. Ryssels Annahme (bei Kautzsch, Apkr. 2, 402 u. 409f in Anlehnung an R. H. Charles, The apocalypse of B. [London 1896] LXV/LXVII), der Text 3, 9/4, 29 (4, 5/29 paßt allerdings nicht dazu, da diese Verse zur Komposition 4, 5/5, 9 gehören) stelle den in Apc. Bar. syr. verlorenen Brief an die 2 $^1/_2$ Stämme im Exil dar, läßt sich zwar nicht beweisen, ist aber möglich. Vielleicht ist er in der Apokalypse entfallen, weil sich der Text in dem älteren u. höheres Ansehen genießenden B.buch fand (ablehnend Bogaert 1, 78f). W. Rothstein: Kautzsch, Apkr. 1, 214 u. 221_g hält 3, 38: ‚Danach erschien sie (die Weisheit) auf der Erde u. wandelte unter den Menschen', für einen christl. Einschub, der auf die Inkarnation anspiele (s. u. Sp. 982f). Sicherlich ist der Übergang von der unter den Menschen wandelnden Weisheit zur Weisheit als dem ‚Buch der Gebote Gottes' (4, 1) hart; doch wird die Weisheit auch Prov. 1/9 personifiziert, u. 8, 22/31 erscheint sie sogar als von Gott vor der Schöpfung gezeugt. Der unvermittelte Wechsel verschiedener Bilder ist in orientalischer Poesie nicht ungewöhnlich. – 4, 5/9a tröstet der Verfasser in Nachahmung deuterojesajanischer Heilsorakel u. Mahnungen das Volk Jerusalems. 4, 9b/16 enthält die Klage des als Mutter u. Witwe (vgl. Jes. 54; Lament. 1, 1; 2, 14/22) dargestellten Jerusalems gegenüber nicht deportierten Judäern, vielleicht auch gegenüber anderen Völkern (so Rothstein aO. 214. 222), weil ihre Kinder wegen der Nichtbefolgung der Thora von einem brutalen Volk (andere Einstellung 1, 12f) verschleppt worden sind (vgl. 4, 30/5). In dem Klagelied Zions (4, 17/29) klingt bereits die Hoffnung an, daß Gott, der die Jerusalemer verstieß, sich derselben ‚in Kürze' erbarmen wird. Diese eschatologische Zuversicht ist Grund des Trostes. So spricht dann auch die prophetische Stimme den Feinden Unheil u. Jerusalem Heil zu (4, 30/5), ja die Stadt soll sich

erheben u. die Rückkehr ihrer Kinder schauen (4, 36/5, 4), die Gott selbst geleitet (5, 5/9). Der letzte Abschnitt, der Jes. 40, 4. 9/11 u. 49, 10/2 aufnimmt, war nach Pesch Vorlage für den um die Mitte des 1. Jh. vC. entstandenen Ps. Sal. 11.

2. Entstehung. Der vornehmlich auf Deutero-Jesaia beruhende Zyklus von Trost- u. Klageworten (4, 5/5, 9), der auf ein Wechselgespräch zwischen einer prophetisch-priesterlichen Gestalt u. der Gemeindeversammlung schließen läßt, hatte seinen Sitz im Leben in kultischen (synagogalen?) Veranstaltungen der Gola in Babel. Da in diesem Zyklus die Thora eine geringe Rolle spielt, wurde das Lehrgedicht 3, 9/4, 4 vorgeschaltet, dessen Skopus die Hinwendung zur Thora als dem Inbegriff der Weisheit ist. Doch die Hinwendung zur Thora setzt die Buße voraus; deswegen wurde die liturgische Komposition mit dem an die Exilssituation angepaßten Gebet 1, 15/3, 8 eröffnet. Da die in Jerusalemer Klagefeiern verwendeten Lamentationes auf Jeremia zurückgeführt wurden, schrieb die Gola ihr Lektionar 1, 15/5, 9 dem Gefährten des Propheten, B., zu (1, 1f), obgleich dieser mit Jeremia nach Ägypten verschleppt worden war (Jer. 43, 6). Die Abhängigkeit des Gebets von dem in Dan. 9 aufgenommenen (das Buch Dan. wurde iJ. 165 abgeschlossen) u. die Tatsache, daß 5, 5/9 Vorlage für Ps. Sal. 11 war, läßt auf eine Entstehung der Komposition 1, 1f. 15/5, 9 zwischen 150 u. 50 vC. schließen. In der geschichtlichen Einleitung 1, 3/14., die die Abfassung des Buches in die Zeit zwischen 597 u. 587 fixieren will, fallen vor allem die ‚Tempelsteuer' u. die Fürbitte für die Obrigkeit auf. Vielleicht wurde der Text zwischengeschaltet, um radikalen Kreisen entgegenzutreten, die iJ. 66 nC. das Kaiseropfer einstellten (vgl. Joseph. b. Iud. 2, 17, 2/4). Wahrscheinlicher ist aber wohl die Zeit des Pompeius oder eher Cäsars, als das Verhältnis der Juden zur röm. Macht relativ gut war. Die liturgische Verwendung des Buches Bar. nach 70 bezeugt Const. apost. 5, 20, 3 (1, 295 Funk), wonach im Synagogengottesdienst am Tage der Tempelzerstörung (10. Gorpiaios, das ist der 10. Tišri, der Versöhnungstag; der syr. Text gibt den 9. Ab an; vgl. Schürer 3, 464f) sowohl die Klagelieder als auch das Buch Bar. verlesen wurden (Lament. 4, 20 u. Bar. 3, 36/8 werden Const. apost. aO. im christologischen Sinn zitiert; s. auch u. Sp. 982f). Bogaert 1, 153. 157/62 versucht, beim Verfasser der Const. apost. eine Verwechslung von Bar. mit Apc. Bar. syr. wahrscheinlich zu machen. Ein weiteres Zeugnis für die Benutzung des Buches Bar. bei den Juden scheint Ephr. Syr. adv. Iud. (EphrSyrOp S 3 [Romae 1743] 212) zu bieten: iam inde suum Synagoga casum inter gentes plangit, flebile illud resumens carmen (es folgt freie Wiedergabe von Bar. 4, 9b). Übersehen wurde bisher ein drittes Zeugnis: Eine jüd. Legende aus islamischer Zeit berichtet, daß die Bücher des B. noch von den Juden studiert wurden (vgl. Ginzberg 4, 324). Demnach dürften die Zweifel von Schürer 3, 464f nicht berechtigt sein: Bestimmte jüd. Kreise haben tatsächlich das Buch Bar. benutzt.

b. Die syr. Baruch-Apokalypse. (Apc. Bar. syr. = 2 Bar.) Der vollständige syr. Text (6. Jh. nC.) stellt eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, die ihrerseits auf einem hebr. Original beruht. Ein griech. Frg. (4./5. Jh.) das 12, 1/5; 13, 1f. 11f u. 14, 1/3 enthält, ist POxy. 403 (auch bei Bogaert 1, 41f; vgl. Denis 183f). Der Brief an die 9 ½ Stämme (78/86) weist zahlreiche Analogien zu Bar. auf (vgl. Kautzsch, Apkr. 2, 403); zum nicht erhaltenen Brief an die 2 ½ Stämme, wohl Juda, Levi u. Halbbenjamin, s. o. Sp. 966.

1. Gliederung u. Inhalt. Die übliche Gliederung der Apokalypse in sieben Abschnitte (1/12; 13/20; 21/34; 35/46; 47/52; 53/76; 77/87) geht auf die Ed. princeps von A. M. Ceriani (1871) zurück. Plöger 901f teilt den Text aufgrund der Paränesen in drei Hauptteile auf (1/34; 35/46; 47/87). Im folgenden soll der Inhalt der Schrift, die sich als Selbstbericht B. darstellt, nach einer Gliederung in neun Teile wiedergegeben werden, die hauptsächlich durch Offenbarungsempfänge, denen wiederholt ein siebentägiges Fasten vorausgeht, markiert sind. 1/8: Im 25. J. des Königs Jechonja, also iJ. 591 (vgl. 2 Reg. 24, 8), erging wie bei einem Propheten (vgl. Jer. 1) das Jahwewort an B., nach dem Gott Unheil über Jerusalem bringen u. die restlichen zwei Stämme (später ist immer von 2 ½ bzw. 9 ½ Stämmen die Rede; vgl. 62, 5 u. ö.) wegen ihrer Sünden zerstreuen werde. B. soll Jeremia u. die Gesinnungsgenossen bewegen, mit ihm die Stadt zu verlassen. Auf Klage des B. teilt Gott mit, daß er Jerusalem nur eine Zeitlang preisgeben wolle u. die

Welt deswegen nicht untergehe. Er halte schon das Jes. 49, 16 gemeinte obere Jerusalem mitsamt dem Paradies bereit, das Adam, Abraham (vgl. Gen. 15, 17) u. Mose (Ex. 25, 9. 40; 26, 30) schauen durften. Nachdem B. mit Jeremia, Iddo, Seraja (vgl. Jer. 51, 59), Jabes u. Gedalja (vgl. Jer. 40, 14) an den Kidron gegangen war, belagerten die Chaldäer die Stadt. Wie Gott B. auf einen Einwand hin zugesagt hatte, zerstörten jedoch nicht diese, sondern vier Engel die Ecken der Stadtmauer. Ihr Anführer hatte zuvor den Vorhang des Allerheiligsten, den Ephod (vgl. Ex. 28, 5), den Sühnedeckel der Lade (vgl. Ex. 25, 21f), die beiden Dekalogtafeln, Priestergewänder, Räucheraltar, die 48 Edelsteine des *Hohenpriesters (nach Ex. 28, 15/21 waren es 12 Steine) u. die hl. Gefäße der Erde übergeben (vgl. 2 Macc. 2, 4/8). Die Schechina verließ das Gotteshaus (vgl. Hes. 11, 22/5). König Zedekia u. das Volk wanderten in die Gefangenschaft. – 9/12: Nach siebentägigem Fasten empfing B. die Weisung, daß Jeremia nach Babel ziehen solle; Gott werde B. das Endgeschehen kundtun. B. erhob eine ergreifende Klage über Zion; es sei ein übergroßer Schmerz, daß Babel blühend dastehe, während Jerusalem verwüstet sei: Die Priester sollten ihr Haushalteramt niederlegen, indem sie die Tempelschlüssel in die Höhe werfen (vgl. Pesiqta R. 26, 131r). – 13/20: Nach abermaligem siebentägigem Fasten ward B. in einem Dialog mit der *Himmelsstimme (vgl. Mt. 3, 17) bzw. Gott kundgetan, daß er als Zeuge bis zur Endzeit aufbewahrt werden solle (vgl. 13, 3; 25, 1; von einer *Entrückung sprechen 48, 30 u. 76. 2), Jerusalem um seiner Entsündigung willen gezüchtigt wurde u. nun die Völker bestraft werden. Zion sei verstoßen worden, damit die Welt gerichtet werden könne. Die zukünftige Welt komme um der Gerechten willen, die einen Schatz von guten Werken im Himmel haben. Am Ende eile die Zeit rascher dahin (vgl. Mc. 13, 20). – 21/34: Nach weiterer Askese von sieben Tagen in einer Höhle des Kidrontales u. einem Gebet wandte sich die Himmelsstimme dort abermals an B. Beim Fall Adams, der den (vorzeitigen) Tod über seine Nachkommen brachte, sei die Zahl der Menschen determiniert worden. Am Gerichtstag werden sowohl die Sündenregister als auch die Vorratskammern der Gerechten geöffnet. Die endzeitliche Drangsal zerfalle, wie Gott B. sagt, in zwölf Abschnitte u. erstrecke sich über die ganze Erde; Gott beschirme jedoch die im Hl. Geist Weilenden. Nach dieser Periode, deren Dauer rätselhaft mit ‚zwei Abschnitten, die aus Wochen von sieben Wochen bestehen‘ (zweimal 49 Jahren?), angegeben wird, offenbare sich der Messias, was wohl so zu verstehen ist, daß der Präexistente auf Erden erscheine, wo auch Behemot u. Leviathan auftreten, um verspeist zu werden. Nach der Rückkehr des Messias (30, 1 ist schwer zu deuten; vgl. unten) finde die Auferstehung der Entschlafenen statt, die auf ihn hofften. B. versammelte die Ältesten des Volkes im Kidrontal u. kündigte ihnen den Wiederaufbau Zions, seine nochmalige Zerstörung (gedacht ist an 70 nC.) u. seine endgültige Wiederherstellung im Zusammenhang mit der Erneuerung der Schöpfung an. B. begab sich wiederum zur hl. Stätte, um zu beten. – 35/43: Nach dem Klagegebet sah B. nachts einen Wald auf einer von Gebirgen umgebenen Ebene; ihm gegenüber wuchs ein Weinstock empor, unter dem eine Quelle entsprang, deren Wasser zu gewaltigen Fluten wurden u. den Wald samt einer großen Zeder entwurzelten. Der Weinstock kam heran, stellte die Zeder zur Rede, die dann verbrannte, während der Weinstock weiterwuchs, von den Blumen der Ebene umgeben. Gott selbst deutete die Vision: Der Wald bedeute vier Reiche (vgl. Dan. 2. 7); gemeint sind das babylonische, medopersische, griechische (Alexander, Ptolemäer u. Seleukiden) u. römische. Die Zeder sei der letzte Regent, den der durch Weinstock u. Quelle symbolisierte Messias auf dem Zion richtet. Er beschützt die Seinen u. gründet eine ewige Herrschaft. Auf die Frage, wer in Anbetracht dessen, daß so viele das Joch der Thora von sich werfen (damit sind sicherlich auch Judenchristen gemeint), in die Messiasherrschaft eingehe, erhielt B. die großzügige Antwort, daß den Abgefallenen die frühere Zeit der Treue u. den Proselyten die spätere Zeit positiv angerechnet wird. – 44/6: B. ermahnte seinen erstgeborenen Sohn (damit ist wohl entsprechend der Sukzession des ‚Vaters‘ einer Prophetengenossenschaft [vgl. 2 Reg. 2, 9] an den designierten Nachfolger gedacht) u. sieben Älteste, geduldig auszuharren u. die Thora zu befolgen, weil sich dann die schweren Zeiten zum Heil wenden; der neue Äon sei nahe herangekommen. – 47/52: B. fastete in Hebron (vielleicht hatte

er sich schon nach 6, 1 [vgl. 55, 1; 77, 18] dort befunden) u. brachte im Gebet unter anderem zum Ausdruck, daß Gott seine Geheimnisse nicht der großen Masse offenbare. Die Frage nach der Gestalt der Menschen nach dem Gericht wird dahingehend beantwortet, daß die Erde die Toten so wiedergebe, wie sie sie empfangen hat; dann aber werden die Thoratreuen in herrliche, die Sünder in gräßliche Gestalten verwandelt. – 53/76: Im Schlaf hatte B. wiederum ein Gesicht: Eine Wolke von hellem u. schwarzem Wasser zog vorüber; zwölfmal regnete es, jeweils zuerst schwarzes u. dann helles Wasser. Ein Blitz am oberen Rand der Wolke schleuderte sie herab, erleuchtete die Erde, heilte die Länder von der letzten Verwüstung u. trat die Weltherrschaft an. Zwölf Ströme aus dem Meer wurden ihm untertan. In einem längeren Gebet um die Deutung bemerkte B. unter anderem, daß, wenn Adam auch den vorzeitigen Tod über die Menschen gebracht habe, jeder für sich selbst zum Adam geworden sei (vgl. 17, 3; 23, 4; 48, 42/6; 54, 15/9; 56, 5f). Im Unterschied zur Vision 35/40 deutete Ramael als angelus interpres dieses Gesicht: Die Wolke sei die von Gott bestimmte Weltzeit; die einzelnen Regengüsse bedeuten 1) die Epoche von Adam bis zur Flut, 2) die Zeit der Erzväter, 3) die Unterdrückung in Ägypten, 4) die Zeit der Gesetzgebung mit Mose, Aaron, Mirjam, Josua u. Kaleb, 5) den Fremdkult der Amoriter u. die Verunreinigung Israels während der Richterzeit, 6) die Zeit Davids u. Salomos, 7) die Sünde Jerobeams, seiner Nachfolger u. die Wegführung der 9 ½ Stämme, 8) die Gerechtigkeit Hiskias (bei der Belagerung Jerusalems hatte Ramael 185 000 assyrische Anführer vernichtet), 9) die Frevel Manasses (vgl. zur Manasse-Legende Bogaert 1, 296/319), 10) die Reform Josias, der einen ewigen Lohn empfangen wird, 11) den als gegenwärtig hingestellten Untergang Jerusalems durch die Babylonier, 12) den Wiederaufbau Zions nach der Drangsal der Exilierung. Die Interpretation geht insofern über die Vision hinaus, als nun nicht von dem Blitz als dem Messias die Rede ist, sondern von einem 13. Regenguß: dem schwärzesten Wasser, mit Feuer vermischt, das die endzeitlich-katastrophalen Zustände hervorruft, wobei allerdings das Hl. Land seine Bewohner schützt. Als 14. ‚Wasser' (die Emendation in ‚Blitz' liegt nahe) erscheint der Messias, der die Völker gemäß ihrem Verhalten gegenüber Israel richtet, worauf die Folgen des Sündenfalls rückgängig gemacht werden u. eine paradiesische Zeit entsprechend Jes. 11 einsetzt. Die Deutung der 12 Ströme (wohl ein Bild für Gesamtisrael) fehlt. Auch die angekündigte Entrückung des B. wird nicht berichtet. – 77/87: Entsprechend der Aufforderung Ramaels ermahnte B. das Volk zum Thoragehorsam, das von ihm verlangte, einen ‚Brief der Belehrung u. ein Schreiben der Verheißung' nach Babel zu senden (obgleich dort nach 10, 1f Jeremia wirkte!). B. ließ diesen nicht erhaltenen Brief durch drei Männer (vgl. Dan. 3) nach Babel, den mitgeteilten Brief an die 9½ Stämme durch einen Adler in das Gebiet jenseits des Euphrats bringen. Das letztgenannte Schreiben, in dem Anspielungen auf das Buch Bar. auffallen, betont die Zusammengehörigkeit aller Stämme aufgrund des einen Stammvaters, Abraham, u. der einen Thora; die Exilierungen u. der Untergang Jerusalems seien als Strafen für den Ungehorsam zu verstehen, doch stehe das Gericht über die altgewordene Welt, das keine Zeit der Buße lasse, u. damit der neue Äon bevor. Die zerstreuten Israeliten sollen die Schrift bei ihren Fasttagen verlesen u. des B. gedenken, wie er ihrer gedachte.

2. Entstehung. Zwischen Apc. Bar. syr. u. 4 Esr. (vgl. W. Schneemelcher, Art. Esra: o. Bd. 6, 599/605) bestehen enge Beziehungen, ebenfalls zu Hen. slav. u. Ps. Sal. (vgl. Kautzsch, Apkr. 2, 405). B. ist Pseudonym des Hauptes eines apokalyptischen Kreises, vielleicht aus Hebron, der sich im Kidrontal zu treffen pflegte. Sowohl in Apc. Bar. syr. als auch in 4 Esr. ist das Hauptproblem das Ausbleiben der göttlichen Verheißungen in Anbetracht der Zerstörung Jerusalems iJ. 70, die mit dem Bild der Zerstörung von 587 gezeichnet wird (vgl. Harnisch; Thoma). Das Denken beider Apokalyptiker u. ihrer Konventikel läßt sich folgendermaßen schematisieren: In der oberen Welt ist bei Gott der Äon des Heils (zB. das neue Jerusalem) präsent; dem asketischen Apokalyptiker werden durch Offenbarungen, Visionen u. deren Deutungen, in Dialogen mit Gott, der *Himmelsstimme oder einem angelus interpres himmlische Geheimnisse kundgetan, die er an seinen Kreis als der Repräsentation Israels weitergibt. Der neue Äon, der alle Verheißungen einlöst, bewegt sich sozusagen in

einer fallenden ballistischen Kurve auf die Achse der determiniert u. teleologisch-linear erscheinenden Weltgeschichte zu. Bei aller Determination ist aber die Weltzeit zugleich Entscheidungs- u. Bewährungszeit aufgrund der Thora, die besonders in Apc. Bar. syr. Grundlage u. Richtschnur allen Handelns u. Verstehens sein soll. Das skizzierte apokalyptische System ist geradezu der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Thora (die übrigen Hl. Schriften treten in den Hintergrund) u. der Leiden der Gegenwart. – Dieses relativ geschlossene System erlaubte es, älteres apokalyptisches Traditionsgut wie zB. die Wolkenvision aufzunehmen u. anzupassen. Auch benutzte man andere mündliche u. schriftliche Überlieferungen wie zB. PsPhilo (vgl. Bogaert 1, 242/58). Zwischen den apokalyptischen Kreisen bestand sicherlich ein Austausch, was Analogien in ihren Schriften mE. besser erklärt als die Annahme literarischer Abhängigkeit, wenn auch diese nicht auszuschließen ist. Die Fixierung der Abhängigkeit zwischen Apc. Bar. syr. u. 4 Esr. ist bis heute nicht sicher gelungen. – Terminus a quo für beide Apokalypsen ist das J. 70 nC. Sollte das 25. Jahr Jechonjas eine chiffrierte Zeitangabe sein, so käme als Abfassungszeit etwa 95 nC. in Betracht. Terminus ad quem ist die Zeit vor dem Aufstand des Bar Kochba (132/35), den der Verfasser noch nicht kennt; dazu paßt, daß Ep. Barn. 11, 9 (Dreißigerjahre des 2. Jh.) Apc. Bar. syr. 61, 7 zitiert. Die Paralipomena Jeremiae, die allem Anschein nach in der ersten H. des 2. Jh. entstanden sind, setzen Apc. Bar. syr. voraus (vgl. Kautzsch, Apkr. 2, 403). Schwer zu sagen ist, warum der Apokalyptiker zur Feder griff u. ein ‚Kompendium' verfaßte. Das zunehmende Alter könnte ein Grund gewesen sein (vgl. 43, 2; 44, 2), doch sind auch geschichtliche Vorgänge in Betracht zu ziehen. Auffallend ist die Aussage, daß die Juden im Hl. Land in der endzeitlichen Drangsal beschirmt werden (29, 2; 71, 1). Zweifellos liegt hier das atl. Motiv von der endzeitlichen Errettung auf dem Zion zugrunde (vgl. Joel 4, 16f; Sach. 12, 7f). Doch schließt diese Aussage in der Apc. Bar. syr. die Forderung nach der Rückkehr aus der Diaspora ein (nach Bogaert 1, 335/52 ist die Apc. Bar. syr. den Zerstreuten gewidmet). Ein akuter Anlaß zur schriftlichen Fixierung des apokalyptischen Gutes des B.-Kreises könnten die Diasporaaufstände der Jahre 115/17 gewesen sein. – Vgl. ferner V. Fàbrega, Das Endgericht in der syr. B.apokalypse, Diss. Innsbruck (1969); A. F. J. Klijn, The sources and the redaction of the Syriac Apocalypse of B.: JournStudJud 1 (1970) 65/76.

c. Paralipomena Jeremiae. Die Paralipomena Jeremiae, die in der äthiop. Übersetzung ‚Rest der Worte B.' genannt sind, wollen nicht von B. oder Jeremia verfaßt sein. Sie sind anonym überliefert u. wollen das Buch Jer. ergänzen. Das Buch ist eine Mahn-, Lehr- u. Erbauungsschrift, die auch gegen heidnische Einflüsse polemisiert (vgl. Delling 2f). Die Paralipomena Jeremiae hängen einerseits von der Apc. Bar. syr. ab (vgl. Violet LXIVf), andererseits sind sie eine Voraussetzung der Apc. Bar. gr. (s. den zweiten Titel dieser Schrift [81 Picard]). Freilich spielt B. in ihr neben Abimelech (entstanden aus Αβεδμελεχ: Jer. 38, 7/13; 39, 15/8) eine dem Jeremia untergeordnete Rolle. B. ist nur im 6. Kap. Träger der Handlung, u. 7, 23f wird er von Jeremia als der Gerechte, dessen Fürbitte wertvoll ist, bezeichnet. Mit Jeremia sollte B. Jerusalem verlassen, weil Gott die Stadt den Chaldäern preisgibt. Jeremia zog nach Babel. B. hielt sich während des 66 J. langen Schlafes Abimelechs, der im Landgut des Agrippa Feigen holen wollte, in einer Grabhöhle des Kidrontals auf. Er erkannte an den frisch gebliebenen Feigen, daß Gott den Auferstehungsleib erhält, u. sandte auf Befehl eines Engels ein Schreiben durch einen Adler an Jeremia in Babel, das die Rückführung der Verbannten nach Auflösung der Mischehen ankündigte. B. u. Abimelech wollten Jeremia bestatten, doch der Prophet lebte wieder auf (zu diesem christl. Anhang s. u. Sp. 986f). Als Zeit der Abfassung gilt das erste Drittel des 2. Jh. nC. (vgl. Delling 3).

d. Die griech. Baruch-Apokalypse. (Apc. Bar. gr. = 3 Bar.) Die beiden slavischen Fassungen sind wahrscheinlich freie Bearbeitungen der griech. Vorlage der B.-Apokalypse (s. u. Sp. 987). Diese schildert eine Reise des Propheten bis in den fünften Himmel (vgl. Picard 63/75). Da Orig. princ. 2, 3, 6 (GCS Orig. 5, 122f) auf ein Buch des Propheten B. anspielt, in dem von ‚sieben Welten oder Himmeln' die Rede ist, u. damit wohl Apc. Bar. gr. gemeint ist, ist anzunehmen, daß eine hebr. oder aramäisch-syr. Urfassung von sieben Himmeln handelte. Rost

88 vermutet als Verfasser einen in Syrien lebenden Juden, ‚der hellenistisch-orientalischem Synkretismus offenstand'. – Die Apokalypse ist in Form eines Selbstberichtes abgefaßt.

1. Inhalt. Das Werk trägt eine doppelte Überschrift; in der zweiten wird gesagt, daß B. am Fluß Gel (= Kidron) bzw. an hl. Stätte klagte, während Abimelech in das Landgut Agrippas gerettet worden war. – 1. Kap.: B. weinte über die Zerstörung Jerusalems. Ein ‚Engel der Kräfte' wehrte seiner Klage mit dem Hinweis, daß er ihm ‚noch andere Geheimnisse' zeige. – 2. Kap.: Der Engel Phamael (griechisch) bzw. Phanuel (slavisch) brachte B. über den Ozean durch ein gewaltiges Tor in den ersten Himmel von ungeheuren Ausmaßen. Auf einer Ebene lebten Menschen mit Gesichtern wie die der Rinder, Geweihen wie die der Hirsche, Füßen wie die der Ziegen u. Hüften wie die der Lämmer. Gemeint waren damit die Menschen, die den Babylonischen Turm (vgl. Gen. 11) im Sinne eines Kampfes gegen Gott gebaut hatten u. von Gott vertrieben worden waren. – 3. Kap.: Im zweiten Himmel schaute B. Menschen, die Hunden mit Hirschfüßen glichen. Nach Auskunft des Engels waren das diejenigen, die zum Turmbau geraten, die Arbeiter angetrieben u. eine niederkommende Frau gezwungen hatten, weiterzuarbeiten. Mit einem Bohrer hatten sie feststellen wollen, ob das Firmament aus Ton, Bronze oder Eisen sei. Gott schlug sie mit Blindheit u. verwirrte ihre Sprache. – 4./9. Kap.: Im dritten Himmel (der Eintritt in denselben wird nicht mitgeteilt) gab es am meisten zu sehen: So einen Drachen, der die Leiber der Sünder fraß, u. den Hades, der das Wasser des Meeres trank, dessen Spiegel aber infolge der Nachfüllung aus 360 Strömen gleichblieb. Nach dem 5. Kap. ist der Hades der Bauch dieses Drachens. Unvermittelt fragt B. nach dem Baum, der Adam verführte. Wahrscheinlich war ursprünglich vom Paradies im dritten Himmel die Rede (vgl. 2 Cor. 12, 2/4). Der Baum sei der Weinstock gewesen, den der Engel Sammael (s. J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 231) entgegen Gottes Willen gepflanzt hatte u. durch den der Teufel, der die Gestalt der Schlange angenommen hatte, Adam überlistete. Übermäßiger Weingenuß führe auch heute noch zu einer Fülle von Lastern. 4, 9/15 ist ein christl. antitypischer Einschub, der legendäres jüd. Gut aufnahm: Die Sintflut habe den Weinstock aus dem Paradies herausgespült; Noah durfte ihn wieder anpflanzen, wobei der Engel Sarasael (fehlt in der Liste von Michl aO.; vgl. James 2, LXII) kundgab, daß der Wein (bei der Eucharistie) zum ‚Blut Gottes' werde u. ‚wie durch ihn das Menschengeschlecht die Bestrafung davongetragen hat, so werden sie wiederum durch Jesus Christus, den Immanuel, in ihm die Berufung nach oben empfangen u. den Eingang in das Paradies' (4, 16 [86 Picard]). Weiter erblickte B. im Osten die Sonne als einen Mann mit einer Feuerkrone auf einem vierrädrigen Wagen sitzend, der von 40 Engeln gezogen wurde. Der Phönix flog neben ihm her, um die Menschen durch seine Flügel gegen die Strahlen abzuschirmen. Die Exkremente des Vogels in Form eines Wurmes werden nicht wie in der griech. Mythologie zu einem neuen Phönix, sondern zu Zimt, den Könige u. Fürsten genießen. Beim Öffnen der 365 Tore des dritten Himmels erwachten die Hähne. Am Abend war der Phönix von seinem Lauf erschöpft; die Sonnenkrone samt Strahlen war durch die in einem Katalog aufgezählten Übertretungen der Menschen befleckt. Die Engel nahmen sie in Empfang, um sie erneuern zu lassen. Des Nachts u. am anderen Morgen sah B. den Mond in Gestalt einer Frau auf einem von Engeln gezogenen Wagen sitzen. Weil sich der Mond bei der Übertretung Adams nicht zurückhielt, sondern sogar zunahm, habe ihn Gott zusammengerückt u. seine Tage verkürzt. Er dürfe angesichts der Sonne nicht leuchten, wie Hofleute ihre Meinungen nicht in Anwesenheit des Königs äußern können. – 10. Kap.: Im vierten (statt des handschriftlich überlieferten ‚dritten') Himmel sah B. eine Ebene mit einem Teich, dem acherontischen See, u. einer Menge Vögel. Dort sei der Aufenthaltsort der in Chören lebenden Seelen der Gerechten; der Teich spende im Gegensatz zum Meerwasser u. anderen Gewässern den früchtebringenden Tau; die Vögel seien diejenigen, die immerzu Gott preisen. – 11./16. Kap.: Das Tor des fünften Himmels öffnete der Engelfürst u. Schlüsselträger Michael (vgl. 11. 14), der in Schalen die Tugenden u. guten Werke vor Gott darbringt. Engel, die den Gerechten beigegeben sind, sammeln diese in Körbchen ein. Andere Engel waren betrübt ob ihrer leeren Körbchen. In den Kapiteln 13 u. 15f,

die von Anspielungen auf das NT durchsetzt sind u. in denen kein Dialog zwischen B. u. dem Engel mitgeteilt wird, werden drei Menschengruppen, denen Engel beigegeben sind, unterschieden: Zur ersten Gruppe gehören diejenigen, die niemals zur Kirche gehen noch die geistlichen Väter aufsuchen; sie erfüllen einen Katalog von Schlechtigkeiten. Ihre Engel wollen versetzt werden, doch Michael muß erst den göttlichen Entscheid abwarten, der nicht mitgeteilt wird. Zur zweiten Gruppe gehören Menschen, deren Körbchen nur halb voll sind; gemäß dem hier zitierten Jesuswort Mt. 25, 21 sollen diese wie die Gerechten über viel gesetzt werden (15, 4). Die Engel derer, die zur dritten Gruppe gehören, die keine Werke vorzuweisen hat, sollen die ihnen Anbefohlenen nicht im Stich lassen, sondern sie gegenüber einem Nichtvolk (vgl. Dtn. 32, 21; damit ist wohl die Gesetzeswerke vollbringende Judenheit gemeint, vgl. Hos. 1, 7; Rom. 10, 19; 11, 14) zur Nacheiferung reizen. Die Gerichtsworte 16, 3f stammen wohl aus dem durch den christl. Einschub verdrängten Teil der jüd. Grundschrift. – 17. Kap.: Der Engel geleitete B. zurück zur Erde. Nachdem B. zu sich gekommen war, lobte er Gott u. forderte seine Brüder auf, Gott wegen solcher Offenbarungen zu verherrlichen, damit er auch sie verherrliche.

2. Entstehung. Die erste Überschrift: ‚Darlegung (διήγησις) u. Offenbarung (ἀποκάλυψις) B.s über die unaussprechlichen Dinge, die er auf Befehl Gottes schaute. Gib deinen Segen, Herr!', ist wohl eine nachträgliche Themaangabe für die Gesamtkomposition, vielleicht vor der Einarbeitung der christl. Interpolationen 4, 9/15; 13; 15f. Die zweite Überschrift, die auf den Hinweis auf die ‚schönen Pforten' erweitert wurde (‚Offenbarung B., der, weinend über die Gefangenschaft Jerusalems, an den Fluß Gel trat, als auch Abimelech zu dem Landgut Agrippas durch die Hand Gottes errettet wurde. Und so setzte er sich an die schönen Pforten, wo das Allerheiligste war'), bezog sich wohl auf eine Apokalypse, die mit der Klage B. u. dem Auftreten eines anonymen Deuteengels einsetzte, der noch ‚andere Geheimnisse' (als die in Apc. Bar. syr. berichteten?) kundtun wollte. Diese Apokalypse wurde durch die Himmelsreise in ursprünglich sieben Himmel u. die Rückkehr (2/17) ersetzt. Die Herrlichkeit Gottes, die B. zu schauen verheißen worden war (vgl. 6, 13; 7, 2; 11, 2), hat er nach dem vorliegenden Textbestand nicht gesehen. Während die Einleitung noch ein zukünftiges Gericht kennt (vgl. 1, 7), wobei das Unglück Jerusalems zurücktritt, ist die Himmelsreise vollkommen uneschatologisch. Die Geheimnisse der oberen Welt werden nicht wie in der traditionellen Apokalyptik in Bälde in die Weltgeschichte hereinbrechen u. diese aufheben. Die Erfahrungen in der Transzendenz bedeuten für den Offenbarungsempfänger u. für diejenigen, die seine Kunde annehmen, Trost u. Stärkung in dieser Welt, deren Geschichte anscheinend nicht teleologisch ausgerichtet gesehen wird. Diese Enteschatologisierung der Apokalyptik könnte in dem Fehlschlag des Bar-Kochba-Aufstandes 132/35 einen Grund haben. Für diese Zeit als terminus a quo sprechen die Abhängigkeit der Apc. Bar. gr. von Apc. Bar. syr., Hen. slav. u. Paralip. Jer. Terminus ad quem ist die Zeit des Origenes (185/254). Die christl. Interpolationen stammen aus späterer Zeit. Die Anpflanzung des Weinstocks durch Noah wird durch den Hinweis auf die Eucharistie im Rahmen der Adam-Christus-Antitypik gerechtfertigt (4, 15; vgl. Picard 76). Die Einteilung der Menschen in dem Einschub 1/3. 15f erinnert an die gnostischen Kategorien der Pneumatiker, Psychiker u. Hyliker. Echt christlich ist der Gedanke, daß die Schutzengel derer, die keine guten Werke tun, dieselben nicht verlassen sollen. Die Botschaft von der Bestrafung der Sünder (2f) u. der Seligkeit der Gerechten (10f) wird infolge des christl. Einschubs mit Hinweis auf die Liebe zu denen, die versagten, erweitert. Ob Kap. 11/7 die von einem Christen angefertigte Epitome einer ausführlicheren jüd. Grundschrift ist, bleibt noch zu prüfen (vgl. Picard 76/8; Denis 82). Zahlreich u. auffallend sind heidnische Vorstellungen, bes. im 6./9. Kapitel (vgl. Denis 82f; R. van den Broek, The myth of the Phoenix [Leiden 1972], bes. 261/304). – Vgl. ferner W. Weber-Ostwalden, Versuch einer Erklärung u. Sinndeutung der griech. B.-Apokalypse, Diss. Graz (1956) u. J.-C. Picard, Observations sur l'apoc. grecque de B.: Semitica 20 (1970) 77/103.

IV. Nachwirkungen der Baruchgestalt u. der Baruch-Literatur im jüd. Bereich. Nachwirkungen der B.-Literatur im jüd. Bereich sind selten. Obgleich Apc. Bar. syr. den Thoragehorsam betont, finden sich nur Pesiqta

R. 26, Ta'anit 29a u. Lev. R. 19, 16 Anspielungen auf erzählende Passagen dieser Apokalypse (vgl. Bogaert 1, 222/41). Sie wurde wie alle Apokalypsen nach 135 vom rabbin. Judentum verworfen, das sich auch gegen theosophische Spekulationen u. damit gegen Literatur wie Apc. Bar. gr. wandte. Wenn das Buch Bar. auch mit Lament. am 9. Ab im Synagogengottesdienst der Diaspora gelesen wurde (s. o. Sp. 967), so trat diese nicht zum hebr. Kanon des AT gehörende Schrift doch mit der Ablehnung der LXX durch das Rabbinat in den Hintergrund. Die Anführung von Apc. Bar. syr., 4 Esr. u. Joseph. b. Iud. 6 im Cod. Ambros. B 21 Inf. läßt auf den jüd. oder judenchristl. Brauch schließen, am 9. Ab diese Schriften zu lesen (vgl. Bogaert 12, 34/8. 161f u. o. Sp. 967). – Wie eine jüd., Mohammed feindliche Legende des MA berichtet, soll das Grab des B. in Babylon unter wunderbaren Umständen entdeckt worden sein (vgl. A. Benisch [Hrsg.], Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon [London 1856] 49f; Ginzberg 4, 324f).

B. Christlich. I. Name. *Hieronymus hat als einer der wenigen Kirchenschriftsteller, die das Hebräische verstanden, die Bedeutung des redenden Namens B. angeben können: ,Der Gesegnete' (nom. Hebr. 53, 19 [CCL 72, 126]; in Jer. 35, 2 [CCL 74, 331]; in Eph. 1, 3 [PL 26, 474B]). Bei dem Lexikographen Hesych ist das Lemma Βαρούχ; εὐλογημένος aus dem Onomasticon sacrum interpoliert worden (vgl. P. de Lagarde, Onomastica sacra² [1887] 324 s. v. Βαρούχ). Die entsprechende lat. Namensform Benedictus, Benedicta hat bei den Christen den hebr. Namen B. verdrängt (vgl. M. Ihm: ThesLL 2, 1874f). Damit vergleichbar ist die griech.-jüd. Namensform Εὐλογητός, Εὐλογία (vgl. CIJ 1, 609. 621 s. v.; ILCV 3, 186 s. v.). – Daß B. im Hebräischen auch als Gottesname verwendet wurde, wußten Iren. haer. 2, 24, 2 (SC 294, 236) u. Theodrt. in 1 Reg. quaest. 59 (PG 80, 585A).

II. Baruch, der Gefährte des Jeremia. Den Christen war B. aus dem kanonischen Buch des Propheten Jeremia wohlbekannt. In den altchristl. Kommentaren zu dieser Schrift u. auch sonst wird B. als Schüler, Diener, Sekretär oder Schreiber des Propheten eingeführt, so zB. von Hieron. in Jer. 35, 3; 36, 2 (CCL 74, 332); Alc. Avit. ep. 30 (MG AA 6, 2, 60); Evagr. alterc. 2, 2 (CSEL 45, 19); PsTit. ep.: 2, 99 Hennecke / Schneem.³; Cosm. Ind. top. 2, 44 (SC 141, 351). Nur selten wird B. gleichberechtigt neben Jeremia genannt, zB. bei Orig. in Jer. hom. 8, 5 (GCS Orig. 3, 60), bei Eus. / Hieron. chron. zJ. 601 vC.: GCS Eus. 7, 99a. 344 (vgl. Eus. praep. ev. 10, 14, 6 [GCS Eus. 8, 1, 611]), in der Enumeratio LXXII prophetarum et prophetissarum Epiphanio attributa (hrsg. von Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae [1907] 2) u. im Chron. Alex.: MG AA 9, 125f nr. 288/90 (vgl. ebd. 128 nr. 298). Hieronymus (in Jer. 35, 4 [CCL 74, 332]) bezeichnet B. als tantus et talis vir, Theodrt. in Bar. comm. 1. 3 (PG 81, 760C. 768D) nennt ihn ὁ θαυμάσιος u. Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 10 (PG 76, 1016B) zeichnet ihn durch das Adjektiv μακάριος aus. In der Ostkirche wurde B. als Heiliger verehrt, u. zwar am 28. IX. bzw. am 15. XI. (vgl. G. Martinov, Annus ecclesiasticus Graeco-Slavicus: ASS Oct. 11, 234. 280; Nilles 1, 228f). – Optatus v. Mileve versuchte mit dem Hinweis auf B., der König Jojakim die Rolle mit den Strafreden des Jeremia ausgeliefert hat (Jer. 36, 1/32), die christl. traditores codicum gegen die Beschuldigung der Donatisten zu verteidigen (7, 1 [CSEL 26, 162f]; vgl. W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 137f. 140. 148). Für den Ambrosiaster (quaest. 14, 5 [CSEL 50, 41, 17]) dient B. neben anderen Frommen des AT, die nach Babylon fortgeführt wurden, als Beispiel dafür, daß auch Unschuldige für die Sünden ihrer Väter leiden müssen. – In der altchristl. Kunst hat B. keinerlei Bedeutung gehabt. Im Malerhandbuch des Dionysios vom Berge Athos wird er zum 28. IX. erwähnt: ,Der Prophet B., ein Greis mit rundem Bart, sagt ...' (nr. 204; vgl. nr. 181).

III. Das Buch Baruch. Der Prophet B. u. das deuterokanonische Buch Bar. (LXX) werden im NT u. von den Apostolischen Vätern nicht erwähnt. Erst der Apologet Athenagoras (leg. 9) zitiert Bar. 3, 36. Wie Jeremia durch seinen Ruhm als Prophet B. schon zu Lebzeiten auf den zweiten Platz verwiesen hat, so stand das kleine Buch Bar. im Schatten des umfangreichen Buches Jeremia. Meist zitieren die Kirchenschriftsteller, vor allem die des Westens, Stellen aus Bar. unter dem Namen des Jeremia (vgl. Bogaert 1, 259). Zu den Ausnahmen gehört der philologisch geschulte Origenes (in Jer. hom. frg. 56 [GCS Orig. 3, 225]; sel. in Jer. 31, 16 [PG 13, 581A]), während PsDidymos (trin. 1, 27

[PG 39, 397]) bemerkt: ,Jeremia oder B., denn ein Buch gehört beiden', d. h. Bar. wurde zu Jer. gezählt. Der Inhalt von Bar. galt also als Wort des Jeremia, das sein Sekretär B. nur niedergeschrieben habe. Zur Verfasserschaft des Buches Bar. bemerkt Augustinus: hoc testimonium (scil. Bar. 3, 36/8) quidam non Hieremiae, sed scribae eius adtribuunt qui vocabatur B., sed Hieremiae celebratius habetur (civ. D. 18, 33; vgl. auch Alc. Avit. ep. 30 [MG AA 6, 2, 60]). Solange keine kritischen Ausgaben vorliegen, kann nicht zweifelsfrei behauptet werden, daß auch Athan. c. Arian. 1, 12; 2, 49 (PG 26, 36C. 252B); Joh. Chrys. in Ps. 46, 6 (PG 55, 216); PsJoh. Chrys. c. Iud. et gent. 8 (PG 48, 824) u. Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 8. 10 (PG 76, 933A. 1016B); glaph. in Ex. 2 (PG 69, 468A) bei der Einführung des Zitats Bar. 3, 36/8 tatsächlich ,B.' statt des unrichtigen ,Jeremia' geschrieben haben u. die richtige Verfasserangabe nicht eine stillschweigend vorgenommene Änderung der früheren Herausgeber ist. So ist PL 57, 796A im Text des Maximin. episc. Goth. c. Iud. fälschlich ,B.' statt des überlieferten ,Jeremia' gedruckt worden (vgl. die kritische Ausgabe von C. H. Turner: JournTheolStud 20 [1919] 296). Richtig zitiert Greg. Nyss. benef.: GregNyssOp 9, 102, 7 Bar. 3, 37 unter dem Namen des Propheten, während Joh. Chrys. in Mt. hom. 3 (PG 51, 37) Bar. 3, 36/8 mit den Worten einführt: ,B. bei Jeremia' (vgl. ferner Prosp. vocat. gent. 1, 24 [PL 51, 681A]). Um zu beweisen, daß das Land des Jenseits durch den nicht überquerbaren Ozean vom Land der Menschen getrennt ist, beruft sich Cosm. Ind. top. 2, 44 (SC 141, 351) unter anderen Bibelstellen auch auf Bar. 3, 29f u. zitiert B. als den Schreiber des Propheten Jeremia. Ein sicheres Zeugnis, das gleichfalls auf Bar. anspielt u. diesen Propheten auch als Verfasser nennt, sind die Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro (39 [162 Halkin]): Pachomios fordert die Juden auf, Gottes Sohn anzuerkennen. Ferner scheinen Neilos (ep. 2, 33; 3, 302 [PG 79, 213A. 532D]) u. Theodor v. Heraklea richtig B. statt Jeremia geschrieben zu haben (vgl. Dennefeld 22). Da Bar. in der LXX dem Propheten Jeremia bzw. den Klageliedern folgt, galt es gleichsam als Anhang zu Jer. u. erhielt so kanonisches Ansehen (vgl. ebd. 59). Selbst der kritische u. eigenwillige Theodor v. Mops. scheint das Buch nicht verworfen zu haben (vgl. ebd.). Die anderen antiochenischen Kirchenschriftsteller haben aus Bar. oft zitiert (vgl. Dennefeld) u. es wie fast alle christl. Schriftsteller als inspirierte Glaubensquelle angesehen. Ausdrücklich wird das Buch Bar. in folgenden Kanonverzeichnissen angeführt: Athan. ep. fest. 39 vJ. 367 (hrsg. von Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons 2, 1 [1890] 211); Cyrill. Hieros. catech. 4, 35 (1, 128 Reischl / Rupp); Epiph. haer. 8, 6, 2 (GCS Epiph. 1, 191f); mens. 5 (20 Dean), wo Epiphanios aber bemerkt, daß die Hebräer Bar. u. den Brief des Jeremia nicht besitzen (vgl. Zahn aO. 224); im unechten cn. 60 des Conc. Laodic.: PG 137, 1420; in der sog. Stichometrie des Nikephoros (19 [Zahn aO. 298]); vgl. Schürer 3, 465 u. M. Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georg. Literatur = StudTest 185 (Città del Vat. 1955) 327. Kommentiert haben das Buch Bar. Cyrill v. Alex., Theodoret v. Cyrus u. Olympiodor (PG 79, 1457 [ein Frg.]; 81, 760/80; 93, 761/73; [Frg.]); zu den Übersetzungen in die Sprachen der alten Christenheit vgl. Hoberg 22/65. 84f. Da das Buch Bar. sowohl von den griech. wie von den lat. Kirchenschriftstellern anerkannt wurde, fällt die schroffe Ablehnung des Hieronymus auf. Er hat das Buch weder übersetzt noch kommentiert u. auch nur selten zitiert (zB. in Jes. 3, 24 [CCL 73, 58]). In Jer. prol. 2 (CCL 74, 1) bemerkt er abweisend: libellum autem Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebraeos et ψευδεπίγραφον Epistulam Ieremiae nequaquam censui disserendam (ähnlich praef. Vulg. Jer. : 2, 1166 Weber; vgl. Hoberg 13f). – Die fast durchweg freundliche Aufnahme dieser deuterokanonischen Schrift bei den Kirchenvätern hatte ihren Grund darin, daß in diesem Buch Worte standen, die als besonders eindeutiger prophetischer Hinweis auf Christus, den Mensch gewordenen Gott, bezogen werden konnten: 3, 36/8: ,Dieser ist unser Gott; keiner außer ihm verdient Anerkennung. Er hat jeden Weg zur Weisheit aufgefunden, hat sie Jakob, seinem Knechte, mitgeteilt, u. Israel, seinem Liebling. Hierauf ist sie auf Erden erschienen u. hat mit den Menschen verkehrt' (Übers. V. Hamp, Baruch[2] [1958] 15f; vgl. dazu Theodrt. in Bar. comm. 3 [PG 81, 773 B]; Olymp. Alex. in Bar. 3 [PG 93, 769AB]; der Vers 3, 38 LXX dürfte keine christl. Interpolation sein; s. o. Sp. 966). In der LXX beziehen sich die Ver-

ben von v. 38 auf die Weisheit (ἐπιστήμη). Hier bieten aber die syr. u. die altlat. Übersetzungen sowie die lateinisch schreibenden Kirchenschriftsteller die männlichen Flexionsformen, d. h. das Zeugnis sollte als unmißverständliche messianische Weissagung wirken. F. H. Reusch, Erklärung des Buches Baruch (1853) 3/21 bietet die bisher vollständigste Sammlung der Zitate aus dem Buch Bar. bei den Kirchenschriftstellern; vgl. ferner zu Bar. 3, 36/8 die Hinweise bei Ermoni 440 u. folgende Ergänzungen, die aus Reusch aO. noch vermehrt werden können. Anspielungen wie Tert. adv. Prax. 16, 3; Iren. haer. 4, 20, 4 (SC 100, 2, 636); demonstr. 97 (SC 62, 166f) ist Bar. 3, 29/4, 1 tiert; Orig. in Joh. comm. 6, 30 (GCS Orig. 4, 140, 19f); vgl. ferner Commod. carm. duob. pop. 371f (CCL 128, 87); Hilar. trin. 4, 42 (PL 10, 127/9); tract. myst. 2, 9, 1 (CSEL 65, 35); Eus. Verc. trin. 3, 30 (CCL 9, 38); Priscill. tract. 1. 2. 3. 5 (CSEL 18, 5. 37f. 49. 67); Greg. Ilib. fid. 70 (CCL 69, 239); Faustin. trin. 31 (CCL 69, 332); Ambrosiast. quaest. 97, 7 (CSEL 50, 176f); Aug. en. in Ps. 47, 15 (CCL 38, 549f); civ. D. 18, 33; ep. 147, 16 (CSEL 44, 288); Evagr. alterc.: CSEL 45, 5; PsVig. Thaps. c. Varim. 1, 2; 2, 1 (CCL 90, 16. 83); Fulg. Rusp. an verschiedenen Stellen: CCL 91 A, 982 s. v. B.; Cassiod. in Ps. 81, 1; 97, 2 (CCL 98, 757. 877) u. Theodrt.: PG 84, 1255 s. v. B., der, obwohl er das Buch Bar. kommentiert hat, die Zitate unter dem Namen des Jeremia einführt (vgl. Dennefeld 69f); zu Joh. Chrysostomos ebd. 34. – Diese messianische Weissagung wurde in den Streitgesprächen mit Juden oft zitiert, obwohl von jüdischer Seite mit dem Einspruch zu rechnen war, das Buch Bar. sei apokryph. Einen Hinweis auf diese Weissagung bieten zB. Ephr. Syr. adv. Iud.: EphrSyrOp S 3 (Romae 1743) 212); PsJoh. Chrys. c. Iud. et gent. 2. 8 (PG 48, 815. 824); Maximin. episc. Goth. c. Iud. 3 (Turner aO. [o. Sp. 981] 296), der Cypr. testim. 2, 6 benutzt hat; Greg. Tur. hist. Franc. 6, 5 (MG Scr. rer. Merov. 1, 1, 269f): Disputation mit dem Juden Priscus iJ. 581; Altercatio aeccl. c. synagogam, hrsg. von B. Blumenkranz (Straßburg 1954) 79, 9/14 u. Gisleb. Crisp. disp. Iud. et Christ., hrsg. von B. Blumenkranz (Utrecht 1956) 78f s. v. B., wo der Jude bemerkt (ebd. 54f): nam, revera, vos Christiani multa profertis de lege et prophetis, que non sunt scripta in lege et prophetis. Illud enim, quod de Ieremia posuisti (Bar. 3, 38): ‚Post hec ... conversatus est' ... Ieremias non dixit, non scripsit eqs. Nicht weniger wichtig war diese Prophezeiung des B. in den christologischen Auseinandersetzungen mit Arianern u. Nestorianern, da Bar. 3, 38 die Einheit zwischen Gott Vater u. dem Sohn in der göttlichen Natur zu beweisen schien (vgl. die entsprechenden Schriften in den Katalogen bei Ermoni 440 u. o. Sp. 982f). Fulg. Rusp. c. Fab. frg. 11 (CCL 91A, 779f) meint, daß Jeremia (d. h. B.) mit diesem Zeugnis Arianer, Manichäer u. Juden in ihren falschen Meinungen über Jesus widerlege. – Cyrill v. Alex. hat diese Weissagung zweimal in seiner Streitschrift gegen Kaiser Julian verwendet, um die Gottmenschlichkeit Jesu zu erweisen (c. Iulian. Imp. 8. 10 [PG 76, 933A. 1016B]), u. Theodrt. ep. 76 (SC 98, 164) weist auf sie in einem Schreiben an den nichtchristl. Praeses von Zypern, Uranios, hin. Der Arianer Maximus (Maximin. episc. Goth. c. Iud. 3 [Turner aO. 296]) übersetzt Bar. 3, 38 etwas abweichend u. erklärt den Vers: ut idem non deus pater visus est, et conversatus inter homines, sed filius dei, de cuius incarnationis adventu iterum Eseias adnuntiabat eqs. – Die Anhänger des Noëtos haben sich auf Bar. 3, 35/7 für ihre patripassianische Christologie berufen (Hippol. c. Noet. 2 u. seine Widerlegung ebd. 5 [hrsg. von P. Nautin, Hippolyte. Contre les hérésies (Paris 1949) 237. 243f; vgl. ebd. 134f. 145/8]). – Die Kirchenschriftsteller haben noch manchen anderen Vers des Buches Bar. zitiert; aber die Stellen wechseln u. keine hat eine derartige Wirkung ausgeübt wie die Verse 3, 36/8.

IV. Interpolationen u. Bearbeitung jüdischer Baruch-Schriften. Mit der messianischen Deutung von Bar. 3, 36/8 begnügten sich andere Christen nicht. Sie verlangten deutlichere Prophezeiungen. Deshalb interpolierten sie einzelne jüd. B.schriften u. erfanden wahrscheinlich gänzlich neue (zum geistigen Hintergrund dieser Fälschungen vgl. Speyer 232/8). Im Vergleich mit dem deuterokanonischen Buch Bar. sind diese christlich interpolierten jüd. B.-Bücher aber nur selten erwähnt worden. Waren die jüd. Apokryphen zunächst von den Christen ohne Vorbehalt aufgenommen worden, so wurden doch schon im 2. Jh. Stimmen laut, die diese angeblich biblischen Schriften als unecht u. glaubensfeindlich ablehnten. Da

sich verschiedene Häretiker auf atl. Apokryphen beriefen (noch im 4. Jh. Priszillian; vgl. M. Hartberger, Priszillians Verhältnis zur Hl. Schrift: BiblZs 8 [1910] 121f), so versuchte die Großkirche sie zu verbieten. Durch die zahlreichen Verurteilungen derartiger Schriften u. die Echtheitskritik der Kirchenväter wurden auch die jüd.-christl. B.-Schriften getroffen u. in ihrer Wirkung beeinträchtigt (s. u. Sp. 987 u. Speyer 179/218).

a. Die syr. Baruch-Apokalypse. (Apc. Bar. syr. = 2 Bar.) Der inhaltlichen Bedeutung von Apc. Bar. syr. steht seltsamerweise eine geringe Nachwirkung bei den Christen gegenüber. Gewiß werden dazu auch die romfeindlichen Äußerungen des PsB. beigetragen haben; die Heidenchristen konnten diese nicht gutheißen (zu den Drohreden gegen Babylon-Rom vgl. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt[2] [1964] 21. 64/6; Violet XCIIf vermutet in Kap. 41, 3 u. 42, 4 Ausfälle gegen Judenchristen). Bei den jüdisch bzw. judenchristlich beeinflußten Syrern erfreute sich die Apokalypse einer gewissen Beliebtheit. Ein Christ hat sie aus dem Griech. in das Syr. übertragen (vgl. den Titel; dazu Ph. Vielhauer: Hennecke / Schneem.[3] 2, 408). Bei den Syrochaldäern hat der auch selbständig überlieferte Brief des B. an die 9 ½ Stämme, also der letzte Teil der Apokalypse (c. 78, 1/87, 1), sogar kanonisches Ansehen erlangt (vgl. Hoberg 84/91 mit dem syr. Text; Schürer 3, 314; Bogaert 1, 33. 43/55). Zu der Frage, ob dieser Brief einmal zum Kanon der Nestorianer gehört hat, vgl. ebd. 1, 53/5. – Sehr wahrscheinlich spielt der Barnabasbrief (11, 9) auf Apc. Bar. syr. 61, 7 an. Das Zitat wird eingeführt: ‚Und wieder sagt ein anderer Prophet', d. h. die Apokalypse galt Barnabas als Hl. Schrift (vgl. Bogaert 1, 272/80). In der syr. Literatur ist bisher nur bei Dionysios Bar Ṣalībī (gest. 1171) ein Zitat aus dem Brief des B. an die 9 ½ Stämme festgestellt worden (Apc. Bar. syr. 85, 3; vgl. Bogaert 1, 56). In der lat. Literatur scheint ein Zusammenhang zwischen einem längeren apokryphen Zitat: Item in Baruch ..., das einige Hss. von Cypr. testim. 3, 29 (CCL 3, 123f) bieten, u. Apc. Bar. syr. 48, 33f. 36. 70, 5 zu bestehen. Bogaert 1, 259/69 nimmt Abhängigkeit dieser Interpolation von der Apokalypse an. Die Umdeutung sei von einem dualistisch denkenden, nicht notwendig gnostischen Juden(christen) vorgenommen worden. Die Apokalypse wurde noch in der Spätantike in Ägypten gelesen, wie das griech. Frg. POxy. 403 beweist (4./5. Jh.); zuletzt hrsg. von Bogaert 1, 40/3 u. von A.-M. Denis, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca = PseudepigrVetTestGr 3 (Leiden 1970) 118/20.

b. Paralipomena Jeremiae u. verwandte Schriften. Die griech. Fassung von Paralip. Jer. hat ein Christ um einen Anhang erweitert (9, 10/32), der nicht ohne Kenntnis der Ascensio Jesaiae geschrieben ist (vgl. 9, 20f; Delling 13/7. 58; Denis 74): Jeremia stirbt in Jerusalem u. lebt nach drei Tagen wieder auf (vgl. K. Lehmann, Auferweckt am 3. Tag nach der Schrift [1968]). Er dankt Jesus für seine Auferweckung u. kündet ihn als den in 365 Jahren kommenden Erlöser an, der seine zwölf Apostel mit froher Botschaft zu den Heiden schicken wird (die Zeitangabe ist uneinheitlich überliefert; die äthiop. Fassung spricht von 333 bzw. 330 oder 303 Wochen; vgl. die mit Anmerkungen versehene Übersetzung von E. König: TheolStudKrit 50 [1877] 336). Die Juden glauben der Weissagung nicht u. steinigen Jeremia. Hier begegnet das Märchenmotiv vom beseelten Stein: Zunächst steinigen die Juden statt des Propheten einen Stein, der die Gestalt des Jeremia angenommen hat (vgl. R. Hünnerkopf, Art. Stein: Bächtold-St. 8 [1936/37] 394f). Jeremia erzählt seinen beiden Vertrauten B. u. Abimelech die geschauten Geheimnisse; ihr Inhalt wird aber nicht mitgeteilt. Darauf läßt sich der Prophet tatsächlich von den Juden steinigen. B. u. Abimelech begraben ihn u. setzen auf den Grabstein die Inschrift: ‚Dies ist der Stein, der Jeremia einst geholfen hat'. Die Legende von der Steinigung des Jeremia scheint nicht jüdischer Herkunft zu sein (Delling 16f). Sie gehört wohl zu den aitiologischen Legenden u. versucht eine nicht mehr verstandene Inschrift zu deuten (zu vergleichbar entstandenen Legenden vgl. Speyer 86f$_7$). Gegen die Annahme einer Abfassung dieses Abschnittes durch einen Judenchristen spricht weniger die Leib-Seele-Vorstellung (9, 11. 13) als der Hinweis auf die Heidenmission der zwölf Apostel (9, 18), falls dieser Vers: ‚daß sie den Heiden frohe Botschaft künden' (919 Rießler), nicht ein späterer Zusatz ist; er fehlt in der äthiop. Fassung (vgl. König aO. 337). Die judenfeindliche u. heidenfreundliche Gesinnung

dürfte auf einen Heidenchristen als Verfasser oder Bearbeiter hinweisen. – Wie die Zahl der Hss., die Übersetzungen ins Armenische, Äthiopische u. Slavische u. die vielen Bearbeitungen zeigen, erfreute sich diese Schrift bei den Christen großer Beliebtheit (vgl. Denis 71/3). Ob mit der B.schrift, die von der Stichometrie des Nikephoros (60 [Zahn aO. (o. Sp. 982) 300]) u. von der Synopsis des Athanasios (ebd. 317) als pseudepigraph verworfen wird, Paralip. Jer. gemeint sind oder etwa die griech. oder die syr. B.-Apokalypse, läßt sich nicht sicher entscheiden (vgl. Denis 71. 79f). – Noch der Palästinapilger Theodosius (um 530) kannte Paralip. Jer.: monte Oliveti usque in vico Hermippo, ubi dormivit Abdimelech sub arbore ficus annis XLVI, miliario uno qui Abdimelech discipulus fuit s. Hieremiae; ibi fuit Baruc propheta (itin. 6 [CCL 175, 117]; vgl. Paralip. Jer. 5f u. Bogaert 1, 328f). – Mit Paralip. Jer. ist die Narratio de capta Jerusalem verwandt, auch Historia de capta Jerusalem genannt, wo B. nur im Zusammenhang der atl. Überlieferung vorkommt: er überreicht dem König die Rolle des Jeremia; vgl. G. Graf, Geschichte der christl. arabischen Literatur 1 = StudTest 118 (Città del Vat. 1944) 213f; Denis 75f; K. H. Kuhn, A Coptic Jeremiah apocryphon: Muséon 83 (1970) 95/135. 291/350, bes. 101. 115f. Auch diese im Kern jüd. Schrift ist von einem Christen überarbeitet worden (vgl. ebd. 103). – B. begegnet ferner in der jüd., aber von Christen übernommenen Schrift ‚Geschichte der hl. Männer in den Tagen des Propheten Jeremia‘, hrsg. von E. A. Wallis Budge, The life and exploits of Alexander the Great (London 1896) 1, 355/76 (äthiop. Text); 2, 555/84, bes. 556 (engl. Übers.); vgl. J.-C. Picard, L'Histoire des bienheureux du temps de Jérémie et la Narration de Zosime: Pseudepigraphes de l'AT et manuscrits de la Mer Morte 1 (Paris 1967) 27/43.

c. Die griech. Baruch-Apokalypse. Obwohl sich auch in Apc. Bar. gr. christliche Einschübe finden (s. o. Sp. 978), hat diese Schrift in der christl. Literatur kaum Spuren hinterlassen. In den slavischen Übersetzungen fehlen diese christl. Interpolationen; vgl. Lüdtke 219/22. É. Turdeanu, Les apocryphes slaves et roumains: StudBizNeoellen 8 (1953) 47/52, bes. 50/2 hält die slav. Überlieferung für ursprünglicher. Im lat. Westen ist die Benutzung von Apc. Bar. gr. nicht nachzuweisen; im Osten hat Origenes wahrscheinlich auf sie angespielt. Bei der Besprechung einer Vielzahl von Welten bemerkt er (princ. 2, 3, 6 [GCS Orig. 5, 122f]): denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel caelis evidentius indicatur (vgl. James, 2 LI; Denis 79). Die Apokalypse wurde selten abgeschrieben, zwei griech. Hss. sind bekannt, u. nur ins Slavische übersetzt (vgl. ebd. 80f; ferner James 2, LXXI). Verbindungen bestehen zur Apokalypse des Paulus (Hennecke / Schneem.[3] 2, 536/67; vgl. die Parallelen bei N. Bonwetsch, Das slavisch erhaltene B.buch: NachrGöttingen 1896, 92f; James 2, LXIXf).

d. Die äthiop. Apokalypse des Baruch. Eine äthiop. Apokalypse des B. hat J. Halévy, Tĕ'ĕzâza Sanbat (Commandements du Sabbat) = BiblÉcHautÉt 137 (Paris 1902) 80/96 (Text). 196/209 (Übersetzung) herausgegeben. Wahrscheinlich ist diese Apokalypse mit der von Stegmüller nr. 113, 10 u. Bogaert 1, 455f genannten, nach ihnen unedierten, identisch. Diese Offenbarung scheint verschiedene Stufen der Bearbeitung durchlaufen zu haben. Ob das jüd. Kolorit einer ursprünglich christl. Schrift verliehen wurde oder ob zunächst ein jüd. Kern vorhanden war, der dann von einem Christen u. später von einem judaisierenden Äthiopier umgeformt wurde, bleibt zu prüfen. Enkratitische u. asketische Tendenzen drängen sich vor. Der Engel Sutuel (noch nicht bei J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 236) zeigt B. Himmel u. Hölle. Bei den verschiedenen Strafarten begegnet auch die aus Od. 11, 582/92 von Tantalos bekannte Vorstellung, daß sich Trank u. Speise dem Durstenden u. Hungernden zunächst anbieten, dann aber entziehen (Apc. Bar. aeth.: 200 Halévy). Im letzten Teil der Offenbarung folgen verschlüsselte Voraussagen auf die Zeit des Weltendes, bezogen auf Äthiopien (ebd.: 207f Hal.). Hier wird eine Königin erwähnt, wohl Helena, sodann Konstantin, Theodor (vielleicht Theodoros I Laskaris) u. mehrere äthiop. Könige. Wie die Schlußbemerkung zeigt, will die Schrift als inspiriert gelten (vgl. ferner Halévy aO. XXII/XXVII. XXXIV).

V. Christliche Baruch-Weissagungen. a. Apokryphe Worte Baruchs. Außer der o. Sp. 985 erwähnten Interpolation im Text von Cypr. testim. 3, 29 ist bei Evagr. alterc. 2, 2

(CSEL 45, 18f) eine christl. Weissagung auf die Jungfrauengeburt u. Jesus Christus erhalten. Dort beruft sich Theophilus auf B., ‚den Sohn des Neria, der in Babylon geweissagt hat', als auf eine biblische Autorität. Der Jude Simon ist damit einverstanden, doch meint er einschränkend, dieser Schüler des Jeremia habe über Christus nichts gesagt. Darauf bemerkt Theophilus: Quomodo ergo prope finem libri sui de nativitate eius et de habitu vestis et de passione eius et de resurrectione eius prophetavit dicens: hic unctus meus, electus meus, vulvae incontaminatae iaculatus, natus et passus dicitur? quoniam et tunicam illius desuper contextam et omnia haec, Simon, si credideris ita, cum veneris in plenitudinem evangeliorum nostrorum, inpleta cognosces. Vielleicht gehörte diese Weissagung zu einem selbständigen Text u. ist nicht eine Interpolation von Bar. (LXX), wie L. E. Iselin: Schürer 3, 314 u. Bogaert 1, 456 meinen. Das Zitat ‚hic unctus ... dicitur' scheint aber aus einem größeren Zusammenhang entnommen zu sein, der sogar über einen vergleichsweise nebensächlichen Umstand, wie den nahtlosen Rock Jesu (vgl. Joh. 19, 23f), Aufschluß gab. Diese längere christl. B.-Prophezeiung, die vielleicht nur lateinisch abgefaßt war, ist verloren.

b. Baruch u. Zarathustra. Aus der Absicht, den Glauben vor den Heiden wirkungsvoller zu begründen, haben einzelne Christen Weissagungen berühmter heidn. Propheten u. Weiser über Jesus Christus erfunden (vgl. Speyer 246/52). In diesen Zusammenhang gehört auch eine gefälschte Weissagung Zarathustras über die Geburt des Messias aus einer Jungfrau u. die Erscheinung des Sterns des Messias. Einige syr. Schriftsteller, die diese Weissagung überliefern, geben dabei an, daß Zarathustra niemand anderer als B. sei (vgl. die Zeugnisse bei J. Bidez / F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 129. 131. 135; 1, 49f; Dionys. b. Salībī in Ev. 2 [CSCO 16/Syr. 16, 71] hat den Kommentar des Išoʿdad v. Merv [gest. um 850] benutzt; vgl. die engl. Übers. bei Bidez / Cumont aO. 2, 131; ferner U. Monneret de Villard, Le leggende orientali sui magi evangelici = StudTest 163 [Città del Vat. 1952] 127. 130f). Die tendenziöse Gleichsetzung geht möglicherweise auf Juden zurück, die damit in Persien für ihren Glauben zu werben versuchten (nach Artapanos bei Eus. praep. ev. 9, 27, 3. 6 war Mose mit dem griech. Musaios u. dem ägypt. Thot-Hermes identisch). Wie R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (1921) 102 meint, ‚muß eine synkretistische Literatur mit starkem iranischen Einschuß den Anlaß zu der Erfindung, B. sei der Verfasser des Avesta u. mit Zarathustra identisch, geboten haben' (vgl. ebd. 5f. 99/102).

c. Das gnostische Baruch-Buch. Der weiter nicht bekannte Gnostiker Justin hat ein Buch B. verfaßt, dessen Inhalt Hippol. ref. 5, 23/7 (GCS Hippol. 3, 125/33) wiedergegeben hat. Hier ist B. nicht mehr die bekannte Gestalt des AT, auch nicht ein apokalyptischer Seher, sondern ein Engel, den der göttliche Vater oder Elohim mit Edem, der Erde, gezeugt hat. B. ist, ‚der Baum des Lebens'. Als der dritte Engel hat er seine Heilsaufgabe innerhalb eines christlich-gnostischen Systems zu erfüllen: er soll das πνεῦμα Gottes aus der Materie zurückholen. B. redet durch Mose zu verschiedenen anderen Propheten. Er richtet aber nichts aus. Schließlich wird er zum zwölfjährigen Jesus gesandt; dieser vollendet die Erlösung (vgl. E. Haenchen, Das Buch B.: ZsTheolKirch 50 [1953] 123/58 bzw. ders., Gott u. Mensch. Ges. Aufsätze [1965] 299/334; C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule [1961] Reg. s. v. B.; M. Simonetti, Note sul Libro di B. dello gnostico Giustino: VetChr 6 [1969] 71/89). – Der Name B. steckt vielleicht auch in dem Engel- bzw. Dämonennamen Βαρουχηαχάλ: Cat. Cod. Astr. Graec. 12, 155 u. Barbaruch (ein Berggeist; vgl. Kropp, Zaubert. 2, 17; 3, 15).

F. Augustin, B. u. das Buch Jeremia: ZAW 67 (1955) 50/6. – P. Bogaert, Apocalypse ⟨syriaque⟩ de B. 1/2 = SC 144f (Paris 1969); dazu J. Hadot, Rez.: Semitica 20 (1970) 59/76. – G. Delling, Jüd. Lehre u. Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae = ZAW Beih. 100 (1967). – A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT = StudVetTestPseudep 1 (Leiden 1970) Reg. s. v. B. – L. Dennefeld, Der atl. Kanon der antiochenischen Schule = Bibl. Studien 14, 4 (1909). – O. Eissfeld, Einleitung in das AT[3] (1964). – V. Ermoni, Art. B.: DThC 2 (1905) 437/41. – L. Ginzberg, The legends of the Jews 4 (Philadelphia 1913) 322/5; 6 (1928) 411/3; 7 (1938) 58 s. v. B. – W. Harnisch, Verhängnis u. Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- u. Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra u. in der syr. B.-Apokalypse = ForschRelLit-

ATNT 98 (1969). – P. HEINISCH, Zur Entstehung des Buches B.: TheolGl 20 (1928) 696/710. – G. HOBERG, Die älteste lat. Übersetzung des Buches B.[2] (1902). – H. JACOBSOHN, Art. B.: ThesLL 2 (1900/06) 1758. – M. R. JAMES, Apocrypha anecdota 1/2 (Cambridge 1893/97). – W. LUDTKE, Beiträge zu slavischen Apokryphen: ZAW 31 (1911) 218/35. – W. PESCH, Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches B.: ZAW67 (1955) 251/63. – J.-C. PICARD, Apocalypsis Baruchi graece = PseudepigrVetTestGr 2 (Leiden 1967). – O. PLÖGER, Art. B.schriften: RGG[3] 1 (1957) 900/3. – L. ROST, Einleitung in die atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen (1971). – H. H. ROWLEY, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit (1965); The relevance of apocalyptic[3] (London 1963). – W. SCHMITHALS, Die Apokalyptik. Einführung u. Deutung (1973). – J. SCHREINER, Atl.-jüd. Apokalyptik (1969). – SCHÜRER 3 (1909) Reg. s. v. B. – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – F. STEGMÜLLER, Repertorium biblicum medii aevi 1 (Madrid 1950) 85/90 nr. 112, 7/114, 13. – C. THOMA, Jüd. Apokalyptik am Ende des 1. nachchristl. Jh.: Kairos 11 (1969) 134/44. – B. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra u. des B. in deutscher Gestalt = GCS 32 (1924). – P. VOLZ, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde[2] (1934). – B. N. WAMBACQ, Les prières de B. (1, 15/2, 19) et de Daniel (9, 5/19): Biblica 40 (1959) 463/75; L'unité du livre de B.: ebd. 47 (1966) 574/6. – G. WANKE, Untersuchungen zur sog. B.-Schrift = ZAW Beih. 122 (1971).

Nachtrag. S. AALEN, Heilsverlangen u. Heilsverwirklichung = ArbLitGeschHellenJudent 21 (Leiden 1990) Kap. 12. – L. ALONSO SCHÖKEL, Jerusalén inocente intercede. Bar. 4, 9/19: Salvación en la palabra. Targum - derash - berith, Gedenkschr. A. Díez Macho (Madrid 1986) 39/51. – J. ANOZ, Estudio sobre Bar. 3, 9/4, 4: Mayéutica 7 (1981) 161/77. – P. M. BOGAERT, Les apocalypses contemporaines de B., d'Esdras et de Jean: J. Lambrecht (Hrsg.), L'apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le NT, Colloq. Louvain 1979 = Bibl. EphemTheolLov 53 (1980) 47/68; Le livre deutérocanonique de B. dans la Liturgie romaine: Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte (Louvain 1972) 31/48; Le nom de B. dans la littérature pseudépigraphique: RechBibl 9 (1974) 56/72; Le personnage de B. et l'histoire du livre de Jérémie: Studia Evangelica 7 = TU 126 (1982) 73/81; De B. à Jérémie, les deux rédactions conservées du livre de Jérémie: ders. (Hrsg.), Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission, Colloq. Louvain 1980 = Bibl. EphemTheolLov 54 (1981) 168/73. – V. BOSCO, Ascolta Israele i comandamenti della vita (Bar. 3, 9): VitaCons 23 (1987) 215/28. – H. BRAKMANN, Art. Axomis (Aksum): o. Sp. 784. 793. – D. G. BURKE, The poetry of B. A reconstruction and analysis of the original Hebrew text of Bar. 3, 9/5, 9 = SocBiblLitSeptCognStud 10 (Chico 1982). – J. R. BUSTO SAIZ, Bar. 3, 9/4, 4. Estructura y contenido: Palabra y vida, Festschr. J. Alonso Díaz = MiscComillas 41 (1983) 121/9. – E. CAVALCANTI, Osservazioni sull'uso patristico di Bar. 3, 36/8: Mémorial J. Gribomont (Roma 1988) 146/65. – J. H. CHARLESWORTH, Translating the Apocrypha and Pseudepigrapha. A report of international projects: BullOrganSeptCognStud 10 (1977) 11/21; The Pseudepigrapha and modern research: SeptCognStud 7 (1976) 83/91. – M. DELCOR, L'Apocalypse grecque de B. ou IV[e] B.: Encyclopédie de la mystique juive (Paris 1977) 181/93. – A. DUPONT-SOMMER / M. PHILOLENKO (Hrsg.), La Bible. Écrits intertestamentaires (Paris 1987) 1141/64. 1471/557. 1731/63. – A. H. J. GUNNEWEG, Das Buch B.: JüdSchrHRZ 3 (1975) 167/92. – W. HAGE, Die griech. B.-Apokalypse: ebd. 5, 1 (1974) 15/44. – A. F. I. KLIJN, Die syr. B.-Apokalypse: ebd. 5, 2 (1976) 103/91; Recent developments in the study of the Syriac Apocalypse of B.: JournStudPseudepigr 1989/90 nr. 4, 3/17. – F. LEEMHUIS, The Arabic version of the Apocalypse of B. A Christian text?: ebd. 19/26. – F. LEEMHUIS / A. F. J. KLIJN / G. J. H. VAN GELDER, The Arabic text of the Apocalypse of B. (Leiden 1986). – D. MUÑOZ LEÓN, Tradiciones targúminicas en el Baruc Siriaco: Simposio bíblico español, Salamanca 1982 (Madrid 1984) 523/52. – J. R. LUNDBOM, B., Seraiah, and expanded colophons in the book of Jeremiah: JournBiblStud 36 (1986) 73/87. 89/114. – H. H. MALLAU, Art. B./B.schriften: TRE 5 (1981) 269/76. – J. R. MICHAELS, Jewish and Christian apocalyptic letters. 1 Peter, Revelation, and 2 Bar.: 123[d] Annual Meeting 1987, Boston = SocBiblLitSemPap 26 (Atlanta 1987) 78/87. – C. A. MOORE, Towards the dating of the Book of B.: CathBiblQuart 36 (1974) 312/20. – F. J. MURPHY, 2 Bar. and the Romans: JournBiblLit 104 (1985) 663/9; Sapiential elements in the Syriac Apocalypse of B.: JewQuartRev 76 (1985/86) 311/27; The structure and meaning of Second Bar. = SocBiblLitDissSer 78 (Atlanta 1985); The temple in the Syriac Apocalypse of B.: JournBiblLit 106 (1987) 671/83. – G. W. E. NICKELSBURG, Narrative traditions in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Bar.: CathBiblQuart 35 (1973) 60/8. – The OT in Syriac according to the Peshiṭta version 4, 3. Apocalypse of B., 4 Esdras (Leiden 1973). – M. PHILONENKO, Les Paralipomènes de Jérémie et la traduction de Symmaque: RevHistPhilosRel 64 (1984) 143/5. – B. PHILONENKO-SAYAR, La version slave de l'Apoca-

lypse de B.: La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 1983 (Paris 1985) 89/97. – P. PIOVANELLI, La traduzione etiopica dei Paralipomeni di Geremia, Diss. Firenze (1986). – F. RAURELL, ‚Doxa' i particularisme nacionalista en B. 4, 5/5, 9: RivCatalTeol 5 (1980) 265/94. – R. RIAUD, Abimélech, personnage-clé des Paralipomena Jeremiae?: DialHistAnc 7 (1981) 163/78; La figure de Jérémie dans les Paralipomena Jeremiae: Mélanges bibliques et orientaux, Festschr. H. Cazelles = Alter Orient u. AT 212 (1981) 375/85; Les Paralipomena Jeremiae dépendent-ils de II Bar.?: Sileno 9, 1/4 (1983) 105/28; Paralipomena Jeremiae Prophetae. Introduction, texte, traduction et commentaire 1/4, Diss. Paris (1984); Les Samaritains dans les Paralipomena Jeremiae: La littérature intertestamentaire aO. 133/52. – S. E. ROBINSON, 4 Bar. (1st to 2d cent. A. D.): J. H. Charlesworth, The OT pseudepigrapha 2 (Garden City, NJ 1985) 413/25. – G. B. SAYLER, Have the promises failed? A literary analysis of 2 Bar. = SocBiblLitDissSer 72 (Chico 1984). – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 3, 1/2 (Edinburgh 1986). – M. E. STONE, Some observations on the Armenian version of the Paralipomena of Jeremiah: CathBiblQuart 35 (1973) 47/59. – E. TOV, The Book of B. Also called 1 Bar. (Greek and Hebrew). Ed., reconstructed, and transl. (Missoula 1975). – É. TURDEANU, L'Apocalypse de B. en slave: ders., Apocryphes slaves et roumains de l'AT = StudVetTestPseudep 5 (Leiden 1991) 364/91; Les Paralipomènes de Jérémie en slave: ebd. 348/69. – T. W. WILLETT, Eschatology in the theodicies of 2 Bar. and 4 Ezra = JournPseudepigr Suppl. 4 (Sheffield 1989).

(1974/1992) *Herbert Schmid (A) / Wolfgang Speyer (B).*

Bellerophon.

A. Schriftquellen. I. Vorkaiserzeitlich. Nach Il. 6, 155/211, der ältesten Quelle für den B.-Mythos, kommt B. (Βελλεροφόντης), Sohn des Königs Glaukos v. Korinth u. der Eurymede, an den Hof des Proitos v. Argos, wo Anteia, die Gemahlin des Königs, in Liebe zu ihm entbrennt. Von B. zurückgewiesen, verleumdet sie B. bei Proitos, der ihn zu seinem Schwager Iobates nach Lykien schickt mit einem Brief, in dem er diesen bittet, den Überbringer zu töten. Iobates, aus Scheu, den Gastfreund umzubringen, trägt ihm auf, die Chimäre, ein aus Löwe, Ziege u. Schlange bestehendes, feuerspeiendes Untier, das das Land verwüstet, zu beseitigen. Als dies B. gelingt, erhält er die Tochter des Iobates zur Frau. B. jedoch endet nach dem Verlust seiner Kinder, den Göttern verhaßt u. von ihnen geschlagen, im Wahnsinn umherirrend (Il. 6, 200f). Bei späteren Autoren weitere Einzelheiten, die von Homer nicht erwähnt werden, oder auch Varianten der Sage. So soll B. Korinth wegen Totschlags verlassen haben (Schol. Lycophr. Alex. 17 [2, 15/9 Scheer]; Schol. Il. 6, 155 [2, 158 Erbse]). Die Frau des Proitos heißt bei Späteren vor allem Stheneboia (Apollod. bibl. 2, 3, 1; Hygin. fab. 57; Eur. Sthen.). Hesiod. theog. 319/25 bezeugt, daß B. die Chimäre mit Hilfe des Flügelpferdes Pegasos besiegt habe (vgl. Pind. Ol. 13, 84/92; Eur. Ion 203f; El. 473f; Apollod. bibl. 2, 3, 3). Hesiod wertet B.s Chimärentötung als ein Exemplum der ἀρετή (frg. 43a, 82/7 Merkelbach / West; vgl. theog. 325 ἐσθλός). Von Fang u. Zähmung des Pegasos durch B. berichtet zuerst Hesiod (ebd.). Athena gab B. dazu das Zaumzeug: Pind. Ol. 13, 65; Paus. 2, 4, 1. Neben der Chimäre bekämpft B. in Lykien auch die Solymer u. **Amazonen (F. Witek: o. Sp. 290f). Pindar sagt, B. habe im Übermut versucht, mit Pegasos den Himmel zu stürmen, u. sei, auf die Erde zurückgeschleudert, im Wahnsinn geendet (Isthm. 7, 44f; vgl. Il. 6, 200f). Das Grab des B. bei der lykischen Stadt Tlos erwähnt Quint. Smyrn. 10, 162f; ebendort ist in historischer Zeit auch ein Βελλεροφόντειος δῆμος belegt (TAM 2, 548b, 11. 36; 590, 4). Der Sagenstoff wird von Euripides behandelt in den beiden verlorenen Dramen ‚Stheneboia' (frg. 661/72 Nauck²; vgl. C. Collard u. a. [Hrsg.], Euripides. Selected fragmentary plays 1 [Warminster 1995] 79/97) u. ‚B.' (frg. 285/312 N.²; vgl. Collard aO. 98/120; der Held stirbt im Bewußtsein seiner Fröm-

migkeit u. Menschenliebe [frg. 311 N.[2]]) sowie von Sophokles in der Tragödie ‚Iobates‘ (frg. 297/9 Radt). Reflexe der Tragödien des Euripides finden sich auch in den Komödien des **Aristophanes (pax 146/8; Ach. 426f; ran. 1043/51; vgl. Schmid / Stählin 1, 4, 181_5; A. Lesky, Gesch. der griech. Lit.[3] [Bern 1971] 492). Der Stoff wird wiederaufgenommen von Astydamas II (4. Jh.) in einer B.-Tragödie (testim. 1 [TrGF 1^2, 198]) u. von Eubulos in einer ‚B.‘ betitelten Komödie (frg. 15 Kassel / Austin). B., Proitos u. Pegasos sind als geläufige Mythenmotive in einem anonymen Komiker-Frg. enthalten (frg. adesp. 473 K./A.). Diese literarischen Behandlungen des Sagenstoffes trugen wesentlich zur Beliebtheit des Mythos von der Spätklassik bis in die Kaiserzeit bei, wie die bildlichen Darstellungen (s. u. Sp. 1000/19) u. die Zitate in der kaiserzeitlichen Literatur belegen. Weitere Einzelheiten u. Varianten bei Rapp 760/7; Preller / Robert 2, 179/85; Engelmann, Chimaira 893/5; Bethe 251; vgl. Sp. 1004f. 1021/4. – Die Sage wird von einer Reihe charakteristischer märchenhafter oder novellistischer Motive bestimmt: Die verschmähte Liebe u. der keusche Held, der Urias-Brief, der ritterliche Kampf gegen das Ungeheuer, das Wunderpferd als Helfer der Helden (Peppermüller 105. 132; Radermacher 87/99; F. Dornseiff, Antike u. Alter Orient [1956] 240/2). Letzteres Motiv wird wohl von indoeuropäischen Völkern der Bronzezeit bei ihrer Einwanderung zu Beginn des 2. Jtsd. in den ägäisch-kleinasiatischen Raum mitgebracht (U. Hölscher, Die Odyssee[2] [1989] 62f). Dagegen ist die Zähmung des Pegasos wohl im Zusammenhang mit der Übernahme des Reitens u. des Zaumzeuges aus dem Osten in Korinth zu sehen (Yalouris 15f). Auch die Verbindung der Sage mit dem Meer (Glaukos als Vater des B.: Apollod. bibl. 1, 9, 3; Paus. 2, 4, 3; Poseidon als Vater: Pind. Ol. 13, 69; Hygin. fab. 57; Schauenburg, B. 75; vgl. Schachermeyr 174) u. dem Wasser (unter dem Huf des Pegasos entspringen die Hippokrene u. andere Quellen; Paus. 2, 31, 9; 9, 31, 3) ist offensichtlich (vgl. Rapp 758). Umstritten ist heute die früher übliche Deutung B.s als ursprünglicher Himmelsgott (Preller / Robert 1, 195; Malten, Homer 11f; Rapp 763; Seeck, GdU 2, 588; Radermacher 99/102; vgl. Schachermeyr 174/85), die wegen der stark hervortretenden märchenhaften Züge der Sage unwahrscheinlich ist (vgl. jedoch Schauenburg, B. 75f; Hiller, Mythos 88 mit älterer Lit.). – Zur Lokalisierung des Mythos s. die oben genannte Lit. zu den Mythenversionen u. auch O. Benndorf, Reisen in Lykien u. Karien (Wien 1884) 120; Hiller, Mythos 92; Tritsch 1230: Westkleinasien; Schauenburg, B. 96_{105} mit kritischer Lit.-übersicht; Dornseiff aO. 241: vorderasiatische Sage; ausführliche Lit.angaben zur Sage bei Sichtermann, Sark. 19_1.

II. Kaiserzeit u. Spätantike. a. Nichtchristliche Schriftquellen. Bei kaiserzeitlichen Autoren wird der Mythos, abgesehen von den oben bereits zitierten Mythographen, in der Nachfolge der hellenist. Mythenkritik rationalistisch gedeutet oder in charakteristischer Weise vor allem bei den Dichtern in zT. freier Umgestaltung des Stoffes als *Exemplum angeführt. Die phantastischen Züge der Sage werden rationalistisch erklärt (Plut. mul. virt. 9, 247F/8D [ebd. 248CD Berufung auf Nymphis v. Herakleia (3. Jh. vC.), der den Mythos auf eine Parallelversion zur Meleagersage reduziert hat, indem B. im Lande der Xanthier einen Eber tötet, der das Land verwüstet (FGrHist 432 F 7)]; vgl. Anon. incred. 8; Heraclit. incred. 15). Für Lucian. astr. 13 ist B. Astrologe, der sich nicht mit Pegasos, sondern mit den Gedanken zum Himmel erhoben habe. Der Himmelsflug des B. steht bei Palladas (4. Jh.; Anth. Pal. 7, 683) im Anschluß an Homer als Beispiel der Hybris, u. bei Hor. carm. 4, 11, 28 ist B. neben Phaethon warnendes Beispiel für den, der Übermäßiges fordert. Der Himmelsflug als Exemplum der stultitia ebd. 1, 3, 39 (vgl. L. Delatte: AntClass 4 [1935] 334; vgl. Sen. ep. 115). Ähnlich wird B. bei Nonn. Dion. 11, 118/46; 28, 158/71; 38, 401/5 beurteilt, indem er zusammen mit anderen Heroen genannt wird, die von Pferden abgeworfen wurden u. so zu Tode gekommen sind. Sprichwörtlich u. in der Deutung negativ besetzt scheint der Wahnsinn des B. gewesen zu sein, der nach Il. 6, 200f den Helden die Menschen meiden ließ. B. wird so zu einem Exemplum der Melancholie: Cic. Tusc. 3, 26, 63 spielt darauf an (vgl. Ovid. trist. 2, 397; Avien. orb. terr. 1037f). Rutil. Nam. 1, 439/50 vergleicht die insania des B. u. seine Vermeidung menschlichen Umgangs mit der Mentalität der in der Zurückgezogenheit u. im Haß auf das Menschengeschlecht lebenden christl. Mönche; Auson. ep. ad Symm. 29, 69/72 (288 Peiper) vergleicht den der Welt

entsagenden Paulinus v. Nola mit dem geistig verstörten B. (mentis inops), während sich dieser dagegen verwahrt: non anxia Bellerophontis mens est mihi (carm. 10, 155/91; dazu Y. M. Duval, B. et les ascètes chrétiens. Melancholia ou otium?: Caesarodunum 2 [1968] 183/90; Doblhofer 78). Homer lobt die Untadeligkeit, Einsicht u. Verständigkeit des B. (Il. 6, 155. 160. 190); castus nennt ihn Hor. carm. 3, 7, 15 (vgl. Iuvenal. 10, 325), clarus Avien. orb. terr. 1035, u. als Beispiel der Sophrosyne erscheint er Plut. aud. poet. 11, 32B (wo Il. 6, 160/2 zitiert wird), Iambl.: Joh. Stob. 3, 5, 46 (3, 270f W./H.) u. Synes. calv. 1 (191 Terzaghi). Ael. nat. an. 5, 34 vergleicht den Schwanengesang mit dem Monolog des euripideischen B. vor dessen Tod (frg. 311 N.^{2}; B. rühmt sich seiner Rechtschaffenheit u. Megalopsychia [*Hochherzigkeit]). Wohl auch auf die Gestalt des euripideischen B. zurückzuführen ist Lucian. cal. 26, wo unter Zitierung von Il. 6, 164 B. als Exemplum für ein belastetes Leben voller Nachrede u. Anschuldigungen angeführt wird. Am Ausgang der Antike (frühes 6. Jh.) wird von *Fulgentius B. durch volksetymologische Deutungen allegorisch interpretiert als der verständige Ratgeber u. Weise, der Verächter der libido, der Anteil am Quell der Weisheit (Pegasus) hat u. die Chimäre, d. h. amor u. libido, besiegt (myth. 3, 1). – Als Bändiger des Wunderpferdes *Pegasus (Pind. Ol. 13, 63/92) ist B. bei Späteren der Erfinder des Reitens (Plin. n. h. 7, 202), erster Sieger im Pferdewettrennen (Hygin. fab. 273) u. exemplarischer Reiter (Hor. carm. 3, 12, 8), der im Herrscherlob in dieser Hinsicht dem Kaiser weichen muß (Claud. paneg. Prob. et Ol. 8, 560: Honorius; Sidon. Apoll. carm. 5, 184: Maiorian; Claud. in Rufin. 1, 260/3: Stilicho). Auf die Qualitäten des Siegers soll wohl auch der Name B. hinweisen, der einem siegreichen Gladiator auf einem Mosaik des 3. Jh. aus Tusculum in Rom beigeschrieben ist (CIL 6, 10206), dessen unterlegener Gegner Cupido heißt. Darin wird sich kaum eine moralische Wertung des B. ausdrücken, wie das Milieu (venationes, Amphitheater) u. der Kontext der üblichen Gladiatorennamen (bezeichnenderweise hier auch Meleager) deutlich machen (anders Hiller, Mythos 93). Entsprechend erscheint B. in dem spätantiken Epigramm Anth. Lat. 383 (1, 1, 295 Shackleton Bailey) wegen des Ritts auf dem Pegasus durch die Lüfte wie ein Gott, u. Pegasos u. sein Reiter B. werden bei der Besprechung der Qualitäten der für die Jagd geeigneten Pferde im Katalog der exemplarischen Pferde bei PsOppian. cyneg. 1, 333 genannt. – Ironisch wird ein unglücklicher Eselsreiter bei Apul. met. 7, 26 B. genannt, u. in einer ebd. 11, 8f beschriebenen Prozession treten ein *Esel mit angeklebten Flügeln u. ein Greis als B. auf. Eine solche Persiflage (oblectationes ludicrae popularium: ebd. 11, 9) kann wohl kaum mit R. Merkelbach (Inhalt u. Form in symbolischen Erzählungen der Antike: EranosJb 35 [1966] 165f) als symbolische Einweihung in die Isismysterien gewertet werden. – Die burleske Verdrehung des B.-Mythos eines anonymen Komikers (s. o. Sp. 995) wird von *Celsus in seiner Schrift gegen die Christen zitiert, um damit Moses' Erzählungen vom Paradies zu disqualifizieren (Orig. c. Cels. 6, 49, 21/43 [SC 147, 302/4]). Eine nur spät belegte Mythenversion, die berichtet, daß B. mit Hilfe einer in den Rachen der Chimäre geworfenen Bleikugel diese getötet habe, gehört wohl in den Umkreis der rationalen Mythenerklärungen (Eustath. Il. 6, 200/5 [2, 289, 15/20 van der Valk]; eine Hss.-Gruppe PsNonn. in Greg. Naz. or. 4, 50; 43, 8 [CCG 27, 118f. 256f]; Schol. Lycophr. 17 [2, 16 Scheer]) u. dürfte vielleicht erst spätantiken Ursprungs sein (s. u. Sp. 1023; zu einer mögl. Darstellung s. u. Sp. 1017). – Als Eigenname ist B. in einer kaiserzeitlichen Inschrift aus dem Gebiet der Marser belegt (CIL 9, 3703). – Sprichwörtlich als Korinther wird B. bei Theocr. 15, 92 erwähnt; sprichwörtlich sind auch Βελλεροφόντης τὰ γράμματα (Zenob. vulg. 2, 87 [ParoemGr 1, 54f]; vgl. Diogenian. 5, 45 [ebd. 1, 261]; Plaut. Bacch. 810; vgl. Plin. n. h. 13, 88; Lucian. ind. 18; vgl. M. Wiesenthal, Quaest. de nominibus propriis, quae Graecis hominibus in proverbio fuerunt [Barmen 1895] 14; Otto, Sprichw. 54 nr. 243; M. C. Sutphen: R. Häußler [Hrsg.], Nachträge zu Otto, Sprichw. [1968] 140_1; vgl. Peppermüller 104).

b. Christliche Schriftquellen. Unter den wenigen christl. Autoren, die B. erwähnen (vgl. auch o. Sp. 996f; Paulin. Nol. carm. 10, 155), wird der Heros als Pegasosreiter ohne spezifische Bedeutung von Aug. civ. D. 18, 13 (vgl. Manil. 5, 97) angeführt. Iustin. apol. 1, 21, 1f. 54, 7 nennt in negativer Bewertung B. neben anderen Heroen u. Gottheiten, deren Mythen auf Anstiftung der Dämonen die Taten Christi nachäfften (Himmelfahrt des B.;

*Jenseitsfahrt), um vom Glauben an Christus abzulenken. Bei Methodios v. Olympos (um 300) wird, suggeriert durch seine nachweisbar profunde Kenntnis *Homers, unter Zitierung von Il. 6, 181/3 die Chimäre mit dem *Drachen der Offenbarung (Apc. 12) verglichen u. Christus gleichsam als neuer B. in eigenen Versen des Methodios, die den homerischen angeschlossen werden, angesprochen (conv. 8, 205). Es handelt sich hier also um eine eigene, persönlich gefärbte, durch die Vorliebe für homerische Dichtung veranlaßte Assoziation (vgl. V. Buchheit, Homer bei Methodios v. Olympos: RhMus 99 [1956] 17/36; anders I. Ševčenko, A shadow outline of virtue: Weitzmann [Hrsg.] 53/73). Dagegen sagt Greg. Naz. or. 43, 21 (SC 384, 168), daß der vergebliche Aufstieg des Pegasos (mit B.) nicht zu dem Ende geführt habe, zu dem die Erhebung des Christen zu Gott führe: Der Himmelsritt des B. gilt wie schon bei paganen Autoren als vergebliches Tun (s. o. Sp. 996). Zur Charakterisierung der Unsinnigkeit der christl. Paradiesesschilderung durch einen Vergleich mit einer komischen Verdrehung des B.-Mythos im Alethes Logos des Celsus s. o. Sp. 998.

III. Zusammenfassung. Der Mythos von B. wird, abgesehen von den ältesten Quellen u. der mythographischen Literatur, in einer für Kaiserzeit u. Spätantike charakteristischen Weise, fußend auf Homer u. den Tragikern, ambivalent vielfältig als Exemplum tradiert. Einzelne Elemente der Sage u. der Held selbst werden, häufig in entsprechenden Beispielreihen, nach Bedarf als positive oder negative Exempla angeführt (zB. Greg. Naz. [s. oben]; Synesios [s. o. Sp. 997]). Die wenigen christl. Autoren, die sich auf den B.-Mythos beziehen, folgen darin der heidn. Tradition. Als Teil des traditionellen Bildungsgutes in gültiger dichterischer Überlieferung dient der B.-Mythos vereinzelt dazu, christliche Glaubensweisheiten zu erläutern oder dem Verständnis der Gebildeten näher zu bringen (Methodios [s. oben]), oder er wird als dämonisches Blendwerk disqualifiziert (Iustinus [s. o. Sp. 998]). Der rationalistischen Deutung des Mythos in der paganen Literatur der Kaiserzeit folgt die moralisch-allegorisierende, die um 500 zuerst zu belegen ist. Ein Reflex solcher Deutungen dürfte die Auffassung des B. als παϑοκτόνος u. φονεὺς κακίας in Homer- u. Hesioderklärungen mittelbyzantinischer Zeit sein (Eustath. Il. 6, 183 [2, 283 van der Valk]; Exeg. anon. in Hesiod. theog. 319 [H. Flach (Hrsg.), Glossen u. Scholien zur hesiod. Theogonie (1876) 393]).

B. Bildliche Darstellungen. I. Archaik, Klassik u. Hellenismus. Hier können nur einige signifikante Beispiele angeführt u. ein knapper, nicht auf Vollständigkeit abzielender Überblick über die Entwicklung der bildlichen Darstellungen gegeben werden, soweit sie zum Verständnis der kaiserzeitlichen u. vor allem der spätantiken Bildfassung der Sage notwendig sind. Eine neuere zusammenfassende Darstellung fehlt; sie ist im LexIconMythClass s. v. Pegasos vorgesehen (red. Nachtrag: C. Lochin, Art. Pegasos: ebd. 7, 1 [1994] 221/30). Umfangreiche Literaturhinweise zum Thema bei Sichtermann, Sark. 19_1. – Unter den frühesten griech. Sagendarstellungen überhaupt begegnet bereits im 7. Jh. vC. auf attischen, korinthischen u. inselgriech. Vasen der Kampf des B. mit der Chimäre. B. auf dem Pegasos ist der Chimäre gegenübergestellt (Halsamphora, Athen [J. D. Beazley, Attic black figure vase painters (Oxford 1956) 2 nr. 2; Schmitt Taf. 81, 2; Hiller, Mythos 95 Kat. A I 1]; protokorinthische Kotyle, Aigina [D. A. Amyx, Corinthian vase painting of the archaic period 1/3 (Berkeley / Los Angeles / London 1988) 28. 368. 626 Taf. 81b]; protokorinthischer Aryballos, Boston [Schmitt Taf. 81, 1; Hiller, Mythos 96 Kat. A III 2; Amyx aO. 627]), oder aber er sticht mit der Lanze auf die unter dem sich aufbäumenden Pegasos angeordnete Chimäre herab (Kykladischer Teller, Thasos [E. Vanderpool: AmJournArch 64 (1960) Taf. 74, 20; F. Salviat / N. Weill: BullCorrHell 84 (1960) Taf. 4f; Hiller, Mythos 96 Kat. A III 1 Abb. 1]), eine Darstellungsform, die in den Grundzügen bis in die Spätantike für den Chimärenkampf des B. kanonisch bleibt. Ebenso bleibt im wesentlichen die Gestalt der Chimäre als Löwe, aus dessen Rücken ein Ziegenkopf aufsteigt u. dessen Schwanz als Schlange ausgebildet ist, verbindlich (Jacquemin). Für die Chimäre gibt es im Gegensatz zum *Greifen u. anderen Mischwesen keine entsprechenden Vorbilder in der älteren vorderasiatischen Kunst (ebd. 256; Krauskopf 259). Im Gegensatz zur attischen Vasenmalerei (s. u. Sp. 1001) ist der Mythos des korinthischen Helden B. in der korinthischen Vasenkunst selten dargestellt. Eine überzeugende Erklärung für dieses Faktum

scheint zu fehlen (Amyx aO. 627). Nur selten werden andere Episoden des Mythos dargestellt, wie die Zähmung des Pegasos durch B.: spätkorinthische Vasenfragmente, Korinth (ebd.); attische schwarzfig. Schale, Kunsthandel (Ars Antiqua. Antike Kunstwerke, Auktionskat. 4 [Luzern 7. III. 1962] nr. 129 Taf. 43; K. Schefold, Götter- u. Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst [1978] 86f Abb. 102; Hiller, Mythos 96 Kat. A I 6). Als Jagddarstellung (dazu u. Sp. 1007/21) erscheint der Chimärenkampf ohne B. u. a. auf einer Amphore in London (Schefold aO. 86f Abb. 103), auf der zwei Männer die Chimäre von beiden Seiten mit Keule u. Dolch angehen. – Auch in der attischen rotfigurigen Vasenmalerei beherrscht der Chimärenkampf das Feld: zB. Pelike, Paris, Louvre (J. D. Beazley, Attic red-figure vase painters [Oxford 1963] 1067 nr. 9; K. Schefold, Frühgriech. Sagenbilder [1964] Taf. 22; Hiller, Mythos 96 Kat. A II 1; vgl. ebd. die folgenden nr.); ebenso in anderen zeitgenössischen Kunstgenera: Melische Reliefs (um 470/50 vC.) mit B. als Pegasosreiter, darunter die Chimäre (Shefton 34/42 Taf. 1/4; Hiller, Mythos 102 Kat. B 5/9; Schefold / Jung Abb. 137). B. wird hier wie ein Hoplit mit Helm ausgerüstet, wie auf dem Episema eines zeitgenössischen Votivschildes (Settis Abb. 1; Hiller, Mythos 102f Kat. B 13). So auch auf dem Innenbild einer goldplattierten Silberschale (Mitte 5. Jh. vC.), umgeben von einem Kriegerfries, der den ritterlichen Charakter des Bildes betont (D. E. Strong, Greek and Roman gold and silver plate [London 1966] 78f Taf. 15A). Eine wohl fiktive Darstellung des B. mit der Chimäre neben anderen Mythen im Apollontempel zu Delphi: Eur. Ion 201/4 (M. Imhoff, Euripides' Ion [Bern 1966] 22). Dagegen befanden sich nach Paus. 2, 27, 2 am Thron des goldelfenbeinernen Kultbildes des *Asklepios in *Epidauros von Thrasymedes (1. H. 4. Jh. vC.) Reliefs mit argivischen Heroen, darunter B. im Chimärenkampf. Eine entsprechende Szene auch schon auf dem archaischen ‚Thron' von Amyklai: Paus. 3, 18, 7. – Als Schildzeichen (s. oben) u. als Waffenschmuck war der Chimärenkampf in seiner emblematischen Gestaltung wie auch als Siegeszeichen u. Apotropaion besonders geeignet; so nach Eur. El. 472/5 der Chimärenkampf auf dem Panzer des Achilleus (K. Stemmer, Untersuchungen zur Typologie, Chronologie u. Ikonographie der Panzerstatuen [1978] 150), entsprechend als Episema auf einer rotfigurigen Vase in Basel (J. D. Beazley: AntKunst 4 [1961] 58/60) u. als innerer Schildschmuck auf gemalten thebanischen Grabstelen (Ende 5. Jh.; Settis 188 Abb. 6; vgl. Hiller, Mythos 102 Kat. B 10f). Die Verbindung mit dem Flügelpferd machte die Szene geeignet als Dachschmuck von Tempeln (archaischer Herakles-Tempel, Thasos; M. Launey, Le sanctuaire et le culte d'Heraclès à Thasos = Études Thasiennes 1 [Paris 1944] 39/42 Taf. 8f; 62f Taf. 12; Hiller, Überlieferung 84f Abb. 2; G. Daux, Guide de Thasos [Paris 1967] 100f Abb. 45/7) u. als Akroter (IG 1^3, 482, 2/4; P. H. Boulter, The acroteria of the Nike Temple: Hesperia 38 [1969] 133/40 Taf. 35f), das beim Athener Niketempel vielleicht den Sieg über die Perser symbolisieren konnte (so Boulter aO.); als Akroterschmuck aber auch auf einer unteritalischen Vasenscherbe (Würzburg; Schefold / Jung Abb. 141). Vgl. noch B. u. Pegasus auf dem Akroter des Dachdeckels eines attischen Sarkophags der Kaiserzeit in Dion (Sichtermann, B. 59_2). – Auf lykischen Grabdenkmälern des 4. Jh. vC. in Tlos (dort nach Quint. Smyrn. 10, 162f das Grab des B.; s. o. Sp. 994) erscheint der Chimärenkampf mit Reiterdarstellungen u. Tierkampfgruppen (J. Borchard: ArchAnz [1968] 225 Abb. 40; A. H. Smith, A catalogue of sculptures in the department of Greek and Roman antiquities, Brit. Mus. 1 [London 1892] 31/3 nr. 46; Hiller, Mythos 102 Kat. B 4; Benndorf, Reisen aO. [o. Sp. 996] 139 Taf. 24; E. Petersen, Reisen in Lykien, Milyas u. Kibyratis 2 [Wien 1889] 14. 195. 197; O. Benndorf, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa [ebd. 1899] 61f Abb. 43; J. Borchard: IstMitt 18 [1968] 170 nr. 2 Taf. 43), auf dem Fries des Heroons von Gjölbaschi-Trysa (O. Benndorf: Jb. Kunstsamml. Wien 9 [1899] 59 Taf. 22; ders., Heroon aO. 59. 61/5 Taf. 22; F. Eichler, Die Reliefs des Heroon von Gjölbaschi-Trysa [Wien 1950] 39. 58f Taf. 10). Die neue u. seltene Darstellung der Bändigung des Pegasos findet sich auf einem spätklass./hellenist. (unteritalischen?) Relief in Budapest (A. Hekler, Die Sammlung antiker Skulpturen [1929] 90f nr. 81 Abb.; Gericke Beil. 110; Hiller, Mythos 103 Kat. B 15; Yalouris Abb. 51; G. Köpke: RömMitt 76 [1969] 135 Taf. 53, 1; H. Froning, Marmorschmuckreliefs mit griech. Mythen im 1. Jh. vC. [1981] 45f Taf. 6, 2). – Auf rotfigurigen

unteritalischen Vasen sind seit dem späten 5. Jh. vC. Darstellungen der B.-Sage beliebt u. häufiger als Szenen des *Herakles-Mythos (Schauenburg, B. 59/96; Settis 189). Es begegnen hier nun auch andere Szenen aus dem Mythos: B. u. Stheneboia, B. u. Iobates u. a. (vgl. Schauenburg, B. 82f; Hiller, Mythos 97/100 Kat. A IV a/f). Die Beliebtheit des Stoffes u. die Themen sind wohl auf die Behandlung der Sage durch die Tragödie zurückzuführen (zB. Schauenburg, B. 92). Die Annahme von illustrierten Textexemplaren oder Bilderbüchern (u. a. Schefold / Jung 8f. 256f. 330f. 670) ist abzulehnen, da eine narrative Buchillustration in vorrömischer Zeit nicht angenommen werden kann u. die unterschiedlichen Bildfassungen eine Textillustration zugunsten einer literarischen Anregung ausschließen. – Als korinthischer Nationalheld findet sich B. seit dem 7. Jh. vC. auch auf korinthischen Münzen (zB. Jacquemin 253 nr. 78f; P. R. Franke / M. Hirmer, Die griech. Münze^2 [1964] nr. 488 Taf. 153; Settis 189), in ihrem Gefolge auch auf Münzen von Sikyon u. unteritalischen Städten (ebd. 190). – Auch in Etrurien ist der Chimärenkampf seit dem 7. Jh. vC. bekannt (Krauskopf 265/8; Hiller, Mythos 97 Kat. A III 6f). Die Chimärenjagd auf etruskischen Vasen (Krauskopf 264f nr. 55/63. 266/9) ist häufig allerdings nicht als Szene des B.-Mythos zu identifizieren. Seit dem 5. Jh. vC. gibt es eindeutige Mythendarstellungen, darunter die Großbronze der Chimäre aus Arezzo (Florenz, um 350; ebd. 267f; Schefold / Jung 120 Abb. 145). Sie ist mit B. zu einer Gruppe zu ergänzen u. durch die Inschrift als Weihgeschenk ausgewiesen. Daneben finden sich Szenen des Mythos auch auf Spiegeln u. Cisten, darunter B. u. Stheneboia (Schauenburg, B. 87_{82} Abb. 29; J. P. Darmon, Nymfarum domus [Leiden 1980] Taf. 68; Yalouris Abb. 58; vgl. G. Camporeale, Banalizzazioni etrusche di miti greci 3: StudEtr 37 [1969] 59/76). – Der Mythos ist auch in anderen Randgebieten der griech. Welt bekannt; so ist B. allerdings allgemein als Besieger von Unholden auf einer thrakischen Silberkanne des 4. Jh. vC. im Kampf mit Chimäre, Sphinx u. Löwe wiedergegeben (Der Thrakische Silberschatz aus Rogozen, Bulgarien, Ausst.-Kat. Bonn u. a. [1988/89] 192 nr. 162 Abb. S. 194f). – In der hellenist. Kunst werden die Darstellungen seltener (Schefold / Jung 330). Auf einem wohl hellenist. reliefierten Friesfrg. aus Vlora (Albanien) erscheint der Chimärenkampf in gegenständiger Darstellung (G. Koch [Hrsg.], Albanien. Photoausstellung des Seminars für Christl. Archäologie u. Byz. Kunstgeschichte der Philipps-Univ. Marburg [1985] Abb. 6; ders., Albanien. Kunst u. Kultur im Lande der Skipetaren [1989] Abb. 6). Unter den in der spätklass.-hellenist. griech. Kunst beliebten phantastischen Tiermotiven wie Greif, Sphinx, See-Mischwesen erscheint auf Kieselmosaiken auch der Chimärenkampf als Schmuck von Privathäusern zB. in Olynth (1. H. 4. Jh. vC.; D. M. Robinson, Excavations at Olynthos 5. Mosaics, vases and lamps of Olynthus [Baltimore / London / Oxford 1933] 4/6 Taf.; D. Salzmann, Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken [1982] 52/5 Kat. 78 Taf. 13), Rhodos (Anfang 3. Jh.; G. Touchais: BullCorrHell 101 [1977] 643 Abb. 301; Salzmann aO. Kat. nr. 114 Taf. 45; W. A. Daszewski, Corpus of mosaics from Egypt 1 [Mainz 1985] Taf. 8b). Die Szene in Olynth ist wohl als mythisch überhöhtes Jagd- u. Wohlfahrtsmotiv zu werten: sie ersetzte ein älteres Mosaik mit *Greif u. *Hirsch (Robinson aO. Taf. 12). Auf dem Stück in Rhodos, der phantastisch-orientalisch bestimmten Bildwelt der frühen Kieselmosaike entsprechend, erscheint B. mit phrygischer Mütze als Orientale. – Persönliches Glückssymbol u. Apotropaion ist der Chimärenkampf wohl auf Gemmen (zB. C. Vermeule: Boston Mus. Bull. 64 nr. 335 [1966] 20f Abb. 3; Hiller, Mythos 113 Kat. E 27). – Die Anth. Pal. 3, 15 überlieferte Darstellung auf einem Stylopinax des kyzikenischen Tempels der Apollonis, der Mutter Attalos' II u. Eumenes' II v. Pergamon (H. Meyer, De Anthologiae Palatinae epigrammatis Cyzicenis, Diss. Königsberg [1911] 39/41; C. Radinger: Festschr. C. Wachsmuth [1897] 116f, bes. 120f; A. Rumpf: BonnJbb 158 [1958] 260f; Froning aO. 41; R. Stupperich, Zu den Stylopinakia am Tempel der Apollonis in Kyzikos: Asia Minor Studien 1 [1990] 101/9), gibt eine weder in den Quellen noch im Denkmälerbestand nachweisbare Szene wieder: die Rettung des B. nach seinem Sturz auf die Aleischen Felder durch seinen Sohn Glaukos. Wahrscheinlich handelt es sich, wie bei den anderen Bildepigrammen desselben Buches der Anth. Pal., die Reliefdarstellungen dieses Tempels beschreiben, um Ekphraseis fiktiver Bilder, deren Motive (entlegene u. aus-

gefallene Sagenstoffe zum Thema Kindesliebe) charakteristisch für die gelehrte, programmatisch bestimmte Mythenrezeption nachklass., spätantiker (wohl 6. Jh.) Dichtung sind (vgl. jetzt auch T. Lehmann, Neues zum Tempel der Apollonis in Kyzikos: XIV Congreso Intern. de Arqueología clásica. Pre-Actes 2 [Tarragona 1993] 197; anders Stupperich aO.).

II. Kaiserzeit u. Spätantike. a. Darstellungen ohne christl. Elemente. Zu den frühesten Darstellungen der Periode gehört eine Gemme des Dioskurides (augusteisch) mit der erst seit römischer Zeit häufigeren Bändigung des Pegasos (Brommer, B. 15 nr. 17; J. D. Beazley, The Lewes House collection of ancient gems [Oxford 1920] 113 nr. 135 Abb.; Gericke 197 Beil. 109, 1f; P. Zazoff, Die antiken Gemmen [1983] 317_{66} Taf. 9, 1/8). Dasselbe Thema (kaum Himmelsflug u. Tod wie Schauenburg, B. 88_{84} meint) auf Lampen: D. M. Beazley, A catalogue of lamps in the Brit. Mus. 2 (London 1980) 4. 37. 172 Abb. 34 Taf. 16; E. M. Cahn-Klaiber, Die antiken Tonlampen des Archäolog. Instituts der Univ. Tübingen (1977) 67. 80f nr. 174; R. Rosenthal-Heginbottom, Röm. Bildlampen aus östl. Werkstätten (1981) 103; Yalouris Abb. 175. Die Bilder röm. Gemmen, vorwiegend der Chimärenkampf, aber auch die Bezwingung des Pegasos, sind wohl als persönliche Emblemata u. somit als Symbole der Virtus u. des Sieges u. auch als Apotropaia aufzufassen (Hiller, Mythos 112f Kat. E 2/26; s. auch E. Brandt u. a. [Hrsg.], Antike Gemmen in dt. Sammlungen 1, 3 [1972] nr. 2706. 3218 Taf. 253. 310; ebd. 1, 2 [1970] nr. 1390/2 Taf. 138; P. Zazoff u. a. [Hrsg.], Antike Gemmen in dt. Sammlungen 3 [1970] nr. G 269 Taf. 52); in ähnlicher Bedeutung wie schon in klass. Zeit (s. o. Sp. 1001f) als Schildzeichen u. Helmschmuck auf röm. Gemmen (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 1, 3 [1900] 72 Taf. 25, 34; Hiller, Mythos 38/40). Aus der frühen Kaiserzeit stammt auch die Reliefdarstellung von B. u. Pegasos an der Südporticus des Sebasteions von Aphrodisias in Karien, wo neben Angehörigen des iulisch-claudischen Kaiserhauses u. unterworfenen Völkern zahlreiche griech. Mythen gleichsam als Kompendium griechischer Kultur auf den Brüstungsplatten wiedergegeben sind (R. R. R. Smith, The imperial reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias: JournRomStud 77 [1987] 88/138, bes. 97f; vgl. ders.: ebd. 78 [1988] 50/3). An der Basilika (2./3. Jh.) von Aphrodisias findet sich ebenfalls B. mit Pegasos an der Reliefballustrade neben anderen lokalen Mythengestalten wie Ninos, Gordios u. a. (K. T. Erim, Aphrodisias [London 1986] 100f Abb.). B. mit Pegasos am Zügel erscheint neben anderen mythischen Darstellungen auf kaiserzeitlichen Basen in Como, zusammen mit bärtigem Lesendem u. Muse: der literarisch-kulturelle Aspekt ist auch hier offensichtlich. Die zunehmende Beliebtheit des Mythos in der Kaiserzeit belegen auch schon pompejanische Wandbilder mit der Zähmung des Pegasos u. Bildern der sentimentalen Motive des Mythos (B. u. Stheneboia, B., Proitos u. a.), denen entsprechende Szenen anderer Mythen gegenübergestellt sind (zB. Pompeji IX 7, 16 [K. Schefold, Die Wände Pompejis (1957) 269b; C. M. Dawson, Romano campanian mythological landscape painting: YaleClassStud 9 (1944) 83 nr. 7 Taf. 2; Hiller, Mythos 22/7 Abb. 9]; Pompeji VIII 1, 8 [Hiller, Mythos 19 Abb. 8; Gericke Beil. 111; Schefold / Jung 125 Abb. 150; Yalouris Abb. 61: Bezähmung des Pegasos; F. Tella, Un quadro con B. e Atena della caupona 1, 8, 8: RivStudPomp 3 (1989 [1991]) 105/10]; Pompeji VII Is. Occid. 15 [Schefold, Wände aO. 209; s. auch Hiller, Mythos 104 Kat. D I 1/7]). Die Auswahl der Bilder fügt sich der beherrschenden, literarisch bestimmten Thematik der pompejanischen Wandmalerei mit ihrem sentimentalen/amourösen Einschlag gut ein. Aus dem gleichen Kontext auch das Wandbild in Köln mit Amor als B. (1. H. 2. Jh.; A. Linfert, Röm. Wandmalerei der nordwestl. Provinzen [1975] 26f Abb. 25). Zu den idyllisch-sentimentalen Landschaftsschilderungen der pompejanischen Wandbilder (s. vor allem Pompeji IX 7, 16; s. oben; dazu Brandenburg, Rez. 168; anders Hiller, Mythos 22/7: Symbol der Vergöttlichung) gehört auch das Relief im röm. Palazzo Spada, das B. u. Pegasos in felsiger Landschaft an einer Quelle darstellt (Anfang 2. Jh.; P. Zanker: Helbig / Speier, Führer^4 2, 765 nr. 2007; Hiller, Mythos 105 Kat. D III 1 Abb. 15; Yalouris Abb. 71; S. Lehmann, Die Reliefs im Palazzo Spada: R. Harprath / H. Wrede [Hrsg.], Antikenzeichnung u. Antikenstudium [1989] 229/31 Abb. 9/14) u. dessen subjektiver, idyllischer Stimmungsgehalt u. die Herausstellung der dominierenden Gestalt des schönen Jünglings B. eine dekorative Verwendung

des Stücks (Nymphäum?) sicher machen. Eine B.-Statue mit Pegasos befand sich an einem hadrianischen Nymphäum in Korinth (Paus. 2, 3, 5; vgl. dazu kaiserzeitliche Münzen: F. Imhoof-Blumer / P. Gardener, A numismatic commentary on Pausanias [London 1885] Taf. C 31f; vgl. ebd. Taf. C 25/9; Brandenburg, B. 72_{57}; Hiller, Überlieferung 87/91 Abb. 4. 6); für die Mitte des 5. Jh. nC. ist für das Ikaros-Bad von Tripolis (Phönikien) eine Bronzestatue des B. mit Pegasos bezeugt (Joh. Mal. chron. 14 [PG 97, 548B]). Die Assoziation des Pegasos mit Wasser u. Quellen gibt in einer für die röm. Kunst charakteristischen Weise Anlaß für eine derartige Verwendung der mythischen Szene. Neben den *Dioskuren u. anderen Meeresgottheiten gilt auch B. als Retter aus Seenot, zB. auf der skulpierten Basis der Kultstatue des Poseidon in dem von Herodes Atticus gestifteten Tempel des Gottes auf dem Isthmos (Paus. 2, 1, 9; D. Musti / L. Beschi [Hrsg.], Pausania. Guida della Grecia 2 [Verona 1986] 210f; vgl. o. Sp. 995). Auch die Chimärentötung begegnet als dekorative Skulptur an den sog. Tischstützen mit dieser Darstellung u. anderen mythischen, bukolischen u. Genremotiven. Die ältere Deutung dieser Gattung als Grabskulptur (so noch Hiller, Mythos 83) ist durch neuere Funde widerlegt (Brandenburg, B. 51_6. $54f_{12f}$; A. Frova, Scavi di Caesarea Maritima [Milano 1965] 305/10, bes. 309; vgl. Inscr. Ital. 10, 4 nr. 1; CIL 14, 2215). Die sieben bekannten Stücke (Brandenburg, B. $54f_{12f}$; W. D. Wixom: BullClevelMus 54, 3 [1967] 88; T. Stephanidou-Tiberiou, Τραπεζοφόρα τοῦ Μουσείου Θεσσαλονίκης [Thessaloniki 1985] 115f nr. 25f; S. R. Zwirn: Age 165f nr. 143; Hanfmann 85), vom Anfang des 3. (Alexandria, Mus. Gr. Rom.; Lehmann-Hartleben Abb. 1; N. Bonacasa: ArchClass 12 [1960] Taf. 56, 1) bis in das 4. Jh. zu datieren (Thessaloniki; Stephanidou-Tiberiou aO. nr. 25f), stammen aus östlichen (vornehmlich attischen u. kleinasiat.) Werkstätten. In ihrer zeitlichen u. räumlichen Streuung (Griechenland, Nordafrika, Kleinasien) belegen sie Beliebtheit u. dekorative Auffassung dieser Motive der Tischstützen, die als Nymphäumsdekoration nachgewiesen sind u. sich in Wohnhäusern, öffentlichen Gebäuden u. gelegentlich auch in Heiligtümern gefunden haben (Brandenburg, B. 55 mit Anm. 13; Frova aO.; Stephanidou-Tiberiou aO. 14f; Raeck 118). Von gleichem Charakter sind wohl auch eine B.-Statuengruppe in öffentlicher Aufstellung in Thyatera (nach Inschrift ebd.; L. Robert: CRAcInscr 1955, 32) u. die archaisierende Statuette des B. mit der geschulterten toten Chimäre von der Athener Agora (E. B. Harrison, Archaic and archaistic sculpture = The Athenian Agora 11 [Princeton 1965] 76f nr. 126 Taf. 28), deren Themastellung (Chimäre als Jagdtrophäe; vgl. zu röm. Sarkophagen u. Sp. 1009f) für eine Schöpfung der Kaiserzeit spricht. – Die idyllische Komponente des Mythos (Tränkung des Pegasos) mit dem Thema der Liebe (Proitos u. Stheneboia) erscheint, charakteristisch für Mythenauffassung u. Dekorationsweise kleinasiatischer Sarkophage, auf der Front des Sarkophags in Athen aus Megiste (2. Jh.; Robert, Sark. 2 Taf. 50; Weitzmann 178 Abb. 228; H. Wiegartz, Kleinasiat. Säulensarkophage [1965] 151; N. Himmelmann, Der Sarkophag aus Megiste [1970] 11/5 Taf. 1; M. Waelkens, Dokimeion. Die Werkstatt der repräsentativen kleinasiatischen Sarkophage [1982] 53 nr. 7 Taf. 161; Sichtermann, Sark. 19f; ders., B. 54 Taf. 22, 4). Das mythische Geschehen ist wie im Bild des Nasoniergrabes in Rom als trostreiches Exemplum dargestellt (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] 122 Taf. 48, 2; Hiller, Mythos 105 Kat. D II 1 Abb. 14; B. mit Proitos u. Stheneboia?). Die Tränkung des Pegasos auch auf dem Nebenseiten-Frg. eines attischen Sarkophags in Poreč (3. Jh.; G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982] 143) ist als mythische Version der idyllisch-bukolischen Themenwelt röm. Sarkophagkunst des 3. Jh. zu werten. Es zeigt sich darin ein charakteristischer Zug röm. Mythenauffassung der Kaiserzeit, der, wie die Szenenauswahl belegt, die Beliebtheit des B.-Mythos auch in anderen Genera in dieser Zeit sicher mit bedingt hat (s. u. Sp. 1010/9). Als kriegerischer Held mit Helm u. Schild begegnet B. auf den Schmalseiten attischer Sarkophage der hohen Kaiserzeit (Hiller, Mythos 46. 115 Abb. 17. Kat. D III 3/6. 10; Gericke 193f; dazu weitere Stücke aus Anaphe [J.-P. Michaud: BullCorrHell 94 (1970) 1119; Ph. Zaphiropoulou: ArchDelt 23, 2, 2 (1968) 382 Taf. 338] u. Tyros [M. Chehab, Sarcophages à reliefs de Tyr (Paris 1968) 46 Taf. 28b; Koch / Sichtermann aO. 143; Schefold / Jung 126; Sichtermann, B. Taf. 21, 3. 22, 3. 23, 2/4]) meist in der Szene der Bändigung des Pegasos, entsprechend den zeitgenössi-

schen Quellen, die ritterliche Qualitäten u. die Virtus des B. hervorheben (s. o. Sp. 997f; vgl. dazu auch das Deckenbild der Villa Hadriana: Reinach, Rép. peint. 180, 2; Brommer, B. 15 nr. 51). Vgl. den Chimärenkampf mit Amazonomachie auf einem lykischen Sarkophag (Aqyr-Tas; R. Paribeni: MonAnt 23 [1914] 61; Hiller, Mythos 106 Kat. D III 8), wo B. in der Tradition spätklass. lykischer Grabdenkmäler auch als Lokalheros erscheint. Auf einem attischen Sarkophag in Athen (G. Daux: BullCorrHell 88 [1964] 690f Abb. 15f; Hiller, Mythos 106 Kat. D III 10; Koch / Sichtermann aO. 143; Sichtermann, B. 51f Taf. 23, 4) mit Pegasos-Bändigung auf der rechten Nebenseite wird das Thema der Virtus wie auf stadtrömischen Sarkophagen (s. unten) bezeichnenderweise durch Jagdbilder auf der Vorderseite u. der linken Nebenseite aufgenommen. Dieselbe thematische Verbindung findet sich auch auf einem makedonischen Sarkophag (Hiller, Mythos 106 Kat. D III 9; Koch / Sichtermann aO. 143: Jagdszenen auf Front, Chimärentötung auf Nebenseite). Profane u. mythische Darstellungen haben, wie häufig in der röm. Kunst, dieselbe Aussage: sie sind hier Symbol der Virtus (Brandenburg, B. 73f; Raeck 118). Diese Verbindung von Szenen des B.-Mythos mit Jagddarstellungen findet sich auf Denkmälern der hohen Kaiserzeit u. der Spätantike häufig. Der großen Zahl der Jagddarstellungen in allen Genera der röm. Kunst entspricht die zunehmende Beliebtheit vornehmlich des Chimärenkampfes. Vgl. dazu den stadtröm. Sarkophag, Rom, Villa Pamphili (Robert, Sark. 3, 1, 44/6 Taf. 8; Hiller, Mythos 106f Kat. D III 14; H. Sichtermann / G. Koch, Griech. Mythen auf röm. Sarkophagen [1975] 25f nr. 14 Taf. 30. 32, 1; Koch / Sichtermann aO. 143 Taf. 153; Schefold / Jung 126 Abb. 152; Brandenburg, B. 73/6 Taf. 13; Sichtermann, Sark. 96 nr. 21 Taf. 11, 1. 12, 1f), mit Proitos u. Stheneboia u. Chimärenkampf auf der Front, der durch Beigabe von Jagdgefährten auf Front u. Nebenseite auch formal einem Jagdgeschehen angeglichen wird. Ein stadtröm. Sarkophag in Algier (um 270; Aymard 143/84 Taf. 1/3; Hiller, Mythos 106 Kat. D III 13 Abb. 20; Koch / Sichtermann aO. 143f Taf. 154; Brandenburg, B. 73/6 Taf. 14; Sichtermann, Sark. 96/9 nr. 22 Taf. 13/22) zeigt auf dem Deckel in bemerkenswerter Abwandlung der Darstellung des Mythos ebenfalls B., Proitos u. Stheneboia, Aufbruch zur Jagd, B. mit Virtus u. Jagdgehilfen u. die erlegte Chimäre (vgl. die Statuette von der Athener Agora, s. o. Sp. 1008) u. ebenso auf der Front die Tränkung des Pegasos, B. mit Jagdgefährten u. die erlegte Chimäre (Jagdidylle) neben dem Abschied des von Virtus begleiteten B. von Proitos. Auf den Nebenseiten sind Jagdgehilfen dargestellt. Ein Gegenstück bildet der Löwenjagdsarkophag (Rom, Praetextat-Katakombe) der gleichen Werkstatt (anders B. Andreae, Die röm. Jagdsarkophage [1980] 57/9 Kat. 86 Taf. 23, 1), der die Gleichsetzung von mythischem u. profanem Thema noch betont (M. Gütschow, Das Museum der Praetextat-Katakombe = MemPontAcc 4 [Città del Vat. 1938] 66/77 Taf. 6; F. Matz, Ein röm. Meisterwerk = JbInst ErgH. 19 [1958] 167; Andreae, Jagdsarkophage aO.; Brandenburg, B. 75 Taf. 14b; aus dem gleichen Werkstattzusammenhang um 250 auch der Löwenjagdsarkophag in Rom, Palazzo Mattei; ebd. 75; Matz aO. Taf. 28a; Koch / Sichtermann aO. 94 Abb. 85; Andreae aO. 57/62 Kat. 126 Taf. 23, 2; B. Andreae / H. Jung: ArchAnz [1977] 434 Tabelle). Damit stehen in der röm. Sarkophagkunst profanes u. mythisches Jagdgeschehen parallel zur Verwendung des Meleager- u. *Hippolytos-Mythos gleichberechtigt nebeneinander mit derselben Aussage; sie sind Symbole der Virtus (vgl. auch das Frg. eines stadtröm. Sarkophags aus der Mitte des 3. Jh. mit B. u. Virtus in Rom, S. Sebastiano; Brandenburg, Rez. 168; A. Manodori: ArchClass 33 [1981] 337/44 Taf. 89; Sichtermann, Sark. 99 nr. 23 Taf. 11, 4, allerdings mit abwegiger Interpretation: Pegasus als Symbol der Befreiung von Libido, Sieg der männl. Virtus über weibl. Passion). Daneben stehen offenbar als Trostmotive die Abschiedsszenen wie bei den Hippolytos- u. Meleagersarkophagen als Exempla tragischer Liebe u. vielleicht auch der Bewährung (Sophrosyne), die seit Euripides vor allem in kaiserzeitlichen Quellen B. zugeschrieben wird (s. o. Sp. 997; vgl. auch R. Turcan, Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1700/35 zu diesen B.-Stoffen auf den Sarkophagen [bes. 1720f. 1727f]). – In ähnlichem Kontext kehrt der B.-Mythos auf 20 Mosaiken römischer Villen u. Häuser vom 3., vornehmlich aber vom späteren 4. bis 6. Jh. wieder, ähnlich wie schon auf spätklass.-hellenist. Mosaiken in Griechenland (s. o. Sp. 1004). Vgl. die Liste bei Amandry 155f;

Brandenburg, B. 56_{14}; Hiller, Mythos 107/9 Kat. D IV; vgl. Raeck 104/17; das Mosaik aus Frampton (Brandenburg, B. Anm. 14) jetzt mit gesicherter Chimärenkampfdarstellung (Huskinson 68/76. 74. 85f Taf. 4a). Hinzu kommen: Spanien, Arroniz, Navarra (A. Fernández de Avilés, El mosaico de las Musas, de Arróniz, y su restauración en el Museo arqueológico nacional: ArchEspArqueol 18 [1945] 342/50; K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 221). – Spanien, Ucero (Balil). – Nordafrika, Beja (Vaga) (Brandenburg, B. 74 Abb. 16; M. Yacoub: Actes du 2e Coll. intern. sur ‚La Mosaïque gréco-romaine', Vienne 1971 [Paris 1975] 41/52; Dunbabin aO. 45. 164_{153} Abb. 19; Raeck 107 Textabb. 13). – Die Darstellung des Mosaiks, Zypern, Nea Paphos, Haus des Dionysos, ist wegen des Hundes auf Phädra u. Hippolytos zu deuten (D. Michaelides, Cypriot mosaics [Nicosia 1987] 17 nr. 12 Taf. 21; W. A. Daszewski / D. Michaelides, Mosaic floors in Cyprus [Ravenna 1988] 30 Abb. 12). Die Mosaiken stammen vor allem aus dem Westteil des Reiches, allein sechs von der iberischen Halbinsel, vier aus Britannien (zT. aus der gleichen Werkstatt), die der ausgehenden Antike angehören (D. J. Smith: Actes du Coll. intern. sur ‚La mosaique gréco-romaine', Paris 1963 [Paris 1965] 99/105; ders.: A. L. F. Rivet, The Roman villa in Britain [London 1969] 109/13 Taf. 3, 27. 29; ders., Roman mosaics in Britain: 3. Coll. intern. sul mosaico antico Ravenna 1980 [Ravenna 1983] 366/76; G. W. Meates, The Roman villa at Lullingstone [oO. 1979] 75/83 Farbtaf. 15/7; R. Ling, Lullingstone Villa: The Cambridge Cultural History, Early Britain 1 [1992] 91/6 Abb.). Außer auf dem Trikliniumsmosaik des 3. Jh. aus Palermo (D. Levi: Berytus 7 [1942] 37/50 Taf. 5; Brandenburg, B. 37_{14} nr. 7. 78_{72}; V. Giustolisi / J. Schubring, Panormus 1 [Palermo 1988] 64 Abb. 29. 31; bei Hiller, Mythos 57/60 Taf. 21 in der Nachfolge von Levi aO. als Kultraum-Mosik gedeutet mit willkürlicher symbolischer Deutung; s. dazu Brandenburg, Rez. 168; Peschlow 303), auf dem neben anderen auf Tieren reitenden Gottheiten u. Heroen B. auf dem Pegasos erscheint, einem Mosaik des 4. Jh. aus Nabeul (Tunesien; Darmon aO. [o. Sp. 1003] 125. 163/75 nr. 32 Taf. 68. 91; Schefold / Jung 127 Abb. 154) mit der Hochzeit des B. mit der Tochter des Iobates, einem Villen-Mosaik des 3. Jh. aus Daphne (Antiochia) mit B. u. Stheneboia u. anderen myth. Bildern zerstörerischer Liebe (u. a. Medea, Helena, Meleager, Hippolytos; K. Weitzmann, Illustrations of Euripides and Homer in the mosaics of Antioch: R. Stillwell [Hrsg.], Antioch on the Orontes 3 [Princeton 1941] 233/47) sowie dem Mosaik von Arroniz (s. oben) mit einer ungedeuteten Szene mit dem Pegasos u. dem späten Stück (6. Jh.?) aus Beja (s. oben) mit einer Mythenkontamination (hirschjagender Achilleus u. Chimäre) ist auf allen anderen Mosaiken im Zentrum der Komposition der Chimärenkampf dargestellt. Der B.-Mythos gehört damit neben Dionysos u. seinem Kreis, Venus u. den Meeresgottheiten, Artemis, Orpheus u. Achilleus zu dem begrenzten mythologischen Themenkreis der spätantiken Mosaiken vor allem im Westteil des Reiches (s. auch Dunbabin aO. 221). Der Grund für die Beliebtheit des Chimärenkampfes ergibt sich aus dem traditionellen Motivkontext, der das zentrale B.-Bild umgibt: Jahreszeitenbüsten, Darstellungen der Winde, Wildbret, Früchte, Fische u. vor allem Jagddarstellungen (Brandenburg, B. 63/6. 71; vgl. jetzt auch die stärker differenzierende Interpretation von Raeck 115/7). B. ist mythisches Exemplum des Jägers u. der Virtus, für die auch die zahlreichen Wiedergaben der Jagd auf röm. Mosaiken u. Sarkophagen vornehmlich seit dem 3. Jh. stehen u. die in der ausgehenden Antike, der Bewertung der Jagd entsprechend, zum dominierenden Motivbestand gehörend auch Ausdruck von Glück u. Wohlergehen u. des gesellschaftlichen Anspruchs des Auftraggebers sind (zur Wiedergabe auch anderer mythischer Heroen als symbolische Repräsentanten der Jagd s. Brandenburg, B. $74f_{63}$; zu B. in diesem Kontext s. auch Peschlow). Es ist bezeichnend, daß das Chimärenkampfschema, ein Bild des siegreichen Reiters, dem der gehobenen Jagd auf Großwild entspricht (vgl. Löwenjagdsarkophage [s. o. Sp. 1010] u. Mosaiken; Brandenburg, B. 71_{55}. 78_{72}; ebd. Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Chimärenkampfdarstellung u. Jagdszenen in klass. Zeit). So konnten auf dem späten Mosaik in Beja (s. o. Sp. 1011) der Jäger Achilleus u. B. als Chimärentöter verwechselt u. beide Motive kontaminiert werden. Auf den gleichen Zusammenhang weist die Verbindung des Chimärenkampfes mit einer Zirkusdarstellung auf einem Mosaik in Gerona (Brandenburg, B. 56f. 73_{58} Abb. 1f): die Darstellung wird so den in der

Spätantike beliebten Tierhatzen exotischer Tiere nahegestellt (vgl. V. v. Gonzenbach, Die röm. Mosaiken der Schweiz [Basel 1961] 117 nr. 56 Taf. 24 zum B.-Mosaik von Herzogenbuchsee; Brandenburg, B. 56_{14} nr. 3; Hiller, Mythos 107 Kat. D IV 3). Vgl. dazu auch die Gladiatorennamen B. u. Meleager in dem Mosaik des 3. Jh. aus Tusculum (s. o. Sp. 997; Brandenburg, B. 73_{58}; CIL 6, 10206). Den gleichen traditionellen Kontext zeigt auch das Mosaik aus dem Triclinium des Theoderichpalastes in Ravenna (Anfang 6. Jh.; zur Identifizierung der Anlage R. Farioli Campanati, La topografia imperiale di Ravenna dal V al VI sec.: CorsiRavenna 36 [1989] 139/45. 145f; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 3 [1989] 64; M. J. Johnson, Toward a history of Theoderic's building program: DumbOPap 42 [1988] 80/92) mit Chimärenkampf u. Jahreszeitenbüsten (Deichmann aO.; G. Ghirardini, Gli scavi del palazzo di Teodorico a Ravenna: MonAnt 24 [1916] 771/90. 792f Abb. 24f; Amandry 156/61; F. Berti, Mosaici antichi in Italia, regione ottava. Ravenna 1 [Roma 1976] 77/81; Brandenburg, B. 57 nr. 14; Hiller, Mythos 109 Kat. D IV 13 Abb. 31; Johnson aO. Abb. 6f. 11; Raeck 105/7 Textabb. 12). Die Zugehörigkeit der Szene zum imperialen Bildprogramm u. die Identifizierung des Kaisers mit B. in diesem Bild, das ein Symbol des Sieges des Guten über das Böse sein soll (so Simon 892f; G. M. A. Hanfmann, The season sarcophagus in Dumbarton Oaks 2 [Cambridge, Mass. 1951] 154 nr. 192a; Aymard 179f; Hiller, Sensu 280; ders., Mythos 85/9; ders., Überlieferung 98/100; Johnson aO. 84), ist durch nichts zu belegen u. wird durch den Zusammenhang mit den übrigen B.-Villenmosaiken sowie durch die Inschrift des Fußbodens, die auffordert, die Früchte der Jahreszeiten zu genießen, ausgeschlossen (Brandenburg, B. 63). Der Chimärenkampf ist hier wie in den übrigen B.-Mosaiken als mythisches Jagdbild u. allgemeines Glücks-, Virtus- u. Statussymbol aufzufassen (ebd. 62/4; vgl. jetzt dazu auch P. R. L. Brown, Art and society in Late Antiquity: Weitzmann [Hrsg.] 23/5; Raeck 106f). Nicht viel anders dürfte auch der Chimärenkampf des B. in dem Peristyl-Mosaik des Großen Palastes in Kpel (G. Brett, The mosaic of the Great Palace in Cple: JournWarbInst 5 [1942] 34/43 Taf. 6; Amandry 156/61; D. T. Rice [Hrsg.], The Great Palace of the byz. emperors 2 [Edingburgh 1958] 152/60; I. Lavin, The hunting mosaics of Antioch and their sources: DumbOPap 17 [1963] 266/9; Brandenburg, B. 58 nr. 15; Hiller, Mythos Kat. D IV 14 Abb. 34; ders., Sensu 276/8 Abb. 3; W. Jobst: AntWelt 18 [1987] 13/8; M. Restle, Art. Kpel: ReallexByzKunst 4 [1989] 413/8 Abb. 25; J. Trilling, The soul of the Empire. Style and meaning in the mosaic pavement of the Byzantine imperial palace in Cple: DumbOPap 43 [1989] 1/70) aufzufassen sein (gegen Hiller, Mythos 89/92; ders., Überlieferung 98/100: höfische Bildthematik, Bild des Kaisers als Statthalter Christi u. Überwinder der Feinde der Kirche; ders., Sensu 278/80, bes. 290; Trilling aO. 69), das in seiner Datierung umstritten ist (5. Jh. bis um 700; vgl. die Lit. bei Brandenburg, B. 58_{15}; R. Bianchi Bandinelli: Dialoghi di archeologia 1 [1967] 260; D. T. Rice, On the date of the mosaic floor of the Great Palace of the Byz. emperors at Cple: Χαριστήριον εἰς Ἀ. Κ. Ὀρλάνδον 1 [Athen 1965] 1/5; F. D'Andria: Contributi dell'istituto di archeologia 2 (1969) 99/109; G. Hellenkemper Salies, Die Datierung der Mosaiken im Großen Palast zu Kpel: BonnJbb 187 [1987] 273/308; E. Bolognesi Recchi Franceschini: FMR [Franco Maria Ricci] 74 [1989] 25/48; wohl dem 5./6. Jh. zuzuweisen; Trilling aO. 69: Zeit des Heraclius). Das Mosaik wird beherrscht von idyllisch-bukolischen Szenen u. Darstellungen der Jagd, denen in für die Spätantike charakteristischer Weise eine Zirkusszene, Tierkampfgruppen u. mirabilia wie u. a. phantastische u. exotische Tiere wie *Greif u. *Elefant zugesellt sind. Die einzigen mythischen Darstellungen, eine bacchische Prozession u. die B.-Gruppe, passen sich diesem Zusammenhang an untergeordneter Stelle völlig ein (Brett aO. 42; Lavin aO. 267; Hiller, Sensu 277; Jobst aO. 13/5; G. Hellenkemper Salies, Art. Kpel: ReallexByzKunst 4 [1989] 619f Abb. 121; Raeck 56f. 104f Abb. 48). Damit ist B. als mythischer Repräsentant der Jagd, der Überwinder eines phantastischen Untiers, eingefügt in die auf bunte u. wunderbare Vielfalt abgestimmten Motive des Mosaiks, die überdies eingeschlossen sind in die spätantike Mosaike so bestimmende Thematik der Naturmotive u. der Jagdszenen (vgl. Brandenburg, B. 74_{63}. $77f_{72}$; vgl. auch Raeck 116). Auch die Verwendung anderer Szenen des Mythos auf spätantiken Mosaiken ordnet sich in den traditionellen Motivkontext ein. Die einzigartige Szene der Brautführung auf dem Mosaik des 4. Jh. in

Nabeul (s. o. Sp. 1011; Darmon aO. 125 nr. 32. 163/77 Taf. 68. 91; Schefold / Jung 127 Abb. 154; Quet 861/6. 882/92 Abb. 9) ist, wie auch ein Teil der übrigen Mosaiken des Hauses, den in der röm. dekorativen Kunst so beliebten Liebesszenen oder Szenen sentimentalen u. erotischen Charakters zuzuordnen. Eine einheitliche symbolische Interpretation (öffentliches Hochzeitshaus, Hochzeitsritus; Darmon aO. 241/45) oder Allegorese im Sinne neuplatonischer Philosophie (Braut = Seele, Pegasos = Psychopompos u. a.; Quet 900/4) ist daher als unbegründet abzulehnen. Die für die Spätantike charakteristische Wiedergabe des Hochzeitsmosaiks von Nabeul sowie das Fehlen aller ikonographischer Parallelen machen es sicher, daß die Szene ein zeitgenössischer Entwurf ist. Eine Abhängigkeit der Darstellungen auch des B.-Mythos von einer nur erschlossenen illustrierten Apollodoros-Ausgabe (Weitzmann 92. 143; Amandry 155/61; F. W. Deichmann: ByzZs 50 [1957] 288) ist daher unwahrscheinlich. Die Beliebtheit des B.-Mythos in der Spätantike dürfte u. a. darauf beruhen, daß er, durch Homer überliefert, zum traditionellen Bildungsgut gehörte. So ist denn auch ein anderes homerisches Thema in einem weiteren Mosaik des Hauses von Nabeul wiedergegeben (Darmon aO. 143. 175/86 nr. 31. Taf. 90 mit anderer Interpretation; Dunbabin aO. 40f. 265). Bezeichnenderweise klingt der B.-Mythos (ebenso wie das Thema literarischer Bildung, ein weiterer großer Motivkomplex römischer dekorativer Kunst) auch in verschiedenen idyllischen Bildern desselben Hauses mit der Schmückung des Pegasos u. Pegasos mit den Nymphen an der Hippokrene an (vgl. Darmon aO. 40f. 98f nr. 8. 25 Taf. 11. 34f. 50; Quet 868f. 871. 908/16. 914 Abb. 2. 8). Diese erst seit der Kaiserzeit bekannten Motive (E. Babelon, Le trésor d'argenterie de Berthouville [Paris 1916] Taf. 14; Schauenburg, B. 88) finden sich auch auf zahlreichen anderen spätantiken Denkmälern, zB. afrikanischen Sigillata-Tabletts (4./5. Jh.; Y. Allais, Plat de Djemila: Libyca 7 [1959] 43/58; J. W. Salomonsen, Late-Roman earthenware with relief decoration found in Northern-Africa and Egypt: OudheidkMededelRijksmusLeiden 43 [1962] 53/66. 73f; ders., Spätröm. rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikan. Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 4/109; S. R. Zwirn: Age 166 nr. 144 Abb.; K. Loverdou, Θραύσματα πήλινων πρωτοχριστιανικῶν δίσκων στὸ Μουσεῖο Μπενάκη: DeltChristArchHetair 4. Ser. 5 [1969] 229/46 Taf. 96/9) u. Mosaiken (Karthago [P. Gauckler, Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2 (Paris 1910) 202 nr. 600]; Leptis Magna [G. Guidi, La villa del Nilo: Africa Italiana (1933) 22. 40f; P. Romanelli, Topographia e archeologia dell'Africa Romana (Torino 1970) 330 Abb.]; Antiochia [D. Levi, Antioch mosaic pavements 1 (Princeton 1947) 172/5 Taf. 36]). Andererseits erscheint in zahlreichen Mosaiken Nordafrikas mit dem Bad der *Diana u. der Nymphen der Pegasos, der durch seinen Hufschlag die von Musen u. Nymphen bevölkerten Quellen Hippokrene u. Eirene hervorgebracht hat (s. o. Sp. 995; Quet 908/16. 914 Abb. 8; Yalouris Abb. 76). Diesen für die röm. dekorative Kunst typischen, dem Bereich der Wasseridyllen zuzuordnenden Motiven mit zT. erotischem Einschlag u. literarischen Anspielungen, die eine Atmosphäre des Glücks u. des Liebreizes evozieren (vgl. auch Quet 914), stehen auch die der spätantiken Kunst noch bekannten Darstellungen der Tränkung des Pegasos (s. Sp. 1008/10) durch B. nahe. Die enge Verbindung wird deutlich etwa bei dem Frg. des Sarkophags in Poreč (s. o. Sp. 1008) mit B. u. trinkendem Pegasos u. einer Nymphe über Schilfstauden. Diese für die röm. Kunst bezeichnende Abwandlung des Themas der Gefangennahme oder der Bändigung des Pegasos findet sich als Brunnenfigur auch an einer Quelle in Korinth (Paus. 2, 3, 5; s. o. Sp. 1007). Die Wendung ins Idyllische (vgl. das Spadarelief o. Sp. 1006), die besinnliche Stimmung machen die Szene für die Sepulkralkunst wie für die dekorative Verwendung (Brunnenschmuck) geeignet. So kommt die Szene auch auf spätantiken Trinkschalen vor: Glasschale, 4. Jh., London, Brit. Mus. (M. Lazovic: Genava 25 [1977] 8f Abb. 3; D. B. Harden [Hrsg.], Glas der Caesaren, Ausst.-Kat. Köln [Mailand 1988] nr. 121: B., Pegasos, Kantharus, Nymphen); Silberschale, Genf, 6. Jh. (Lazovic aO. 20 Abb.; A. Effenberger: Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden MA, Ausst.-Kat. Berlin [1982] 108 Abb. 9; L. Musso, Manifattura suntuaria e committenza pagana nella Roma del IV sec. [Roma 1983] 21. 70. 75_{209}; der der Szene hinzugefügte *Hirt betont die idyllisch-bukolische Komponente); Glasschale, Augsburg, 4. Jh. (L. Bakker: Das archäolog. Jahr in Bay-

ern 1983 [1984] 119 Abb. 76, 1; ders., Die Römer in Schwaben, Ausst.-Kat. Augsburg [1985] 120 Abb. 89: B. nimbiert auf Pegasos nach rechts reitend, gelagerter Jüngling mit Gefäß). Da der Nimbus des B. auf der Augsburger Schale bei mythischen Gestalten der Spätantike durchaus geläufig ist (H. Brandenburg: Boreas 8 [1985] 176f), ist die Deutung B.s hier als Himmelsgott (s. o. Sp. 995; Bakker aO.) oder seine Identifizierung mit Christus (ebd.) damit nicht zu begründen, wie auch die Kontaminierung des Pegasosreiters mit der Szene an der Quelle einer solchen Deutung entgegenstünde. Die Szene mit der Tränkung des Pegasos begegnet wohl auch auf einer fragmentierten Papyrus-Illustration (oder besser Mustervorlage: 4. Jh.? wohl eher 5. Jh.) in Wien (PVindob. G 1305 + G 30 507; U. Horak, Illuminierte Papyri, Pergamente u. Papiere 1 [Wien 1992] 93/7 Taf. 5), die einen neben dem trinkenden Pegasos stehenden Mann zeigt. Dieser hat jedoch nicht wie üblich einen Speer in der Linken, sondern hält eine blaue Kugel. Die Deutung auf B.-Christus (ebd. 96) ist abzulehnen, da durch kein Element der Darstellung zu begründen. Die Kugel ist vielleicht als Reflex einer nur spät belegten Sagenversion zu erklären (s. o. Sp. 998) oder eher Zeichen einer Mythen-Kontamination (s. o. Sp. 1012; vgl. unten). Solche Kontaminationen, für die Stellung des Mythos in dieser Zeit signifikant, begegnen häufiger (s. o. Sp. 1012 zum Mosaik von Beja): Pegasos-Fang oder Zähmung (s. o. Sp. 1008f) mit der Chimärentötung kontaminiert auf einem großen kopt. Manteltuch (5. Jh.) in Paris (Louvre; aus Antinoë; H. Peirce / R. Tyler, L'art byz. [Paris 1932] Abb. 157; Kopt. Kunst, Ausst.-Kat. Essen [1963] 329 nr. 329; W. A. P. Childs: Age 134f nr. 112; vgl. P. du Bourguet, Catalogue des étoffes coptes 1 [Paris 1964] 51 nr. A 7). Die Gegenüberstellung zu dem Medaillon mit der einen Hirsch jagenden Diana läßt B. hier wie in anderen Darstellungen als den großen Jäger erscheinen. Der Chimärenkampf ist auch auf anderen koptischen Textilien wiedergegeben (London, Vict. u. Albert Mus. [A. F. Kendrick, Catalogue of textiles 3 (London 1922) 24f nr. 699 Taf. 13]; möglicherweise Florenz [L. Guerrini, Le stoffe copte del Museo Archeologico di Firenze (Roma 1957) 69f nr. 74 Taf. 25]). Die beliebteste Szene des B.-Mythos in Kaiserzeit u. Spätantike, der Chimärenkampf, findet sich auch auf Medaillons metallener Kästchenbeschläge (4. Jh.) neben Darstellungen von Reitern, Herrscherbüsten, mythologischen Figuren (R. Engelmann, Ein pannonisches Kästchen in Intercisa: RömMitt 23 [1908] 350f Taf. 10; A. Radnoti: ders. / M. R. Alföldi u. a., Intercisa 2 = Archaeologia Hungarica 36 [1957] 241/63. 273. 291 nr. 19. 304 Abb. 69; E. Thomas, Röm. Villen in Pannonien [Budapest 1964] Taf. 19; Hiller, Mythos 73/8. 107 Kat. D VI 2; vgl. ebd. 107/9 Kat. D VI 3/8. 13 Abb. 27; H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare [Wien 1971] 29. 170 A 5. 9. 21. 45. 67. 76. 96. 104 Taf. 7. 9/11. 23. 48/9. 85. 93. 99. 103); ebenso auf Bleimedaillons (E. Piot: Gazette Archéologique 11 [1886] 184f Abb.), auf Gürtelschnallen (Hiller, Mythos 108 Kat. D VI 9/11), von denen eine mit der Inschrift utere felix die Darstellung als Glückssymbol u. Apotropaion erweist (vgl. o. Sp. 1005; s. auch Raeck 120). Eine enge Verwandtschaft besteht zwischen der Darstellung der Kästchenbeschläge u. dem Chimärenkampf auf den Kontorniaten (A. Alföldi / E. Alföldi-Rosenbaum, Die Kontorniat-Medaillons 1 [1976] 133f. 161. 198 nr. 58f Taf. 3, 5/8. 12, 9/12. 13, 1/3; Hiller, Mythos 70/3. 113f Kat. F 2/4; Yalouris Abb. 74), Gedenkmünzen der heidn. Oberschicht des 4. Jh., die durch ihre Symbole die traditionellen Werte u. die Weltanschauung des senatorischen Adels Roms propagierten. Der Chimärenkampf unter den Münzsymbolen der Kontorniaten wurde wohl bestimmt durch literarische Reminiszenzen als Ausdruck des Lebensgefühls dieser traditionsgebundenen Oberschicht: B. als Jäger u. Sieger, als Symbol der Virtus, als ritterliches Statussymbol (s. die zeitgenössischen Quellen o. Sp. 997). Dagegen wird hier u. auf anderen Denkmälern B. als Unsterblichkeitssymbol gewertet von Hiller, Mythos 83f; Schefold / Jung 124 (ablehnend schon Schauenburg, Baltimoremaler; Peschlow 302; s. jetzt auch Raeck 119) u. als Sieg des Kaisers über das Böse u. die Feinde des Christentums (Hiller, Mythos 70/8). Ähnlich wie auf den Kontorniaten ist auch eine der spätesten Darstellungen des Chimärenkampfes der Antike zu deuten (anders Hiller, Mythos 89/92): Elfenbeinplatte, London, 6. Jh. (O. M. Dalton, Ivory carvings of the Christian era, BritMusCat. [London 1904] 4f nr. 6 Taf. 3; R. Delbrueck, Die Consulardiptychen [1929] 27 Abb. 12; W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA^3 [1976] 57

nr. 67 Taf. 20; S. R. Zwirn: Age 165f nr. 143; Hanfmann 86 Abb. 21). – Zu möglichen spätantiken Buchillustrationen mit dem Chimärenkampf s. u. Sp. 1023. Zwei wohl spätantike Silberschalen (ehemals Sainte Chapelle, Bourges) zeigten je einen Reiter über einem Löwen, von denen der eine auf dem Teller mit griech. Umschrift von der mittelalterl. Inventarbeschreibung als Konstantin angesprochen wird (nach Inschrift? Piot aO. 184f; Lehmann-Hartleben 279; Hiller, Sensu 280; ders., Mythos 115 Kat. H 10). Es handelt sich wohl um Löwenjagddarstellungen u. kaum um den mit B. zu identifizierenden Kaiser im Chimärenkampf, der damit als Motiv der offiziellen Reichskunst zu bewerten wäre (so Lehmann-Hartleben; Hiller, Mythos 115 Kat. H 10). – In der Epigramm-Sammlung vandalischer Zeit aus Nordafrika findet sich eine spielerische Ekphrasis eines ehernen Chimärenbildes (B. nicht erwähnt), die eine traditionelle Auffassung dieser (fiktiven?) mythischen Darstellung als dekoratives Kunstwerk erkennen läßt (Anth. Lat. 350 [1, 1, 275 Shackleton Bailey]). Ebenso galt wohl einer fiktiven Darstellung die in dem Epigramm Anth. Pal. 3, 15 (wohl 6. Jh.) überlieferte Ekphrasis einer Szene aus dem B.-Mythos, die die literarisch / programmatische Verwendung des Mythos in der Bildkunst der Kaiserzeit u. Spätantike erkennen läßt (Näheres s. o. Sp. 1004).

b. Darstellungen mit christl. Motiven. Die einzigen Denkmäler der antiken Kunst, die Szenen des B.-Mythos mit christlichen Motiven verbunden zeigen, sind zwei Mosaiken aus England aus der 2. H. des 4. Jh. (vgl. o. Sp. 1011). Dasjenige in Hinton St. Mary, Dorset, zeigt den Chimärenkampf umgeben von Jagdmotiven; in einem anschließenden Mosaikteil eine Christusbüste mit Monogrammnimbus, gerahmt von Jagdszenen u. vier Naturpersonifikationen (Brandenburg, B. $56f_{14}$ nr. 11 Taf. 7; Hiller, Mythos 79/82. 108 Kat. D IV 12 Abb. 29; Smith: Rivet aO. [o. Sp. 1011] 83/95 Taf. 3, 29; R. Brilliant: Age 129 Abb. 18; S. R. Zwirn: ebd. 165 nr. 143; K. S. Painter, The design of the Roman mosaic at Hinton St. Mary: Antiquaries Journ. 56 [1976] 49/54 Taf. 7/9; D. S. Neal, Roman mosaics in Britain [Gloucester 1981] nr. 61; P. Johnson, Romano-British mosaics [Aylesbury1982] 42; Smith, Mosaics aO. [o. Sp. 1011] 366/76; Raeck 99/104. 109 Abb. 67). In Frampton, Dorset (Brandenburg, B. 58_{14} Taf. 8; J. M. C. Toynbee, Art in Britain under the Romans [Oxford 1964] 250f; Smith: Rivet aO. 83/95. 109/13 Taf. 3, 27; Huskinson 85f nr. 3 Taf. IVa; Johnson aO. 43f Taf. 33; Raeck 99/104 Textabb. 10), findet sich der Chimärenkampf, umgeben von mythischen Liebesszenen (D. J. Smith, Mythological figures and scenes in Romano-British mosaics: Roman life and art in Britain, Festschr. J. Toynbee [London 1977] 105/93 nr. 12), Delphinen, einem *Eros u. Vögeln; im Nebenmosaik Jagdszenenu. an der Schwelle der Apsis ein Christusmonogramm. Der traditionelle, im Falle von Frampton durch eindeutig mythologische Liebesszenen bestimmte Motivkomplex (durch die Versinschriften des Bodens, die auf das Reich Neptuns u. Cupidos anspielen, gesichert) läßt die christl., in dieser Form auf Fußbodenmosaiken absolut einmaligen Motive als Eindringlinge erscheinen (Brandenburg, Christussymbole 74/84 Abb. 1). Das Chi-Rho auf der Schwelle der Apsis in Frampton (dazu ebd. 76f) u. die Gegenüberstellung mit der als Apotropaion gesicherten Neptunsmaske (Dunbabin aO. 152/4) macht es wahrscheinlich, daß Christusmonogramm u. Christusbüste dieser örtlich benachbarten u. einer Werkstatt entstammenden Mosaike (Huskinson 83) aus Britannien neben B. als Wohlfahrts- u. Glückssymbole u. Apotropaia verwandt worden sind, wobei daran zu erinnern ist, daß auch sonst mythologische Darstellungen als Wohlfahrts- u. Glückssymbole auf späten Mosaiken erscheinen (Dunbabin aO. 152/61; vgl. Brandenburg, Christussymbole 80; Huskinson 82/5; vgl. Raeck 109f). Zu dieser in der betreffenden Zeit verbreiteten Haltung einer Rückversicherung in beiden religiösen Bereichen s. Iulian. Imp. ep. 79 (1, 2, 85/7 Bidez). Es ist daher auszuschließen, daß der traditionelle profane Motivkontext einschließlich des Chimärenkampfes in christlichem Sinne u. als Ausdruck einer Jenseitshoffnung zu deuten ist (so aber R. Hinks, Myth and allegory in ancient art [London 1939] 128; Toynbee, Pavement 7/14; dies., Pagan motivs and practices in Christian art and ritual in Roman Britain: M. W. Barley / R. P. C. Hanson [Hrsg.], Christianity in Britain 300–700 [Leicester 1968] 177/92; Smith: Rivet aO. 83/95, bes. 118; Simon 889/903; Hiller, Sensu 278; ders., Mythos 79/82: die Monogrammbüste sei ein christl. Kaiserbild, B. ein mythisches Bild des kaiserlichen Triumphes; Doblhofer 74/9 bes. Anm. 33;

Brilliant aO. 129; Hanfmann 85/7 Abb. 19f; Ševčenko aO. [o. Sp. 999] 56f; R. T. Eriksen, Syncretistic symbolism and the Christian Roman mosaics at Hinton St. Mary: Proceed. of the Dorset natural history and archaeological society 102 [1980] 43/7: B. ist Christus; C. Thomas, Christianity in Roman Britain to A. D. 500 [Berkeley 1981] 180/3; E. W. Black, Christian and pagan hopes of salvation in Romano-British mosaics: M. Henig [Hrsg.], Pagan gods and shrines of the Roman empire [Oxford 1986] 147/50; ders., Ita intellexit numine inductus tuo. Some personal interpretations of deity in Roman religion: ebd. 160/4; dagegen Huskinson 82/5). Daher ist ebenfalls auszuschließen, daß aufgrund der Stelle bei Methodios v. Olympos (s. o. Sp. 999) B. sogar als Bild Christi aufzufassen ist (so Hanfmann 85f; Ševčenko aO. 57). Methodios aber setzt nicht B. mit Christus gleich, sondern zitiert in einem persönlich gefärbten, durch die lebendige Kenntnis *Homers bestimmten Passus (s. o. Sp. 999) die Homerverse u. führt in eigenen, den homerischen angeglichenen Versen assoziativ den Vergleich mit Christus an, um Motive der christl. Glaubenswelt durch traditionelle Vorstellungen zu erläutern. Der Passus ist also kaum geeignet, den Chimärenkampf dieser spätantiken Mosaike u. auch anderer Denkmäler gegen den sie bestimmenden traditionellen paganen Motivkontext u. seinen Ausdrucksgehalt als christl. Symbol zu deuten, zumal zu beachten ist, daß die beiden Mosaiken mit B. u. christl. Motiven lediglich eine regionale Sonderform darstellen (s. o. Sp. 1020). Einer christl. Auffassung dieser B.-Darstellungen steht auch die Verwendung anderer Szenen des B.-Mythos mit ihrer Einbindung in die traditionelle Bildthematik kaiserzeitlicher u. spätantiker Kunst (idyllisch-erotische Komponente, Bildungsthematik, Glücks- u. Standessymbolik) entgegen (s. o. Sp. 1015/8).

III. Mittelalterlich-byzantinische Darstellungen. Von Cosm. Hier. schol. in Greg. Naz. carm. 102/14 (PG 38, 546f) wird im 8. Jh. eine B.-Statue mit Pegasos in Smyrna erwähnt, die unheilvolle Wirkung besitze. Ob es sich tatsächlich um B. gehandelt hat, ist zu bezweifeln (vgl. dazu im folgenden). In seiner Historia beschreibt Niketas Choniates (649 van Dieten; F. W. Unger, Quellen der byz. Kunstgeschichte [Wien 1878] 169 nr. 403) eine Reiterstatue auf dem Forum Tauri in Kpel, die, von heroischer Gestalt u. Größe, mit Phaleren geziert, die Rechte erhoben gehalten habe u. deshalb von den einen als Josua, von anderen aber, da das Pferd keinen Zaum gehabt habe, als der aus der Peloponnes stammende B. angesehen wurde. Beschrieben wird hier sicher eine antike Kaiserstatue (so auch C. Mango: DumbOPap 17 [1963] 68; ders., Le développement urbain de Constantinople [Paris 1985] 44_{40}: Theodosius I?; darauf vielleicht auch Anth. Pal. 16, 65 zu beziehen; s. auch W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 262/4), nicht die aus Korinth verschleppte Brunnenfigur des B. (so hypothetisch Hiller, Überlieferung 90f; auch als mögliche B.-Statue angesehen von A. Cutler, Niketas Choniates: AmJournArch 72 [1968] 113/8), da die Angaben des Niketas dem widersprechen. Argumentation u. Deutung, die Niketas referiert, zeigen eine gewisse Vertrautheit mit dem Mythos (Homer) im hohen MA in Byzanz u. die Auffassung B.s als heroischer Reiter u. Bezähmer des Pegasos. Kaum damit zu identifizieren ist eine andere antike Statue im Hippodrom, aus Antiochia, die von PsGeorgius Codinus als B. bezeichnet wird (orig. Cpol. 1, 62 [Script. orig. Cpol. 2, 145f Preger]; Unger aO. 324 nr. 881), wohl aber die ebd. genannte Reiterstatue vom Forum Tauri (orig. Cpol. 2, 47 [2, 176]; Unger aO. 170 nr. 405; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos [1988] 323), die von einigen B. genannt werde u. die aus Antiochia komme. Keine dieser antiken Statuen war also ein B. (möglicherweise hat die Statue im Hippodrom einen Bauer mit Esel dargestellt, vgl. die Beschreibung bei Nicet. Chon. hist. 643 van Dieten; Berger aO. 327). Immerhin belegen die Texte, daß offenbar im Gegensatz zu anderen Mythen, wohl aufgrund der Beliebtheit des B.-Mythos in der Spätantike u. der Kenntnis *Homers, eine gewisse Kunde von B. als dem großen Märchenhelden im mittelalterl. Kpel verbreitet war, wenn auch zu bemerken ist, daß B. in den genannten Texten nicht als Bezwinger der Chimäre zitiert wird. Die Vernichtung dieser Statuen durch die Lateiner iJ. 1204 ist ein böses Omen für diese: Nicet. Chon. hist. 643 van Dieten. Bezeichnend dafür, daß die Kenntnis des Mythos durch Homer vermittelt wird, ist der Vergleich der Flucht des Niketas aus dem von den Lateinern eroberten Kpel mit der des B., der auf den Aleischen Feldern umher-

irrte (ebd.: 645 van D.). An die Kenntnis Homers gebunden ist offenbar auch die späte Sagenversion von der Tötung der Chimäre durch B. mit Hilfe einer Bleikugel, die bei byz. Autoren überliefert ist u. Züge einer rationalistischen Mythendeutung erkennen läßt (s. die Belege o. Sp. 998). – B. findet sich auch auf mittelbyz. Elfenbeinkästchen, deren mythologische Darstellungen in der Auswahl durch die Funktion (Hochzeitsgerät) u. durch die Kenntnis antiker Literatur gespeist werden (E. Simon, Nonnos u. das Elfenbeinkästchen aus Veroli: JbInst 79 [1964] 324/30): Tränkung des Pegasos, B. mit Stheneboia u. Proitos? (ebd. Abb. 25; Weitzmann 177/9 Taf. 56 Abb. 227; Hiller, Mythos 94 Kat. G 6; Kästchen ehemals Wien; R. Goldschmidt / K. Weitzmann, Die byz. Elfenbeinskulpturen des 10.-13. Jh. 1 [1930] nr. 28 Taf. 15d; Hiller, Mythos 94. 114 Kat. G 7; ders., Überlieferung 89 Abb. 7). – Mittelbyz. Hss. von PsOppians Cynegetica (H. Gerstinger, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 745 nr. 8) u. PsNonnos' Kommentar zu Gregor v. Naz. (ebd. 750 nr. 21a; s. o. Sp. 998) zeigen den Chimärenkampf als kommentierende Illustration (Venedig, Bibl. Marc. Cod. gr. 479 [Weitzmann Taf. 32 Abb. 112]; Cod. Vat. gr. 1947 [ebd. Taf. 8 Abb. 24]; Jerusalem, Bibl. Patr. Cod. Taphou 14 [ebd. 25f. 106]). Die Vorbilder dieser Illustrationen (11./12. Jh.) stammen vielleicht aus illustrierten PsOppian-Hss. der Spätantike (5. Jh.). – Codices karolingischer Zeit zeigen den Chimärenkampf als Illustration in Luxusausführungen von Evangeliaren u. Bibeln (Cod. Paris. lat. 266 [Hiller, Mythos 94. 114 Kat. G 1]; Cod. Paris. lat. 1 [ebd. 94. 114 Kat. G 2; vgl. Gerstinger aO. 760 nr. 20. 24]). – Ob B. unmittelbarer Vorläufer u. Vorbild des christl. Reiterheiligen ist (so Poglayen-Neuwall u. Lehmann-Hartleben; A. Alföldi: MusHelv 7 [1950] 1/13; Shefton 40/5; Hanfmann 87; Brilliant aO.; Yalouris; W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 874f), muß schon wegen des Flügelrosses u. der Chimäre, die wesentlich Löwe u. nicht Drache ist (vgl. L. Lafranchi, Le origini del mito di San Giorgio nella monetazione imperiale romana: Numismatica 13 [1947] 21f), zweifelhaft bleiben. Das Schema des Chimärenkampfes war das geläufige Sieges- u. Großwild-Jagdmotiv der Antike (s. o. Sp. 1012); es bot sich von selbst für die Darstellung des christl. Drachentöters an (grundsätzlich skeptisch gegenüber einer unmittelbaren Herleitung auch Ch. Walter, The Thracian horseman, ancester of the warrior saints?: ByzForsch 14, 1 [1989] 659/73).

C. Zusammenfassung. Im Gegensatz zu den wenigen Darstellungen aus hellenist. Zeit u. dem verhältnismäßig geringen Bestand an B.-Bildern der klass. Kunst außerhalb der Vasenmalerei ist seit der frühen Kaiserzeit eine größere Zahl an Bildern aus der B.-Sage nachzuweisen. Dies ist wohl im Zusammenhang zu sehen mit der zunehmenden Beliebtheit von Mythenstoffen überhaupt in der röm. Bildkunst der Kaiserzeit, die ihren Höhepunkt in der 2. H. des 2. Jh. u. eine späte Blüte im 4. Jh. erlebte. Der Grund dürfte in der hohen Bewertung traditioneller Bildungsstoffe in der literarischen Kultur der Kaiserzeit zu suchen sein, die vor allem auch in der Identitätskrise der antiken Welt in der Spätantike im 4. u. 5. Jh. eine besondere Betonung erfuhr u. in der spätantiken Epik mit der Wiederbelebung mythischer Stoffe ihren Ausdruck fand. Der Mythos in der Vielfalt seiner Themen u. in seiner exemplarischen u. programmatischen Verwendung in Literatur u. Kunst diente dazu, das Lebensgefühl, den Anspruch der Zeit u. der sie prägenden Schichten in einer unmittelbar faßbaren allgemeinen Aussage auszudrücken (vgl. dazu Weitzmann, Illustrations aO. [o. Sp. 1012] bes. 237f; Simon, Nonnos aO.; Ševčenko aO. 53/73; Brown aO. [o. Sp. 1013] 23/5). Die Beliebtheit des B.-Mythos u. vor allem des Chimärenkampfes in der Kunst der späteren Kaiserzeit u. vornehmlich der Spätantike dürfte, abgesehen von der faßbaren Erinnerung an Homer u. der Bewertung der Virtus des Helden in der Nachfolge der Tragiker, sicherlich auch durch das geläufige Darstellungsschema, das des Jägers u. Siegers, bestimmt worden sein: So fügte sich die Darstellung ein in die die spätantike Bildwelt beherrschenden Motive der Jagd u. der vielgestaltigen Tierwelt mit exotischen u. phantastischen Tieren, als mythisches Bild u. Überhöhung dieses, spätantikes Lebensgefühl offenbar wesentlich ausdrückenden Bereiches. Dies im Verein mit den idyllischen u. erotischen Aspekten anderer Szenen der Sage, die ebenso eine Verbindung mit gängigen Dekorationsmotiven (Wasserszenen, Nymphenbad, Liebesszenen u. ländlichen Idyllen) zuließen, die, zum wesentlichen Bestand der spätantiken Bildwelt gehörend, Ausdruck ihres Lebensgefühls sind, mag die

Bevorzugung dieses Mythos vor anderen in der spätantiken Bildwelt, deren mythologisches Repertoire gegenüber der Kaiserzeit verarmt, bewirkt haben. Während B. im Verein mit anderen mythischen Gestalten bei einigen christl. Autoren als traditioneller Bildungsstoff zitiert wird, um im Vergleich christl. Glaubenswahrheiten dem gebildeten Nichtchristen nahezubringen, ist eine interpretatio christiana des Mythos in der Bildkunst nicht nachzuweisen. Die beiden einzigen Denkmäler, die christl. Motive mit dem Chimärenkampf verbinden, stammen aus dem 4. Jh. u. vom Rande der antiken Welt, aus Britannien: Sie zeigen die christl. Symbole als Eindringlinge in einen geschlossenen traditionellen Motivkontext, der sie, wie wohl auch das B.-Bild, als Glücks- u. Wohlfahrtssymbole definiert. Eine christl. Bewertung des Chimärenkampfes ist daher durch die enge Einbindung in den traditionellen, dominierenden Motivkomplex auszuschließen. Die Auffassung von B. als Vertreter der Virtus u. Sophrosyne dürfte der Bewertung B.s in der antiken Literatur entsprechend in den spätantiken Darstellungen mitschwingen. Eine allegorische Deutung läßt sich jedoch vereinzelt erst am Ausgang der Antike feststellen. Die Figur des christl. Reiterheiligen ist ikonographisch u. inhaltlich kaum unmittelbar von B. als Chimärentöter abzuleiten, sondern im Vorwurf dem der antiken Kunst geläufigen Schema des berittenen Siegers u. Großwildjägers verpflichtet.

AGE of spirituality. Late antique and Early Christian art, 3rd to 7th cent., Ausst.-Kat. New York (1979). – J. M. ALVAREZ MARTÍNEZ, El mito de B. en un mosaico emeritense: Miscellània arqueològica, Festschr. J. M. Recasens (Tarragona 1992) 19/24. – P. AMANDRY, B. et la Chimère dans la mosaïque antique: RevArch 48 (1956) 155/61. – J. AYMARD, La légende de B. sur un sarcophage du Musée d'Alger: MélArchHist 52 (1935) 143/84. – A. BALIL, El mosaico de Ucero. Observaciones sobre la iconografia hispánica del mito de B.: Celtiberia 56 (1978) 143/52. – E. BETHE, Art. B.: PW 3, 1 (1897) 241/51; Art. Chimaira: ebd. 3, 2 (1899) 2280/2. – R. BLATTER, Eine unveröffentlichte Darstellung der B.-Sage: AntWelt 8 (1977) 59. – H. BRANDENBURG, B. Christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary u. zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst: RömQS 63 (1968) 49/86; Christussymbole in frühchristl. Bodenmosaiken: ebd. 64 (1969) 74/138; Rez. Hiller, Mythos: JbAC 14 (1971) 163/8. – F. BROMMER, B.: WinckelmProgrMarburg (1952/54); Denkmälerlisten zur griech. Heldensage 2. Theseus, B., Achill (1974); Göttersagen in Vasenlisten (1980) 41; Vasenlisten zur griech. Heldensage³ (1973) 292/309. – P. CHRISTOPHE, B. et sa légende, Diss. Liège (1942). – G. CRESSEDI, Art. B.: EncArteAnt 2 (1959) 42/4. – C. DOBLHOFER, B. u. Kirke zwischen Heiden u. Christen: Festschr. R. Muth = InnsBeitrKulturwiss 22 (Innsbruck 1983) 73/87. – R. DONCEEL, Une chimère sur une frise à métopes d'époque augustéenne à Nole: BullInstHistBelge 36 (1964) 5/31. – T. J. DUNBABIN, B., Herakles and Chimaera: Studies pres. to D. M. Robinson 2, 2 (St. Louis, Mo. 1953) 1164/84. – R. ENGELMANN, B. e Pegaso: AnnInstCorrArch 46 (1874) 5/37; Art. Chimaira: Roscher, Lex. 1 (1884/86) 893/5. – T. GERICKE, Die Bändigung des Pegasus: AthMitt 71 (1956) 193/201. – G. M. A. HANFMANN, The continuity of classical art. Culture, myth and faith: Weitzmann (Hrsg.) 75/99. – O. HEY, Art. B.: ThesLL 2 (1900/06) 1808f. – S. HILLER, B. Ein griech. Mythos in der röm. Kunst (1970); B. Zur Überlieferung in Bild u. Text: AntAbendl 19 (1973) 83/100; Divino sensu agnoscere. Zur Deutung des Mosaikbodens im Peristyl des Großen Palastes in Kpel: Kairos 11 (1969) 275/305. – J. HUSKINSON, Some pagan mythological figures and their significance in early Christian art: PapBritSchRome 42 (1974) 68/97. – A. JACQUEMIN, Art. Chimaira: LexIconMythClass 3, 1 (1986) 249/59. – J. KRAUSKOPF, Art. Chimaira (in Etruria): ebd. 3, 2 (1986) 259/69. – P. KRETSCHMER, B.: Glotta 31 (1948) 92/103. – K. LEHMANN-HARTLEBEN, B. u. der Reiterheilige: RömMitt 38/39 (1923/24) 264/80. – L. MALTEN, B.: JbInst 40 (1925) 121/60; Homer u. die lykischen Fürsten: Hermes 79 (1944) 1/12. – J. M. MORET, Le départ de B. sur un cratère campanien de Genève: AntKunst 15 (1972) 95/106. – R. PEPPERMÜLLER, Die B.sage, ihre Herkunft u. Geschichte, Diss. Tübingen (1961). – A. PESCHLOW, Rez. Hiller, Mythos: Gnomon 44 (1972) 300/5. – S. POGLAYEN-NEUWALL, B. u. der Reiterheilige: ByzNeugrJbb 1 (1920) 338/42. – PRELLER / ROBERT. – H. W. v. PRITTWITZ / U. GAFFRON, B. in der antiken Kunst (1888). – M. H. QUET, Pégase et la mariée: Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità, Atti del convegno tenuto a Catania 27 sett. - 2 ott. 1982, 2 = Coll. Storia 19 (Roma 1985) 861/931. – L. RADERMACHER, Mythos u. Sage bei den Griechen² (Brünn 1943). – W. RAECK, Modernisierte Mythen. Zum Umgang der Spätantike mit klass. Bildthemen (1992) 99/122. – A. RAPP, Art. B.: Roscher, Lex. 1 (1884/86) 757/74. – W. W. RATHMANN, Art. Pegasus: PW 19, 1 (1937) 56/62. – F. SALVIAT / N. WEILL, Un plat du 7e s. à Thasos. B. et la Chimère: BullCorrHell 84 (1960) 347/86. – F. SCHACHER-

MEYR, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens (Bern 1951). – K. SCHAUENBURG, B. in der unteritalischen Vasenmalerei: JbInst 71 (1956) 59/96; Neue Darstellungen aus der B.sage: ArchAnz 1958, 21/37; Herakles u. Vogelmonstrum auf einem Krater in Kiel: MedNedInstR 41 (1979) 21/7; Baltimoremaler u. B.: JbMusKuGewHamburg 3 (1984) 11/48. – K. SCHEFOLD / F. JUNG, Die Urkönige Perseus, B., Herakles u. Theseus in der klass. u. hellenist. Kunst (1988). – M. L. SCHMITT, B. and the Chimaera in archaic Greek art: AmJournArch 70 (1966) 341/7. – S. SETTIS, B. in Medma: ArchAnz 92 (1977) 183/94. – B. B. SHEFTON, Odysseus and B. reliefs: BullCorrHell 82 (1958) 27/46. – H. SICHTERMANN, Die mytholog. Sarkophage 2. Apollon-Grazien = AntSarkRel 12, 2 (1992) 17/9. 112/5; B. auf attischen Sarkophagen: G. Koch (Hrsg.), Grabeskunst der röm. Kaiserzeit (1993) 51/66. – M. SIMON, B. chrétien: Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, Festschr. J. Carcopino (Paris 1966) 889/904. – F. VAN K. STERN, Heroes and monsters in Greek art: Archaeological News 7 (1978) 1/23. – J. M. C. TOYNBEE, Encore des mosaïques de B.: Gallia 16 (1958) 262/6; The Christian Roman mosaic, Hinton St. Mary, Dorset = Dorset Monographs 3 (Dorchester 1964); A new Roman mosaic pavement found in Dorset: JournRomStud 54 (1964) 7/14. – F. J. TRITSCH, B.'s letter: Atti e mem. del I Congr. Intern. di Micenol. 3 (Roma 1968) 1223/30. – K. WEITZMANN, Greek mythology in Byz. art (Princeton 1951). – K. WEITZMANN (Hrsg.), Age of spirituality. A symposium (Princeton 1980). – N. YALOURIS, Pegasus. Ein Mythos in der Kunst (1987).

(1993) *Hugo Brandenburg.*

Berytus.

A. Nichtchristlich. I. Vorrömische Zeit. Der Hügel, über dem sich das heutige Beirut erhebt, hat Funde zutage gebracht, die bis in neolithische Zeit zurückreichen (Saidah, Prehistory 11/3). Der Name der Stadt, den man von einer semit. Wurzel mit der Bedeutung ‚Brunnen' (Lauffrey, Beyrouth 140) oder ‚Pinien' (Korolevskij 1300) her gedeutet hat, findet sich zuerst in Amarna-Briefen an den ägypt. Pharao Amenophis IV (Jidejian 27/9). In der Folge gehörte B. zum assyr., neubabyl. u. pers. Herrschaftsbereich u. fiel nach 333 vC. an Alexander d. Gr. (zur frühen Geschichte Chehab; Leclant). Unter der Regierung zunächst der Ptolemäer, dann der Seleukiden wurde B. hellenisiert. Die Stadt entwickelte sich zu einem bedeutenden Handelszentrum mit einer *Genossenschaft von Kaufleuten, Seeleuten u. Großhändlern zur Verehrung des Gottes Poseidon am internationalen Hafen der Insel Delos in der 2. H. des 2. Jh. vC. (M. N. Tod, Greek inscriptions at Cairness House 1: JournHellStud 54 [1934] 140/59; Ch. Picard, L'inscription de Cairness House et l'histoire de l'établissement des Poseidoniastes bérytiens à Délos: RevArch 6e sér. 8 [1936] 188/98; L. Robert, Sur le décret des Poseidoniastes de B.: BullCorrHell Suppl. 1 [Paris 1973] 486/9). Delos war die Zentrale für zahlreiche italische Händler u. hat möglicherweise den Grundstein gelegt für die engen Beziehungen, die in späterer Zeit B. u. Italien verbanden (s. u. Sp. 1030). Um 140 vC. wurde B. in einem Bürgerkrieg, der das seleukidische Syrien spaltete, durch den Rebellen Tryphon zerstört, zumindest schwer beschädigt (Strab. 16, 2, 19).

II. In römischer Republik u. früher Kaiserzeit. Als Pompeius iJ. 64 vC. den inzwischen römisch gewordenen Osten in Verwaltungsbezirke gliederte, kam B. zur Provinz Syria. Antonius machte die Stadt Cleopatra zum Hochzeitsgeschenk. Marcus Agrippa, der als Admiral auf Octavians Flotte bei Actium gekämpft hatte, stationierte in B. zwei Legionen u. leitete damit eine Periode der Wiederherstellung u. des Wachstums ein (Strab. 16, 2, 19). Unter Augustus wurden in der Folge Veteranen in B. angesiedelt, zunächst im Rahmen einer umfassenden Demobilisierung nach dem Sieg über Antonius u. Cleopatra. Die Soldaten kamen hauptsächlich aus der legio V Macedonica u. der legio VIII Gallica, deren *Feldzeichen sich auf den Münzen der Stadt finden.

a. Römische Kolonie. Den Status einer röm. Kolonie erhielt die Stadt vielleicht iJ. 14 vC. (Lauffrey, Beyrouth 147; Mouterde, Regards 163/6) mit dem Titel Colonia Iulia Augusta Felix Berytus (Plin. n. h. 5, 78; Ein-

zelheiten der Koloniegründung werden kontrovers diskutiert: Jidejian 41/3; B. H. Isaac, The limits of empire. The Roman army in the east [Oxford 1990] 318/21; G. F. Hill, Catalogue of the Greek coins of Phoenicia [London 1910] Taf. VII. IX [8]. LVI [83/9]). Ihr weites Territorium (Strab. 16, 2, 19) umfaßte die Beka-Ebene u. Heliopolis (*Baalbek), die zweite syr. Veteranensiedlung, die vielleicht erst unter Septimius Severus den Status einer unabhängigen Kolonie erhielt (J.-P. Rey-Coquais: InscrGrLatSyr 6, 34_9; ders., Syrie 51f). Paradoxerweise scheint B. viele seiner bedeutenden Bauten der herodianischen Dynastie Judäas zu verdanken. *Herodes d. Gr. soll exedrae, Säulenhallen, Tempel u. Foren gestiftet haben (Joseph. b. Iud. 1, 422). Agrippa I ließ ein Theater (ant. Iud. 20, 211f), ein Amphitheater sowie Bäder u. weitere Säulenhallen errichten. Agrippa II veranstaltete jährlich aufwendige Spiele in B. u. ließ die Stadt mit Statuen u. Nachbildungen klassischer Skulpturen schmücken (ebd.; Isaac aO. 342f; M. Lämmer, Griechische Agone u. römische Spiele unter der Regierung des jüd. Königs Agrippa I: Kölner Beitr. z. Sportwiss. 10/11 = JbDtSporthochschKöln 1981/82, 199/237, bes. 209/15: ‚Die Spiele von B.'); zu einer Beiruter Inschrift, in der von Königin Berenice, der Schwester Agrippas II die Rede ist, s. R. Cagnat, Une inscription relative à la reine Bérénice: MusBelge 32 (1928) 157/60. Die neuzeitliche Überbauung hat eine systematische Ausgrabung der Stadt verhindert. Über neuere Funde fehlen bislang wissenschaftliche Berichte. Dennoch konnte Lauffrey die geometrische Straßenanlage rekonstruieren mit dem Verlauf des Decumanus Maximus u. des Cardo Maximus, ebenso die Lage einer großen Basilika neben einem Forum sowie ein weiteres Forum, zwei Bäder u. möglicherweise Reste zweier Tempel (Lauffrey, Forums 13/80; ders., Beyrouth 151/61 mit Fig. 9). – Wie in jeder röm. Kolonie war auch in B. Latein die Verwaltungssprache. Dies ist bis ins 3. Jh. hinein bezeugt durch etliche öffentliche u. private Inschriften, sogar bei Personen mit semitischem Namen (ders., Forums 60 nr. 2; 67 nr. 3f; 68 nr. 5; 73f nr. 7/9; 77 nr. 10). Vier Reiteroffiziere u. zwei Senatoren stammen bekanntermaßen aus B. (H. Devijver, Prosopographia militarium equestrium 1/3 [Louvain 1976/80] 1, 86f nr. A 90. 328 nr. D 17. 481 nr. I 112; 2, 827f nr. V 31; R. Cagnat, M. Sentius Proculus de Beyrouth: Syria 7 [1926] 67/70). Noch im frühen 3. Jh. war die Stadt, wie Heliopolis-Baalbek, im wesentlichen eine lat. Enklave innerhalb einer griechisch sprechenden Provinz (Greg. Thaumat. paneg. in Orig. 5, 62f [SC 148, 120]).

b. Handel. Zweifellos war B. eine bedeutende Hafenstadt; doch sind die Zeugnisse für ihren Handel spärlich u. über die Jhh. verstreut (knapper Überblick: Mouterde, Regards 181/9). Zu den exportierten Produkten gehörten Wein (Plin. n. h. 14, 74), Leinen (Expos. tot. mund. 31 [SC 124, 164]), Seide (Waddington, Inscr. 184c) u. Glas (L. Robert, Noms de métiers dans des documents byzantins 4. Épitaphe de B. et papyrus byzantin: ders., Opera minora selecta 2 [Amsterdam 1969] 930/2). Im 6. Jh. war die Stadt bekannt für ihre staatlich kontrollierte Seidenweberei u. Purpurfärberei (Procop. hist. arc. 25, 14). In der frühen Kaiserzeit bestand ein reger Handelsverkehr zwischen B. u. dem Westen. Die Digesten enthalten die Erörterung eines wohl konstruierten Falls, in dem es um einen Seekredit geht, den ein Schiffer, der zwischen B. u. Brindisi Handel betrieb, erhalten hatte (45, 1, 122; vgl. P. Huvelin, Études d'histoire du droit commercial romain [Paris 1929] 198/203). In Puteoli existierte eine statio für Händler aus B. (CIL 10, 1, 1634). Inschriften über einen vielleicht durch den praefectus annonae beigelegten Rechtsstreit zwischen den quinque corpora naviculariorum aus dem gallischen **Arles u. den röm. mensores sind in Arles (CIL 12, 1, 672. 692. 982) wie auch in B. gefunden worden (CIL 3 Suppl. 2, 14165^8). Daraus läßt sich schließen, daß die Seeleute aus Arles Waren, höchstwahrscheinlich Weizen, von B. nach Ostia beförderten (vgl. A. Barot, Les naviculaires d'Arles à Beyrouth: RevArch 4e sér. 5 [1905] 262/73).

c. Rechtsschule. Der lat. Charakter der Stadt (s. oben) mag ein Grund dafür gewesen sein, daß die berühmte Rechtsschule nicht in der Provinzhauptstadt Tyrus, sondern in B. eingerichtet wurde. Die Tatsache, daß B. ein Archiv für kaiserliche Konstitutionen beherbergte, könnte ein weiterer Grund zur Errichtung einer Rechtsschule gewesen sein (P. Collinet, Beyrouth centre d'affichage et de dépôt des constitutions impériales: Syria 5 [1924] 359/72), umgekehrt aber auch deren Konsequenz (Th. Momm-

sen, Die Heimath des Gregorianus: SavZsRom 22 [1901] 141f bzw. ders., Ges. Schriften 2 [1905] 368); beide Annahmen sind plausibel. Die *Hochschule wird erstmals erwähnt um 238 nC. in der Lobrede des Wundertäters *Gregor (I) auf Origenes (paneg. in Orig. 5, 62. 68 [SC 148, 120. 122]). Gregor hatte in seiner Heimat *Cappadocia die lat. Sprache u. Rechtswissenschaft studiert (ebd. 5, 57/60 [118/20]) u. beabsichtigte, weitere juristische Studien in B. zu treiben; er änderte jedoch seinen Plan u. ging als Schüler des Origenes nach *Kaisareia in Palästina (ebd. 5, 67/71 [122/4]; H. Crouzel, Art. Gregor I: o. Bd. 12, 780; Hieronymus [vir. ill. 65 (38 Bern.)] u. Socrates [h. e. 4, 27, 3 (GCS Socr. 263)] nehmen wohl fälschlich an, Gregor habe zusammen mit seinem Bruder in B. Rechtswissenschaft studiert). Apphianus u. Aedesius, die beide in der Verfolgung unter Maximinus den Märtyrertod erlitten, waren Lykier aus angesehener Familie u. hatten Mitte des 3. Jh. in B. studiert (Eus. mart. Pal. 4, 3/5 [ed. H. Delehaye: AnalBoll 16 (1897) 123f]). Eine Konstitution des Diokletian u. Maximian befreite arabische Studenten bis zum 25. Lebensjahr von den munera personalia, wenn sie in B. Rechtswissenschaft studierten (Cod. Iust. 10, 50 [49], 1).

d. Religion. In B. scheint man Liber Pater verehrt zu haben (Cagnat 111 nr. 7) sowie Marsyas, den man vielleicht mit Liber Pater identifizierte (vgl. Elagabal-Münze: Lauffrey, Beyrouth Taf. 2, Abb. 6), was bekräftigt würde durch Serv. Verg. Aen. 3, 20: sed in liberis civitatibus simulacrum Marsyae erat, qui in tutela Liberi Patris est. Zu den in B. verehrten Göttern gehörte Iuppiter, der unter seinem kapitolinischen Titel Optimus Maximus, jedoch ebenfalls als I. O. M. Heliopolitanus verehrt wurde (Lauffrey, Forums 67 nr. 3); ihm war, zusammen mit seinen Triasgenossen von Heliopolis-Baalbek, Venus u. Merkur, ein gemeinsamer Altar errichtet (ebd. 74 nr. 9), u. er wird einmal mit dem Gott einer syr. Gemeinde als I. O. M. Maleachiabrudenus, d. h. König v. Yabrûd (ebd. 67 nr. 4), identifiziert. Eine weitere röm. Gottheit war Genius Fortunae (ebd. 68 nr. 5). Poseidon, der mehrfach auf Münzen von B. abgebildet ist, war der Hauptgott (Jidejian 53), wohl die hellenisierte Form des semit. *Baal-Markod, der einen sehr großen, hoch über der Stadt gelegenen Tempel in Deir el-Qal'a hatte (ebd. 49/52; Th. Klauser: o. Bd. 1, 1077f). Als Neptun besaß Poseidon einen röm. Säulentempel mit sechs Säulen (Münze bei Lauffrey, Beyrouth Taf. 3, Abb. 7), obwohl der Poseidonkult sicher hellenistisch war (Sp. 1028). *Astarte, die semit. Schutzgöttin der Stadt, besaß einen viersäuligen röm. Tempel (Lauffrey, Beyrouth Taf. 3 Abb. 8; S. Ronzevalle, La déesse poliade de Béryte: Mél. Univ. St. Joseph 25 [1942] 13/20) u. war der Venus-Aphrodite oder Dea Urania angeglichen (Mouterde, Antiquités 45/55). Man hat Altäre gefunden, die der *Atargatis, der Artemis Phosphoros u. der Venus v. Heliopolis geweiht waren (Lauffrey, Beyrouth 149f).

B. Christlich. I. Stadtgeschichte in der späteren Kaiserzeit. In der späten Kaiserzeit betreffen die meisten Zeugnisse über B. in der einen oder anderen Weise die Rechtsschule (s. u. Sp. 1038/41). Das große Anwachsen der Beamtenzahl infolge der Verwaltungsreformen Diokletians sowie die Übernahme von Hauptstadtfunktionen durch Kpel führte zu einem hohen Bedarf an neuen Mitarbeitern innerhalb der verschiedenen Bereiche der öffentlichen Verwaltung. Dabei waren Beherrschung der lat. Sprache u. Kenntnis des röm. Rechts Qualifikationen, die die Einstellungschancen eines Bewerbers erhöhten (W. Liebeschuetz, Antioch. City and administration in the late Roman empire [Oxford 1972] 242/55). Das gesellschaftliche Ansehen des Anwaltsberufes wuchs; das rechtswissenschaftliche Studium wurde bei den jungen Männern der kurialen Schicht der östl. Städte außerordentlich beliebt. B. bildete Juristen für die kaiserliche Verwaltung im gesamten Osten aus (Expos. tot. mund. 25 [SC 124, 158]; zu einem Vers-Epitaph auf einen Studenten J. F. Gilliam, A student at B. An inscription from Pamphylia: ZsPapEpigr 13 [1974] 147/50). Wir erfahren von dieser Entwicklung aus den Schriften des berühmten antiochenischen Sophisten Libanius, der befürchtete, das neue Prestige der Rechtswissenschaft werde die althergebrachte rhetorische Bildung, deren hervorragender Repräsentant er war, unterhöhlen (or. 62, 21/3; 2, 44f; 48, 22; Weiteres bei P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e s. après J.-C. [Paris 1955] 365/7). Seine Furcht erwies sich jedoch als unbegründet, denn in der Regel ging dem Studium der Rechte das Rhetorikstudium voraus, u. das Ansehen der rhetorischen Bildung war in keinem Fall beeinträchtigt. So

war ein berühmter Rhetoriklehrer aus B. gerade im Begriff, einen entsprechenden Lehrstuhl zu übernehmen, als er starb (W. Schubart / U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Griechische Dichterfrg. = Berl. Klass. Texte 5, 1 [1907] 82/93 nr. 9). Der Ruhm des aus B. stammenden Grammatikers M. Valerius Probus (2. H. 1. Jh. nC., Suet. gramm. 24), der sich u. a. mit Fragen des archaischen lat. Stils beschäftigte, reichte in Rom bis ins späte 4. Jh. (A. Della Casa, La ‚grammatica' di Valerio Probo: Argentea aetas, Gedenkschr. E. V. Marmorale [Genova 1973] 139/60); zu zwei weiteren grammatici R. A. Kaster, Guardians of language. The grammarian and society in late antiquity (Berkeley 1988) 242f s. v. Apollinaris nr. 14; 305 s. v. Lupercus nr. 91. – B. war, soweit sich dies sagen läßt, das 5. Jh. hindurch eine blühende Stadt (die Zeugnisse sind spärlich; zu den Ausgrabungen der prächtigen Basiliken von Khan Kalde s. B. R. Saidah: Atti IX Congr. intern. arch. crist., Roma 1975 2 [Roma 1978] 451/6). Das Gebaren der christl. Aktivisten (s. u. Sp. 1040f) vermittelt den Eindruck, daß die profane Ortsverwaltung Schwächen aufwies. Sie bestand nichtsdestoweniger fort, wie eine fragmentierte Inschrift zeigt, die eine lokale Steuererhebung, möglicherweise eine Warensteuer, bekanntgibt (R. Mouterde, Un tarif d'impôt sur les ventes dans le Béryte byzantine: CRAcInscr 1945, 377/80; vgl. J. u. L. Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 59/60 [1946/47] 359 nr. 207), deren Interpretation noch recht ungesichert ist, obwohl sich vielleicht vergleichbares Material in Caesarea Maritima (B. Lifshitz: RevÉtGr 70 [1957] 118/32) u. in Cagliari auf Sardinien (J. Durliat: DumbOPap 36 [1982] 1/14) gefunden hat. – B. liegt in erdbebengefährdetem Gebiet. Um das J. 349 wurde die Stadt durch ein schweres *Erdbeben getroffen (Theophan. Conf. chron. a. m. 5840 [1, 39, 4f de Boor]; Georg. Cedr. hist. comp.: PG 121, 569C). Bei einem Beben um 502 stürzte allein die Synagoge ein (PsJosua Styl. chron. 47 [37 Wright] par. PsDionys. Tellmahr. chron. 501/02 [CSCO 507/Syr. 213, 3]). Ein weiteres Erdbeben iJ. 551 verwüstete die Stadt vollständig (Datierung: Frg. hist. Tusc. 4 [PG 85, 1823A]; Beschreibung: Agath. hist. 2, 15, 2f; Joh. Eph. h. e. 2 [241 van Douwen / Land]; vgl. PsDionys. Tellmahr. chron. 552/53. 558/59. 564/65 [CSCO 507/Syr. 213, 96. 100/2. 105]). Kaiser *Justinian half beim Wiederaufbau (Joh. Malal. chron. 18 [PG 97, 704A]; Theophan. Conf. chron. a. m. 6043 [1, 227f de B.]), doch ließ das neue B. nur Reste seiner einstigen Schönheit erkennen (Agath. hist. 2, 15, 4). Epigraphische u. andere Zeugnisse dieser Restauration, einschließlich eines Badehauses, sind gefunden worden (Will). An die 30 000 Menschen sollen umgekommen sein nach dem Zeugnis eines Pilgers, der B. noch iJ. 570, gleich anderen Küstenstädten Phöniziens, unter den Folgen der Katastrophe leidend vorfand (PsAnton. Plac. itin. 1 [CCL 175, 129]). Syrische u. phönizische Städte waren in dieser Zeit allgemein im Verfall begriffen (H. Kennedy, The last century of byzantine Syria. A reinterpretation: ByzForsch 10 [1985] 168f). Doch bestand die Stadt, gegebenenfalls auch die Rechtsschule (s. u. Sp. 1038f), fort. Ausgrabungen brachten Reste von in weniger aufwendigem Stil wiedererrichteten Gebäuden innerhalb der vom Erdbeben zurückgelassenen Ruinen zutage (Will; Ch. u. J. D. Forest, Fouilles à la municipalité de Beyrouth [1977]: Syria 59 [1982] 1/26). Ein General, wohl mit kaiserlichen Hilfsmitteln versehen, wurde zur Beaufsichtigung der Arbeiten entsandt (Saidah, Archeology). Die Araber eroberten die Stadt iJ. 635.

II. Kirchengeschichte. Über die Anfänge des Christentums in B. ist nichts bekannt. Daß der Korinther Quartus (Rom. 16, 23) erster Bischof von B. wurde (PsDoroth. catal. apost.: PG 92, 1064D), ist Legende (Bischofsliste: Korolevskij 1335). Der Lehrer des Eusebius v. Caes., Pamphilus, der am 16. II. 309 das Martyrium erlitt, stammte aus einer der führenden Familien B.' (Phot. bibl. cod. 118f [2, 90/3 Henry]); dies läßt darauf schließen, daß sich dort das Christentum Mitte des 3. Jh. fest etabliert hatte. Der erste bekannte Bischof ist Eusebius (Korolevskij 1305), dessen Versetzung nach Nicomedia (Socr. h. e. 1, 6 [PG 67, 41/4]) in die Zeit zwischen 303 u. 325 fällt, höchstwahrscheinlich nach Konstantins Sieg über Licinius iJ. 323. Gregor, der zweite bekannte Bischof, nahm am Konzil v. Nicaea teil (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina, scriptores sacri et profani = Univ. Jena fasc. 2 [1898] 14. 63. 83. 101. 193). – In der Regierungszeit Julians brannte Magnus in B. eine Kirche nieder, die er unter Jovian auf eigene Kosten neu

errichten mußte (Theodrt. h. e. 4, 22, 10 [GCS Theodrt. 252f]; ProsLatRomEmp 1, 536 s. v. Vindaonius Magnus nr. 12). – B. entwickelte sich schließlich zu einer christl. Stadt, doch hielten sich, wie auch sonst in Phönizien (W. Liebeschuetz, Epigraphic evidence on the Christianisation of Syria: Acts of the 9th intern. Congress of Limes Studies, Székesfehérvár 1978 [Budapest 1981] 485/508 bzw. ders., From Diocletian to the Arab conquest [Aldershot 1990] nr. 8), für lange Zeit pagane Elemente, bis weit ins 5. Jh. hinein, wie die Aktivitäten des Zacharias u. seiner Aktivistengruppe christlicher Rechtsstudenten deutlich machen (s. u. Sp. 1040f). Berühmt blieb B. für seine mimarii (Expos. tot. mund. 32 [SC 124, 166]). Jedoch bestanden die Beziehungen zwischen Heiden u. Christen in B. sicher nicht ausschließlich in Konflikten. G. W. Bowersock, Hellenism in late antiquity (Cambridge, Mich. 1990) 55/69 hat gezeigt, daß sich im 5. u. 6. Jh. im literarischen Leben in den Städten des Nahen Ostens u. Ägyptens (**Aegypten II) sowohl klassische wie biblische Quellen zu einer Synthese verbinden, so daß selbst ein zweifelsfrei christl. Autor wie Dioscorus v. Aphrodito mit erstaunlicher Freiheit Themen der klass. Mythologie u. Religion verwendet (L. MacCoull, Dioscorus of Aphrodito [Berkeley 1988]). Der herausragende Schriftsteller dieser Gattung ist Nonnus v. Panopolis, mit ziemlicher Sicherheit ein Christ, dessen Dionysiaca u. a. ein Kompendium von Gründungssagen von Städten u. ihren heidn. Kulten darstellen (Bowersock aO. 41/53). Das 41. Buch ist der Stadt B. gewidmet, deren bevorzugte geographische Lage (v. 14/9) u. herausragende Stellung als juristisches Zentrum (v. 389/98) gepriesen werden. B., so heißt es dort, wurde von der Nymphe Beroë gegründet, die nach einer Legende Tochter der Tethys u. des Okeanos (150/2), nach einer anderen, jüngeren Version Tochter der Aphrodite u. des Adonis war (155/7). Das Gedicht bedarf im einzelnen dringend einer Kommentierung. Doch kann wenig Zweifel daran bestehen, daß Nonnus' Material aus B. selbst stammte u. wir somit Kenntnis erhalten über eine griech. literarische Kultur der Stadt im 5. Jh., von der sich sonst keine Spur erhalten hat. – Die Zeugnisse für die Geschichte des christl. B. sind insgesamt sehr spärlich. In einer ps-athanasianischen Rede, verlesen auf dem 2. Konzil v. Nicaea iJ. 787 (PG 28, 797/814), wird von einer Christusstatue erzählt, die, als sie von Juden angegriffen wurde, Ströme von Blut u. Wasser vergossen habe. Das Blut sei zur Synagoge gebracht worden, wo es vielen Kranken Heilung gebracht habe, so daß sich die Juden in B. bekehrt u. ihre Synagogen in Kirchen umgewandelt hätten. Dies ist freilich Legende. Die Tatsache, daß die bekehrten Juden einen Lobpreis singen, in dem der Hl. Geist von Vater u. Sohn gleichermaßen ausgeht, weist darauf hin, daß er seinen Ursprung mit hoher Wahrscheinlichkeit im 5. Jh. hat (E. v. Dobschütz, Christusbilder 3 = TU 18 [1899] 280/92). Im 5. Jh. siedelte sich die hl. Matrona als Einsiedlerin vor den Toren von B. an u. erteilte Frauen, die mit ihren Töchtern aus der Stadt zu ihr kamen, Religionsunterricht (Vit. Matron. 22 [ASS Nov. 3, 801 B]; E. Catafygiotu-Topping, St. Matrona and her friends. Sisterhood in Byzantium: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ, Festschr. J. Hussey [Camberley 1988] 211/24). Unter Bischof Eustathius, einem entschiedenen Anhänger der Logos-Sarx-Christologie, fand iJ. 448 in B. eine Vernehmung statt, in der Domnus v. Ant. den Ibas v. Edessa, nestorianischer Häresie beschuldigt, verhörte (Hefele / Leclercq 2, 490/8. 742/55); Ibas wurde freigesprochen. Um dieselbe Zeit brachte Eustathius Kaiser Theodosius II dazu, B. Metropolitanstatus zu verleihen. Die Stadt wurde der Kirchenprovinz Syria ausgegliedert u. erhielt die Diözesen Byblus, Tripolis, Orthosia, Arca u. Antaradus unterstellt (Cod. Iust. 11, 22 [21] vJ. 449; vgl. O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste [1919] 130. 424). Der daraus entstandene Streit zwischen den Bischöfen von B. u. Tyrus, vor allem um die Ordination von Bischöfen, wurde auf dem Konzil v. Chalkedon beigelegt. Die Suffragane, über die man gestritten hatte, kamen zurück zur Bischofsprovinz Tyrus, jedoch behielt B. den Status einer kirchlichen Metropolie (Conc. Chalced. act. 19 [AConcOec 2, 1, 3, 101/10]; Hefele / Leclercq 2, 713/5; E. Honigmann, Studien zur Notitia Antiochena: ByzZs 25 [1925] 60/88). In der christologischen Debatte sprach sich Eustathius zunächst gegen die Zwei-Naturen-Formel aus. Später wurde behauptet, er habe das Symbolon von Chalkedon unter Zwang u. gegen seinen Willen unterzeichnet (PsZach. Rhet. h. e. 3, 1 [CSCO 87/Syr. 41, 105]). Auf seine

Veranlassung bereiteten die Bürger von B. iJ. 460 dem abgesetzten Patriarchen Timotheus Ailuros v. Alex. einen triumphalen Empfang, als er auf dem Weg ins Exil in B. halt machte. Er hatte dort ein Religionsgespräch mit dem Bruder des Bischofs, dem ‚Gesetzesausleger' Auxonius, der ihn vergeblich zur Annahme des Chalcedonense zu bewegen suchte (PsZach. Rhet. h. e. 4, 9 [CSCO 87/Syr. 41, 126]). Gegen Timotheos verteidigte Eustathius die Epistula dogmatica Leos I auch literarisch (Doctr. patr. 16, 18 [96f Diekamp]). Einige Zeit vor Chalkedon hatte Eustathius eine neue Kathedrale mit Episkopeion errichtet (Conc. Chalced. act. 11, 28 [AConcOec 2, 1, 3, 19]). Die Kirche, höchstwahrscheinlich die Anastasiskirche (vgl. PsZach. Rhet. h. e. 4, 9 [CSCO 87/Syr. 41, 126]), mit einem Schiff von zehn Säulen aus poliertem weißem Stein u. zahlreichen Fresken (oder Mosaiken; Zach. Rhet. opif. m.: 96f Minniti Colonna) lag nahe der Rechtsschule (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 48), doch beherbergte die Anlage nicht notwendigerweise den Rechtsunterricht, wie dies Collinet 61/74 behauptet. Weitere Kirchen waren die der Gottesmutter, in der Innenstadt nahe dem Hafen gelegen (vit. Sev. Ant.: PO 2, 48f. 69), u. St. Judas, Bruder Jakobs des Gerechten u. Sohn des Joseph (ebd. 63f; Sev. Ant. epp. sel. 6, 4, 9 [2, 271 Brooks]). – So gut wie nichts ist bekannt über das christl. Leben in B. nach den bei Zacharias beschriebenen Ereignissen (s. u. Sp. 1040f). Von Johannes, dem damaligen Bischof v. B. (ebd.), hat sich eine kurze Osterpredigt erhalten (SC 187, 296/9). Wohl unter Kaiser Anastasius I (491/518) war Diakon in B. der bedeutende Kirchendichter Romanus (A. Dihle, Die griech. u. lat. Literatur der Kaiserzeit [1989] 585/8. 638_{585f}). Bischof Marinos v. B. schloß sich 511 Philoxenus v. Mabbug an, unterzeichnete 518 als Mitkonsekrator des Patriarchen Severus v. Ant. dessen antichalkedonischen Synodika, wurde von diesem sodann aber als Anhänger des Eutyches getadelt (J. Lebon, Textes inédites de Philoxènes; Muséon 43 [1930] 190; Evagr. h. e. 3, 3 [132 Bidez / Parmentier]; Sev. Ant. epp. sel. 6, 9, 1 [2, 419 Br.]). Nach der arab. Eroberung wurde die Bevölkerung offensichtlich mehrheitlich muslimisch, doch blieben christliche Gemeinschaften bestehen: Melchiten, Nichtchalkedonenser u. ab einem gewissen, nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt, jedoch nicht vor dem späten 7. Jh., Maroniten (S. Vailhé, Origines religieuses des Maronites: ÉchOr 4 [1900/01] 96/102. 154/62; K. S. Salibi, The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluke rule [1099/1516]: Arabica 4 [1957] 288/303). Gleich den übrigen Küstenstädten, Laodicaea ausgenommen, gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß B. sich noch im Altertum zu einer syr.-jakobitischen Diözese entwikkelt hätte (J.-B. Chabot, Les évêques jacobites du 8[e] au 13[e] s.: RevOrChr 6 [1901] 192f; Korolevskij 1308; I. Nabe-v. Schönberg, Die westsyr. Kirche im MA, Diss. Heidelberg [1977] 240/7).

III. Rechtsschule. a. Allgemein. Im frühen 5. Jh. scheint Latein als Unterrichtssprache durch das Griechische verdrängt worden zu sein, beginnend vielleicht mit Cyrill u. Patricius, die ihre Rechtskommentare in griechischer Sprache verfaßten (Collinet 211/8). Von da an war B. eine griech. Stadt; die späteste lat. öffentliche Inschrift datiert vJ. 344 (CIL 3, 1, 167). Als erster Prätorianerpräfekt des Ostens veröffentlichte Cyrus (439/42) seine Erlasse in griechischer Sprache (Joh. Lyd. mag. 2, 12). Die Rechtsschule verdankt ihre Berühmtheit im 5. Jh. der Tätigkeit hervorragender Lehrer, vor allem von fünf Professoren, die von den Kommentatoren der Digesten u. des Codex Iustinianus mit ehrenden Beinamen zitiert u. als ‚ökumenische Lehrer' oder, auf den einzelnen bezogen, als ‚Heros' bezeichnet werden. Collinet 131/40 führt sie in chronologischer Reihenfolge auf: Cyrill (400/38; ProsLatRomEmp 2, 335 s. v. Cyrillus nr. 2), Patricius (420/50; ebd. 2, 839 s. v. Patricius nr. 10; A. Berger, Art. Patrikios nr. 2: PW 18, 4 [1949] 2244/9), Domninus (ProsLatRomEmp 2, 373 s. v. Domninus nr. 5), Demosthenes (ebd. 353 s. v. Demosthenes nr. 2), Eudoxius (450/90; ebd. 412 s. v. Eudoxius nr. 4); zur Gruppe im ganzen u. ihren juristischen Schriften Collinet 125/85. 271/302; Wenger 621/9. Im 5. Jh., der genaue Zeitpunkt ist nicht bekannt, erhielt die Rechtsschule von B. ein kaiserliches Privileg u. ihr Unterricht damit offiziellen Charakter (Collinet 176/83). Mit der Veröffentlichung seines Gesetzeskodexes schränkte Justinian durch die Constitutio ‚Omnem' vJ. 533 die juristische Ausbildung auf die Städte Kpel, Rom u. B. ein (Dig. de conc. dig. 2, 7). Sicher waren Dorotheus u. Anatolius (L. M. Hartmann,

Art. Anatolius nr. 10: PW 1, 2 [1894] 2073), die der Kommission angehörten, der Justinian das *Corpus iuris civilis übertragen hatte, Professoren in B., ebenfalls vielleicht Isidor u. Thalelaeus (Wenger 632f zu Dig. de conc. dig. 2, 16). Trifft dies zu, so stand schließlich für jeden Studienjahrgang jeweils ein Professor zur Verfügung. Als das Erdbeben dJ. 551 B. erschütterte (s. o. Sp. 1033f), wurde auch die Rechtsschule zerstört, u. viele Studenten kamen ums Leben. Man verlegte darauf den Schulbetrieb für eine Übergangszeit nach Sidon (Agath. hist. 2, 15, 3f). Außer Agathias gibt es kein Zeugnis dafür, daß er jemals nach B. zurückkehrte; die Rechtsschule verschwindet aus der Geschichte (U. Gualazzini, Qualche considerazione sulla fine della scuola di Berito: Studi in mem. di M. E. Viora = Bibl. della Riv. di storia del. dir. italiano 30 [Roma 1990] 377/94).

b. Auseinandersetzungen. Die von Zacharias Rhetor, dem späteren Bischof v. Mitylene, geschriebene Vita Severi (PO 2, 7/115) ist eine Fundgrube für Informationen über das B. der 80er Jahre des 5. Jh. (W. Bauer, Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor: ders., Aufsätze u. kl. Schriften [1967] 210/28, bes. 214/9). Damals studierten Zacharias u. Severus, der spätere Patriarch v. Antiochia u. eine führende Gestalt der Chalkedongegner (W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement [Cambridge 1972] bes. 203/35; V. Poggi, Severo d'Antiochia alla scuola di Beirut: M. Pavan / U. Cozzoli [Hrsg.], L'eredità classica nelle lingue orientali [Roma 1986] 55/71; ProsLatRomEmp 2, 1194f s. v. Zacharias nr. 4), in der σχολή des Leontius (ebd. 672 s. v. Leontius nr. 20), dessen Vater bereits dort ein bekannter Rechtsgelehrter gewesen war (ebd. 412 s. v. Eudoxius nr. 4; zur Gleichsetzung zweier verschiedener Rechtslehrer in B. mit dem Namen Leontius A. Berger, One or two Leontii, legal scholars in Beirut?: Byzant 17 [1944/45] 1/15; ders., Art. Leontius nr. 6/7: PW Suppl. 7 [1940] 373/6). Leontius war ein Heide, der *Horoskope anfertigte, in denen er Studienanfängern große Karrieren voraussagte, u. der die heidn. Religion propagierte (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 66f). Studenten kamen aus dem gesamten Osten: aus Ägypten, Palästina, Mesopotamien, Asia u. Griechenland (Collinet 114f), u. blieben bis zu vier Jahren (ebd. 112f); zu Studiengängen u. Unterrichtsmethode ebd. 219/59; F. Pringsheim, Beryt u. Bologna: Festschr. O. Lenel (1923) 204/85; A. Segré, Tre papiri giuridici inediti: Studi in on. di P. Bonfante 3 (Milano 1930) 419/36; W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 877/80; Poggi aO. 59/62 mit Lit. Auf diese hochgebildeten Söhne aus wohlhabenden Familien machte die asketische Bewegung einen starken Eindruck. Zacharias u. Severus besuchten täglich Gottesdienste, verbrachten die Hälfte des Samstags u. den ganzen Sonntag mit der Lektüre der Kirchenväter (bes. ihrer antiheidn. Schriften), mieden die Spiele u. andere öffentliche Schauspiele; sie übten geschlechtliche Enthaltsamkeit, fasteten regelmäßig u. nahmen schließlich nur einmal im Jahr, am Ostersonntag, ein Bad. Sie waren Teil einer Gruppe gleichgesinnter Studenten um den aus Samosata stammenden Euagrius. Dieser war als Rhetorikstudent in einem Tumult bei einem öffentlichen Schauspiel beleidigt worden, hatte sich daraufhin dem asketischen Lebensideal zugewandt (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 54f) u. war schließlich Mönch geworden (ebd. 95). Studenten, unter ihnen zumindest ein, vermutlich aber mehrere Christen (62), besaßen u. beschäftigten sich mit magischen Handbüchern, die Zoroaster, Ostanes u. Manethon zugeschriebene Werke zum Inhalt hatten (ebd.). Die Bücher enthielten angeblich Zaubersprüche, mit deren Hilfe man jedes denkbare verbrecherische Ziel erreichen konnte (69f), doch zielte ihre Anwendung zumeist auf die Herstellung von Liebesbeziehungen (58. 62) oder die Entdeckung vergrabener Schätze (70/3). Darüber unterrichtet, daß ein (schließlich gescheiterter) geheimer Plan existiere, im Hippodrom einen äthiop. Sklaven zum Zweck eines Liebeszaubers zu opfern (58), drang die Gruppe christlicher Aktivisten, verstärkt durch einen Rechtsanwalt u. ein Mitglied des officium (τάξις) des Prätorianerpräfekten (ὕπαρχος), in die Wohnung Johannes des Walkers ein, entdeckte dessen magische Schriften, deren Besitz illegal war, u. zwang ihn, sie zur Verbrennung auszuhändigen (61). In der Folge fanden die Christen heraus, wo sich weitere magische Literatur befand, u. zeigten die Eigentümer Bischof Johannes v. B. an, der die Beschlagnahmung u. Verbrennung der Bücher anordnete (66). Daraufhin kam es zum Konflikt: Eine obskure Gruppe von Leuten, die von den Studenten gewöhnlich ἑταῖροι genannt

wurden, griff die christl. Aktivisten an. Das Volk als ganzes erhob sich zur Unterstützung der Christen. Einer von diesen brachte eine Schar von Bauern in die Stadt, die die Anführer ihrer Gegner ergriffen, unter diesen den Rechtsprofessor Leontius (68). Darauf verbrannte man die Bücher in Anwesenheit des Defensors (ἔκδικος) der Stadt, der Polizei (δημόσιοι) u. Mitgliedern des Klerus (69). Leontius wurde aus der Stadt verbannt u. durfte erst nach Empfang der Taufe zurückkehren (73). Sein Sohn Anatolius war ebenfalls Rechtslehrer in B. u. gehörte der Kommission an, die die Digesten zusammenstellte (Hartmann aO.). Weitere Zeugnisse für Zauberei in B., besonders eine im Hippodrom gefundene defixio (*Fluchtafel) von 35 Rennpferden der ‚blauen Partei' bei Jidejian 55/7; R. Mouterde, Le glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie: Mél. Univ. St. Joseph 15 (1930) 53/131; zu einem jüd. Zauberspruch, mancherlei Unheil von einer Frau abzuwenden, D. R. Jordan, A new reading of a phylactery from Beirut: ZsPapEpigr 88 (1991) 61/9. Bemerkenswert ist, daß der Vollzug des Gesetzes gegen kriminelle magische Praktiken der zufälligen Aktion eines Privatvereins überlassen war, der seine Anweisungen vom Bischof erhielt. Der Stadtrat (βουλή) war nicht beteiligt, u. die Funktion des Defensors u. der Polizei waren offensichtlich dem Bischof untergeordnet; selbst die Hauptstrafgewalt, die zur Anwendung kam, scheint privat gewesen zu sein.

R. Cagnat, Inscriptions latines de Syrie: Syria 5 (1924) 108/12. – J. Carington Smith, Pilate's wife?: Antichthon 18 (1984) 102/7. – M. Chehab, Relations entre l'Égypte et la Phénice des origines à Oun-Amon: Ward 1/8. – P. Collinet, Études historiques sur le droit de Justinien 2. Histoire de l'école de droit de Beyrouth (Paris 1925). – L. Dubertret, Géologie du site de Beyrouth (Beyrouth 1954). – R. Du Mesnil du Buisson, Étude de Beyrouth et des environs: Bulletin de la société française de fouilles archéologiques 5 (1923/24) 121/5. – N. Jidejian, Beirut through the ages (Beirut 1973). – C. Korolevskij, Art. Beyrouth: DictHistGE 8 (1935) 1300/40. – J. Lauffray, Beyrouth. Archéologie et histoire, époques gréco-romaines: ANRW 2, 8 (1977) 135/63; Forums et monuments de Béryte: BullMusBeyrouth 7 (1944/45) 13/80; 8 (1946/48) 7/16. – J. Leclant, Les relations entre l'Égypte et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expédition d'Alexandre: Ward 9/31. – M. M. Mango, Art. B.: OxfDictByz 1 (1991) 284f. – G. Millet, L'octava, impôt sur les vents du bas-empire: Mélanges G. Glotz 2 (Paris 1932) 615/43. – J. Modrzejewski, Grégoire le Thaumaturge et le droit romain: RevHistDroitFrançÉtr 49 (1971) 313/24. – R. Mouterde, Antiquités et inscriptions (Syrie, Liban) 2. Dea Ourania (B., Sidon): Mél. Univ. St. Joseph 26 (1944/46) 45/55; Inscriptions grecques mentionnant des artisans de la Béryte byzantine: CRAcInscr 1929, 96/102; Monuments et inscriptions de Syrie et du Liban: Mél. Univ. St. Joseph 25 (1942/43) 23/40; Regards sur Beyrouth: ebd. 40 (1964) 149/90; Sarcophages de plomb trouvés en Syrie: Syria 10 (1929) 238/51. – R. Mouterde/ J. Lauffrey, Beyrouth. Ville romaine (Beyrouth 1952). – Ch. Picard, Fouilles de Délos (1910). Observations sur la société de Poseidoniastes de Bérytos et sur son histoire: BullCorrHell 44 (1920) 263/311. – J.-P. Rey-Coquais, Art. B.: Princeton Encycl. Class. Sites (1976) 152; Syrie romaine, de Pompée à Dioclétien: JournRomStud 68 (1978) 44/73. – R. Saidah, Archaeology in the Lebanon 1968/69: Berytus 18 (1969) 137/9; The prehistory of Beirut: Beirut. Crossroads of cultures (Beirut 1970) 1/13. – F. Schemmel, Die Schule von B.: PhilolWochenschr 43 (1923) 236/40. – I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the 4th cent. (Washington, D. C. 1984); Rome and the Arabs. A prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs (ebd. 1984). – F. Turquety-Pariset, Fouille de la municipalité de Beyrouth (1977). Les objets: Syria 59 (1982) 27/76. – W. A. Ward (Hrsg.), The role of the Phoenicians in the interaction of mediterranean civilisations. Papers pres. to the Arch. Symp. at the Amer. Univ. of Beirut 1967 (Beirut 1968). – L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts (Wien 1953) 619/32. – E. Will, Beyrouth byzantin. Découvertes nouvelles: Rayonnement grec, Festschr. C. Delvoye (Bruxelles 1982) 369/75. – W. Wruck, Die syr. Provinzialprägung von Augustus bis Trajan (1931).

(1994) *Wolfgang Liebeschuetz (Übers. Dieter Braun).*

Besprechen s. Magie.

Bestechung (Bestechlichkeit).

A. Begriff. B. bedeutet im weitesten Sinn, die Handlungsweise eines anderen durch Gewährung oder Versprechen von Vorteilen zu beeinflussen. Bestechlichkeit meint die Annahme dieser gewährten oder in Aussicht gestellten Vorteile, verbunden mit einer Gegenleistung. Somit sind B. u. Bestechlichkeit besondere Formen eines reziproken Gabentausches, eines Grundprinzips menschlicher Interaktion, wie es zB. M. Mauss in seinem ‚Essai sur le don' (Paris 1950) beschrieben hat. Man findet dieses Verhalten zum einen in natürlichen oder durch Tradition vorgegebenen Gemeinschaften wie Familie (Verhältnis Eltern - Kinder - Verwandte), Stamm, Vereinen u. ‚Staaten' (bis hin zum Umgang der Staaten untereinander) sowie in Zwangsgemeinschaften wie Gefängnissen, Straflagern u. ä. Zum anderen wirkt Gabentausch selbst wiederum gemeinschaftsbildend, wie es zB. Cic. off. 1, 56 diskutiert: Magna enim illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro et citro datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt firma devinciuntur societate. Aus der ‚Universalität des Tausches' u. seiner Regelungen wird von manchen Forschern sogar die Entstehung der menschlichen Moral abgeleitet; vgl. D. Zimmer, Die Vernunft der Gefühle[3] (1988) 231/46 (der sich hier besonders auf L. Tiger / R. Fox, The imperial animal [New York 1971] bezieht). – Um so größeres Interesse muß daher dem historischen Befund gelten, daß diesem angeblich universalen Prinzip schon sehr früh moralische u. strafrechtliche Schranken gesetzt worden sind, daß also eine anscheinend ‚natürliche' menschliche Verhaltensweise in besonderen Situationen unterdrückt werden sollte. Spätestens seit Ende des 3. Jtsd. vC. läßt sich nämlich nachweisen, daß das Geben u. Annehmen von *Geschenken in bestimmten Fällen u. bei bestimmten Personen als sozial unverträglich, unmoralisch u. gefährlich empfunden u. zT. gesetzlich bestraft wurde. Dieser strafrechtliche Aspekt ist es, der im Deutschen präzise mit B. u. Bestechlichkeit bezeichnet wird. Die Antike hat für dieses illegale Verhalten eine eigentliche Fachterminologie nur in Ansätzen entwickelt (s. u. Sp. 1049). Die modernen europ. Sprachen bedienen sich oft des Begriffes der ‚Korruption', um den gemeinten Tatbestand zu beschreiben. Allerdings werden mit ‚Korruption' auch Bereicherungsdelikte anderer Art bezeichnet, die heute wie auch zT. schon in der Antike (s. u. Sp. 1058f) strafrechtlich von B. u. Bestechlichkeit unterschieden werden, so etwa Unterschlagung, Erpressung, Betrug, Fälschung, Rechtsbeugung, Verwahrungsbruch, Strafvereitlung im Amt u. ä., oder die strafrechtlich überhaupt nicht erfaßt sind, wie zB. in Deutschland die ‚Abgeordneten-B.', die erst Ende 1993 in begrenztem Umfang verboten wurde. Zur Schwierigkeit, ‚Korruption' zu definieren, vgl. die Versuche bei Schuller (Hrsg.) (dazu K. L. Noethlichs, Rez.: Gnomon 56 [1984] 316/20) u. Brünner. Daher wird dieser Begriff hier vermieden. – Das dt. Strafrecht kategorisiert die passiven B.formen (Vorteilsannahme, Bestechlichkeit: §§ 331f StGB) als Amtsdelikte, begrenzt den Täterkreis also auf ‚Amtsträger oder für den öffentlichen Dienst besonders Verpflichtete' (vgl. § 11, Abs. 2 u. 4 StGB). Der im außerdeutschen, besonders frz. u. engl. Recht verwendete erweiterte Begriff bezieht alle Personen mit ein, die im Auftrag anderer handeln oder handeln sollen, also eine ‚Stellvertreterfunktion' ausüben (Th. Kramm, Art. Amt: s. o. Sp. 378) u. daher ‚Amtsträger' in einem umfassenden Sinn des Wortes sind. In dieser Bedeutung wird der Begriff im folgenden ge-

braucht, mit dem sich auch Funktionäre aus dem nichtöffentlichen Bereich (Sportler, Agenten, Sekretäre usw.) erfassen lassen, die schon in der Antike im Zusammenhang mit B. u. Bestechlichkeit genannt werden (vgl. u. Sp. 1059f). – Für eine Definition von B. u. Bestechlichkeit, die sowohl für antike wie moderne B.phänomene verwendbar ist, ergeben sich folgende Bedingungen: 1) Für B. kommt jeder als Täter in Frage; Bestechlichkeit gibt es nur bei ‚Funktionären‘, bei ‚Amtsträgern‘ im weitesten Sinn, d. h. Personen, die im Auftrag anderer öffentlich oder privat agieren. 2) Die B. besteht in der Gewährung oder im Versprechen von Vorteilen materieller oder anderer Art. Der Vorgang selbst muß beiden Parteien unmittelbar oder mittelbar Vorteile bringen. Hierdurch unterscheiden sich B. u. Bestechlichkeit von Erpressung, Nötigung, Betrug, Gebührenüberhebung, Untreue u. ä., die auf einseitige Bereicherung abzielen. 3) Die B. muß die Entscheidung eines Amtsträgers innerhalb seines Kompetenzbereiches zu beeinflussen versuchen. Dabei ist unerheblich, ob der angestrebte Effekt in einer an sich legalen oder illegalen Amtshandlung besteht. Die Entscheidung selbst ist zu unterscheiden von etwaigen Gebühren, die für die Ausführung der Entscheidung öffentlicher Amtsträger häufig zu zahlen sind u. die nicht unter B. u. Bestechlichkeit fallen. Auch der Erwerb bestimmter Kompetenzen qua Amt, also der ‚Ämterkauf‘, hat an sich nichts mit B. u. Bestechlichkeit zu tun. Diese Auffassung findet sich auch in der Antike (zB. Aug. serm. 13, 7 [CCL 41, 181]; vgl. Verkauf priesterlicher Rechte in Ägypten: PapSocIt 1022), wenngleich die Risiken für eine korrekte Amtsführung hinreichend bekannt sind (vgl. Cecaumen. [11. Jh.] strateg. 139 [59 Wassiliewsky / Jernstedt]). 4) B. u. Bestechlichkeit müssen in der jeweiligen Gesellschaft als Straftatbestand definiert u. gesetzlich verboten sein. Dadurch werden B. u. Bestechlichkeit von jenen Verhaltensweisen unterschieden, die zwar gesellschaftlich verachtet u. moralisch verurteilt, aber nicht strafrechtlich verfolgt werden.

B. Systematische Grundlegung. Man kann, systemtheoretisch betrachtet, B. u. Bestechlichkeit als eine Methode bezeichnen, um entweder Zugang zu bestimmten Ressourcen bzw. immateriellen Vorteilen in einer Gesellschaft zu bekommen, oder um Verpflichtungen abzuwehren, deren Erfüllung ein Kollektiv erwartet. Die Methode selbst besteht, wirtschaftlich gesehen, in einer Art Gütertausch zwischen demjenigen, der zur Verteilung von Gütern berechtigt ist u. demjenigen, der aufgrund einer persönlichen Gegenleistung davon profitieren will (zu den psychologischen Hintergründen B. Schwartz, The social psychology of the gift: AmJournSociol 73 [1967] 1/11). Um bestimmte Formen dieses Tausches als illegal u. strafbar zu begreifen, muß die jeweilige Gesellschaftsstruktur einen gewissen Grad an ‚Formalisierung‘ zwischenmenschlicher Beziehungen aufweisen, wo der Zugang zu Ressourcen durch abstrakte Normen geregelt ist. ‚Illegalität‘ besteht dann darin, daß der Bestechende Vorteile erlangen will, die ihm entweder überhaupt nicht, nicht in dieser Höhe oder Form oder nicht zu diesem Zeitpunkt zustehen, oder daß er Nachteile vermeiden will, zu denen die Norm ihn verpflichtet. Für den Bestochenen erweist sich die Abgrenzung von ‚erlaubt‘ u. ‚unerlaubt‘, von der Antike bis heute, als wesentlich schwieriger. Teils gelten als Bestechlichkeit nur solche Handlungen, besonders öffentliche Amtshandlungen, die aufgrund erhaltener oder versprochener persönlicher Vorteile eindeutig gegen vorgegebene Normen verstoßen, teils ist schon die Bereitschaft, überhaupt sich Vorteile anbieten zu lassen, strafwürdig. Der Anteil beider Parteien an B. u. Bestechlichkeit ist unterschiedlich zu bewerten. Die heutige Tendenz, aktive u. passive B.formen gleichermaßen zu bestrafen, gilt in vieler Hinsicht auch für die Antike, besonders die griech. u. röm. Gesetzgebung (s. u. Sp. 1056. 1059. 1062). In den literarischen Quellen überwiegt allerdings die Darstellung der Bestechlichkeit. Dies liegt daran, daß B. u. Bestechlichkeit keine reziproken Begriffe sind. Zwar setzt der erwiesene Tatbestand der Bestechlichkeit immer B. voraus, aber umgekehrt gilt, daß derjenige, der besticht, selbst keineswegs bestechlich sein muß. Zudem ist für das Zustandekommen u. die Auswirkung von B. der Bestochene letztlich entscheidend, weniger der Bestechende, wodurch sich eine unterschiedliche Verantwortung ergibt. – Der Amtsträger soll zwischenmenschliche persönliche Beziehungen durch Handeln nach abstrakten Normen ersetzen. Solches Normverhalten kollidiert möglicherweise mit bestimmten Formen von ‚Mensch-

lichkeit', zB. Dankbarkeit (*Gratus animus). Außerdem erfassen Normen nie die gesamte Wirklichkeit u. eröffnen Kompetenzspielräume. Hier kann B. uU. sogar eine funktionale, systemstabilisierende Rolle spielen, wenngleich man diese nicht überbetonen sollte (F. Hacker, Sozialpsychologische Bedingungen der Korruption: Brünner 144; P. Gerlich, Korruption im Systemvergleich: ebd. 177/81; Ch. Brünner, Zur Analyse individueller u. sozialer Bedingungen von Korruption: ebd. 686). Hingegen entziehen sich der begrifflichen wie faktischen Erfassung von Bestechlichkeit solche auf Vorteilsgewährung beruhenden Handlungen, für die eine klare Kompetenzzuweisung fehlt. Dies gilt zB. für die spätantike Religionspolitik, für die es auf staatlicher Ebene kein eigenes Ressort gab. Alle in diesem Bereich auftretenden B.formen öffentlicher Beamter sind also nie eigentlich als religiöse B. oder Bestechlichkeit zu werten, sondern verletzten andere, die Religion nicht direkt betreffende Normen. – Stellvertretendes, an Normen orientiertes Handeln bedeutet immer den Verzicht auf unmittelbare ‚Belohnung'. Diese normale menschliche Erwartung wird beim ‚Amtsträger' durch Privilegien kompensiert (Gehaltszahlung, steuerliche Bevorzugung, Prestige, besonders Beamtenethos u. ä.). Die Devise vom ‚Gemeinnutz', der vor ‚Eigennutz' geht, ist begründungsbedürftig u. versteht sich keinesfalls von selbst. Auch ‚private' Interessen haben ihre Berechtigung (ebd. 677/705), u. selbstloses, am öffentlichen Interesse ausgerichtetes Handeln geschieht oft gerade in der Hoffnung auf spätere individuelle Belohnung. Im übrigen erweist sich die Abgrenzung von ‚privat' u. ‚öffentlich' häufig als überaus schwierig, etwa wenn es zu entscheiden gilt, wo u. wann ein ‚Gruppeninteresse' ein ‚öffentliches' wird. Wenn die B.mittel immaterieller Art sind, stellt sich die Frage der ‚Meßbarkeit', die in der Praxis große Bedeutung hatte u. hat. Denn antike wie moderne Gesellschaften ließen u. lassen ‚kleinere' Geschenke zu, quasi als Zugeständnis an die ‚Menschlichkeit' (s. o. Sp. 1046f u. u. Sp. 1066f), handeln sich damit aber das Problem ein, erlaubt u. unerlaubt ‚wertmäßig' abzugrenzen. Diese Problematik ist bereits der Antike wohl vertraut (ebd.). Als eine Sonderform sind ‚Massen-B.' zu werten, zB. die B. ganzer Gerichtshöfe oder militärischer Einheiten, wo angesichts der großen Zahl der Beteiligten die Strafverfolgung de facto unmöglich u. wohl auch unerwünscht wird. Hinzu kommt, daß bei B. oft kein unmittelbar ‚Geschädigter' auszumachen ist. Daraus ergibt sich für die Antike wie für die Moderne die Frage, welches ‚Rechtsgut' denn durch ein Verbot von B. u. Bestechlichkeit überhaupt geschützt werden soll. Man wird hier vor allem das ‚Vertrauen in die jeweilige politisch-gesellschaftliche Ordnung' nennen müssen, das durch B.praktiken bedroht ist, eine schon antike Erkenntnis (s. u. Sp. 1062). Dieses Vertrauen beinhaltet, daß zugesagte Ansprüche berechenbar sind u. ohne zusätzliche Leistungen erlangt werden können. Zumindest für die antiken Gesellschaften lag hier die letzte Begründung im Religiösen, im Begriff der *Gerechtigkeit, die ihre Wurzeln im Göttlichen hat (so zu Recht Noonan 702). Der religiöse Eid (*Schwur) zur Absicherung untadeliger Amtsführung ist die folgerichtige Konsequenz dieser Auffassung (vgl. u. Sp. 1078).

C. Historische Zeugnisse. I. Quellenlage. B. u. Bestechlichkeit sind ihrem Wesen nach Vorgänge, die sich nicht vor der Öffentlichkeit abspielen u. daher keine Spuren hinterlassen sollen. Glaubwürdig erfaßbar werden solche Praktiken für den Historiker daher nur durch zweierlei Arten von Quellen: 1) durch Aufzeichnungen der an B. u. Bestechlichkeit Beteiligten selbst, die der eigenen ‚Buchführung' u. Entlastung dienen, manchmal dann auch von Untergebenen zu Erpressungszwecken verwendet werden. Ein antikes Beispiel für solche Buchführung bildet die erhaltene ‚Geschenkeliste' des Cyrill v. Alex. im Zusammenhang der großen B.aktion nach dem Konzil v. Ephesus (s. u. Sp. 1074). 2) Gerichtsakten über B.prozesse, wie es sie zB. in Athen für die Harpalos-Demosthenes-Affäre gegeben hat, wovon sich aber nichts erhalten hat. Was überliefert ist, sind überarbeitete, später veröffentlichte Gerichtsreden. Deren Glaubwürdigkeit bezüglich B. u. Bestechlichkeit ist schon deshalb zweifelhaft, weil sich solche Vorwürfe quasi topisch auch in solchen Reden finden, wo es überhaupt nicht um B. u. Bestechlichkeit ging (dazu für Athen bes. Wankel, Korruption 40/7). Jeder ist anfällig gemäß dem angeblichen Ausspruch des Kaisers Severus Alexander, omnes praeda corrumpi posse (Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 32, 2). Meist obliegt dem Beschuldigten die Beweislast für

seine Unschuld u. nicht umgekehrt. So ist der Verdacht auf B. u. Bestechlichkeit auch eine politische Waffe. Am einmal beschuldigten Politiker bleibt der Vorwurf haften (Thuc. 3, 42, 3). Bei den zahlreichen Anspielungen auf B. u. Bestechlichkeit in den Quellen ist permanent zu fragen, woher der Autor sein Wissen über im Verborgenen geschehene Dinge hat. Ein beliebtes Mittel, dieser Frage zu entgehen, sind der Hinweis auf das ‚Hörensagen' u. andeutende, terminologisch mehrdeutige Formulierungen. So kommen dann sehr weit voneinander abweichende Urteile zustande, wie zB. die Äußerungen des Polybios über die Unbestechlichkeit römischer Beamter einerseits (6, 56) u. demgegenüber die angebliche Äußerung des Mithridates, der Mehrheit der Römer sei φιλοκερδία vorzuwerfen (Appian. Mith. 229f; vgl. 80). B. u. Bestechlichkeit werden auch zur Erklärung von Ereignissen bemüht, für die der Historiker entweder keine andere Begründung weiß oder wo er Beteiligte entschuldigen will. Als Beispiel diene die Darstellung der spartanischen Niederlage gegen Makedonien bei Sellasia vJ. 222 vC. im Bericht des Plutarch (vit. Cleom. 28), der sich dabei auf Phylarch beruft (Noethlichs, B. 153f). Damit stehen viele der im folgenden gegebenen Hinweise auf B. u. Bestechlichkeit unter dem Verdacht der Unhistorizität, was die konkrete Einzelschilderung anbelangt, wenngleich das häufige Vorkommen solcher Praktiken prinzipiell nicht zu bezweifeln ist.

II. Terminologie. Eine absolut eindeutige Terminologie für das B.- u. Bestechlichkeitsdelikt kennt die Antike nicht. Vom Vokabular her läßt sich das Phänomen also nicht erfassen. Hier hilft nur der Textzusammenhang, der allerdings meistens auch mehrdeutig ist. Es gibt immerhin einige Ansätze zu einem B.vokabular: Im Ägyptischen bezeichnet der Begriff ‚feqa' Richtergeschenke (Pritchard, T.[2] 213; vgl. Noonan 13), in Mesopotamien werden ‚tatu' (datu), ‚katra' (kadra) u. ‚kudrûm' verwendet, wobei zumindest der letztere Begriff ab ca. 2000 vC. auch im Sinne von ‚Amtsgebühr' vorkommt (H. M. Kümmel, B. im Alten Orient: Schuller [Hrsg.] 56_4. 61 mit Lit.). Das akkadische ‚shulmanu' (vgl. hebr. šalmōnîm: Jes. 1, 23) kann auch das B.geschenk meinen. Im Hebräischen u. Aramäischen bedeutet ‚šôḥad / šûḥdā' die B.gabe, daneben manchmal ‚beṣa'', ‚kōfer' oder ‚mattānā' (Kleiner 101/3), im Arabischen ‚rašwah' (rišwa/rušwa), vielleicht auch das im Koran verwendete ‚suht', wobei möglicherweise ein etymologischer Zusammenhang mit hebr./aram. ‚šôḥad / šûḥdā' besteht (Rosenthal 135_3. 136_5). Im Griechischen gibt es eine ganze Palette von Begriffen, die alle B. u. Bestechlichkeit meinen können, aber nicht müssen: πείθω, θεραπεύω, (συν-) δεκάζω, ὠνέομαι, πρίαμαι, δωροδοκέω, διαφθείρω u. a. (Aufstellung: Harvey 82/9). Besonders bei πείθω ist die fließende Grenze zwischen ‚gift' u. ‚bribe' deutlich; vgl. dazu den Paus. 2, 21, 1 erwähnten Tempel der Artemis Peitho in Argos (die dazugehörige Geschichte ebd. 2, 19, 6. 20, 7) u. die Herodt. 8, 111 u. Plut. vit. Them. 21 erwähnten ‚zwei mächtigen Gottheiten' Πειθώ u. Ἀναγκαία (bzw. Βία). Im Lateinischen können folgende Termini B. u. Bestechlichkeit meinen: corrumpere, dona dare / capere, largitio, suffragium, calumnia, subreptio, obreptio u. a.

III. Chronologischer Überblick. a. Allgemeines. B. u. Bestechlichkeit im hier definierten Sinne können dort auftreten, wo ‚stellvertretendes Handeln' stattfindet. Dies beginnt bei der politischen Führung. Die Herrscher Mesopotamiens seit den Sumerern u. die ägypt. Könige, zumindest seit der 4. Dynastie, verstanden sich als in göttlichem Auftrag Handelnde (C. J. Gadd, The cities of Babylonia: CambrAncHist 1, 2[3] [1971] 140; W. Helck, Geschichte des alten Ägypten = HdbOrient 1, 1, 3 [1968] 100; ders., ‚Korruption' im Alten Ägypten: Schuller [Hrsg.] 65; H. Brunner: ebd. 122f; P. Weber-Schäfer, Einführung in die antike politische Theorie 1 [1976] 16/63 mit Lit.). Auch Alexander d. Gr. galt als dem νόμος Μακεδόνων unterworfen (Arrian. anab. 4, 11, 6); seleukidische u. ptolemäische Könige apostrophieren sich als fromm u. gottesfürchtig oder werden als solche tituliert (Ditt. Or. nr. 90. 222. 266 [Schwur des Eumenes I]; zum Problem insgesamt G. J. D. Aalders, Political thought in Hellenistic times [Amsterdam 1975]). Der röm. Kaiser ist an Gesetze gebunden (Tac. ann. 3, 69; vgl. 4, 38; Paul.: Dig. 32, 23; bezeichnend die arrogante Äußerung Caesars bei Suet. vit. Iul. Caes. 77). Die Tätigkeit des Militärs ist ebenso ‚stellvertretendes' Handeln wie das öffentliche Wirken von Senatoren. In diesem Lichte wird man auch die Person Jesu, der sich als Beauftragter seines Vaters versteht (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός: Joh. 10, 25) u.

Versuchungen ausgesetzt war (Mc. 1, 12f parr.), als prinzipiell bestechbar ansehen dürfen. Auch in den theoretisch auf Volkssouveränität beruhenden politischen Organisationsformen Athens u. der röm. Republik ist das Volk nicht eigentlich ‚autonom', sondern an δίκη, νόμος, ius, lex u. ä. gebunden. Bezeichnenderweise entwickelte sich in Athen wenig später, als das Volk sich von der εὐνομία lösen wollte (vgl. PsXen. resp. Ath. 1, 8), die γραφὴ παρανόμων. Allerdings handelt das Volk nicht ‚stellvertretend', ist daher im Sinne der hier verwendeten Definition nicht bestechlich. Daher wird die Form der ‚Wahl-B.' eigens behandelt (s. u. Sp. 1079/84). – Im folgenden soll eine beschränkte Auswahl von Quellen geboten werden, die tatsächliche oder angebliche B. u. Bestechlichkeit behandeln oder zu behandeln scheinen. Innerhalb einer konventionellen Epochengliederung wurde versucht, den Stoff nach Sachthemen zu ordnen. Hingewiesen sei vorweg auf folgende Werke, die zT. umfangreiche Stellensammlungen zum Thema enthalten: zum Gesamtbereich der Antike Noonan 3/135; W. G. Kunkel: Schuller (Hrsg.) 310/5 (Stellenregister); zu Griechenland Harvey 114/7; zum republikanischen Rom R. O. Jolliffe, Phases of corruption in Roman administration in the last half-century of the Roman republic (Menasha 1919).

b. Frühe Hochkulturen. 1. Rechtsprechung. Die frühesten Zeugnisse Mesopotamiens u. Ägyptens über B. u. Bestechlichkeit finden sich in der Rechtsprechung. Dies ist sicher kein Zufall, denn in diesem Bereich zeigte sich am augenfälligsten, daß die im Göttlichen verankerte ‚Gerechtigkeit' u. ihre Durchsetzung prinzipiell keine Frage der ökonomischen Ressourcen u. damit des Gabentausches sein kann. So betonen die Könige des öfteren ihre Verantwortung gerade für die ökonomisch u. rechtlich schwächsten Mitglieder der Gesellschaft, nämlich Witwen u. Waisen. – Vielleicht ist Cod. Hammurabi § 5 das älteste erhaltene Zeugnis, das gesetzlich richterliche Bestechlichkeit verbietet (Noonan 10), wenngleich Klagen über bestechliche Richter wesentlich älter sind. Bei Hammurabi geht es um die spätere Änderung eines bereits gefällten Spruches, wobei möglicherweise B. im Spiel ist (Pritchard, T.^{2} 166). Weitere Zeugnisse für Mesopotamien über B. im Rechtswesen finden sich ebd. 159/63 (Urukagina v. Lagasch um 2375 vC.) u. 387/9 (Hymnus auf den Sonnengott Shamash aus der Bibliothek Ashurbanipals [ca. 668/633 vC.]): Gott straft den, der gegen B. das Recht beugt, liebt u. bereichert aber den, der keine B. nimmt u. für die Schwachen eintritt. Aus Ägypten ist die ‚Lehre für Merika-Re' zu nennen (ebd. 414/8), die allgemein empfiehlt, als Beamte nur Reiche zu nehmen u. zu fördern, weil Arme von Besitzenden abhängig u. daher parteiisch sind. Der ägypt. Vesir Rekhmi-Re unter Thutmoses III (ca. 1490/1436) rühmt sich, immer gerecht u. ohne Erwartung einer Belohnung gerichtet zu haben (ebd. 213). Den hohen Stellenwert eines unbestechlichen Rechtswesens in Ägypten bezeugt Diod. Sic. 1, 75.

2. Verwaltung. Bei Nachrichten über allgemeinen Amtsmißbrauch in Babylonien (C. J. Gadd, Assyria and Babylon c. 1370/300 B. C.: CambrAncHist 2, 2^3 [1975] 39) u. Palästina (W. F. Albright, The Amarna letters from Palestine: ebd. 106) bleibt fraglich, ob es sich dabei auch um B. u. Bestechlichkeit handelt. Als gedanklicher Hintergrund wird deutlich, daß die Durchsetzung von Gerechtigkeit vor allem bei Witwen u. Waisen zentrale Aufgabe einer guten Regierung ist, für die man den Göttern Rechenschaft schuldet. – Unter Hammurabi ist ein B.fall in der Stadt Badtibira belegt (Kümmel aO. [o. Sp. 1049] 56).

c. Judentum. 1. Altes Testament. a. Rechtsprechung. Nahezu alle konkreten Zeugnisse des AT, in denen von B. u. Bestechlichkeit die Rede ist, beziehen sich auf die Rechtsprechung u. lassen den religiösen Hintergrund deutlich werden (H. Rotter, Anthropologische, verhaltenswissenschaftliche u. soziologische Analyse der Bedingungen von Korruption: Brünner 113f; Kleiner 103/7). Nach dem Vorbild Jahwes, der keine B.geschenke nimmt (Dtn. 10, 17; 2 Chron. 19, 7), ergeht die Warnung an die Richter, daß *Geschenke (šōḥad) blind machen u. das Recht verdrehen (Ex. 23, 8; Dtn. 16, 19; Jes. 5, 22f: Weheruf über bestochene Rechtsverdreher; A. Stuiber: o. Bd. 10, 688; s. dazu Num. Rabbah 10, 8 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 226f]). Beim Richten geht es aber um die Sache Gottes (Dtn. 1, 17). Deshalb muß es ohne Ansehen der Person geschehen (Sir. 4, 9. 27). Ein singuläres u. umstrittenes Beispiel absoluter Gerechtigkeitsforderung ist vielleicht Lev. 19, 15: Ausgewogene Gerechtigkeit besteht darin, nicht die Partei der Vornehmen zu ergreifen, aber auch nicht die Armen zu begün-

stigen (vgl. aber G. Schwartz, ‚Begünstige nicht ...‘? [Lev. 19, 15b]: BiblZs NF 19 [1975] 100; Dassmann 475₁). Normalerweise, auch im AT, zählen die Armen neben den Witwen, Waisen u. Fremden zu denen, die in der Praxis offenbar nie begünstigt werden (Ex. 23, 6; Ps. 82, 3f; vgl. Amos 5, 12). Weitere Klagen über bestechliche Richter finden sich Dtn. 27, 25; Prov. 17, 23; 24, 23f; 28, 21; Ps. 15, 5; 26, 10; 58, 2; vgl. Koh. 5, 9/11; Sir. 40, 12; 1 Sam. 8, 3: Die Söhne Samuels nehmen Geld u. beugen Recht; anders ihr Vater, der nach der Einsetzung Sauls Rechenschaft über seine Amtsjahre ablegt u. in rhetorischen Fragen betont, daß er nie B. angenommen habe, ‚um mir damit die Augen blenden zu lassen‘ (ebd. 12, 3f). Mich. 3, 5/11; 7, 3: Mißstände in Jerusalem, u. a. wegen Rechtsprechung gegen Geschenke. Nicht unter B. u. Bestechlichkeit fällt das Verhalten des habgierigen Dieners Gechazi (Giezi), der für die Heilung des aussätzigen Naaman durch den Propheten Elischa nachträglich Geld erschwindelt: 2 Reg. 5, 20/7; H.-J. Horn, Giezi u. Simonie: JbAC 8/9 (1965/66) 187/202; *Habsucht. – Da ‚B. das Herz verdirbt‘ (Koh. 7, 7), wird sie in eschatologischen Aussagen wiederum zum charakteristischen Kriterium für den unbestechlichen Richter über die Menschen: Wer keine Geschenke annimmt u. B. haßt, übersteht das Endgericht unbeschadet u. wird leben (Jes. 33, 15; Prov. 15, 27); die Hütten der Bestechlichen hingegen werden von Feuer gefressen (Job 15, 34).

β. Verwaltung. Bei Hes. 22, 12. 27 geht es u. a. um B. bei Beamten in Jerusalem. Ein vergeblicher B.versuch wurde von den Beamten des Antiochos Epiphanes an Mattatias u. seinen Söhnen unternommen: 1 Macc. 2, 18; erfolgreich war die B. des Menelaos an Ptolemaios, Sohn des Dorymenes, die zu seinem Freispruch bei Antiochos Epiphanes führte: 2 Macc. 4, 43/7.

γ. Außenpolitik. Asa, König v. Juda, besticht Benhadad v. Damaskus: 1 Reg. 15, 19. Die 1000 Talente Silber, die der israelitische König Menachem dem König v. Assyrien Pul (Tiglatpilesar III) gab u. die als Steuerumlage bezahlt wurden, sind nicht als B. zu werten: 2 Reg. 15, 19; ähnlich ebd. 16, 7/9.

2. Rabbinische Literatur. a. Allgemeines. Aufgrund der zahlreichen atl. Warnungen vor u. Strafandrohungen bei B. (s. oben) gilt sie den Rabbinen als typisches Übel der unteren Welt, das in der oberen Welt (bei Gott u. bei in den Himmel gelangten Gerechten) nicht mehr auftritt (1QH 7, 24; 'Abot R. Natan B 34 aE. [76f Schechter; engl.: A. J. Saldarini, The Fathers according to R. Natan (Leiden 1975) 204]) u. vor dem man sich im Diesseits hüten soll. Aus Dtn. 16, 19 ziehen die Rabbinen den Schluß, daß, wenn schon der Weise durch B. (metaphorisch) blind wird, es dem Toren, der besticht oder bestechlich ist, noch wesentlich schlimmer ergehen müsse, d. h. er darf erst sterben, wenn er blind geworden, auf fremde Hilfe angewiesen oder geistig wirr geworden ist, also alle Mühen des Alters erlitten hat (Pe'ah 8, 9b/d; Mekhilta R. Jišmael zu Ex. 23, 8 [3, 172f Lauterbach]; Sifre Dtn. 144 zSt. [198f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Dtn. (Bern 1984) 391] u. ö.). Umgekehrt wird derselbe Vers herangezogen als Begründung für die *Blindheit einer Person. So hat *Isaak zwar zahlreiche gute u. gerechte Taten bis hin zur Opferbereitschaft für den Herrn (Gen. 22) vorzuweisen, mußte aber dennoch Blindheit ertragen, weil er sich von Esau mit seiner Vorliebe für dessen Wildbret bestechen ließ (Tanḥuma zu Gen. 27, 1 [1, 2, 130 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1980) 137]). – Entgegen der allgemein als Charakterzug Gottes gepriesenen Unbestechlichkeit (zB. Midraš Prov. 6, 35 [dt.: Wünsche, BR 4, 2, 20]; s. o. Sp. 1052) wird Midraš Ps. 17, 5 (dt.: Wünsche, Midr. 1, 131) anthropomorphisch Gott zum Subjekt von B. Dazu werden Prov. 17, 23 (šōḥad mēḥēq rāšā‘ yīqqāḥ; ‚B. aus dem Gewandbausch nimmt der Frevler an‘) mēḥēq u. rāšā‘ zu einer Constructus-Verbindung zusammengezogen: ‚B.geld aus dem Gewandbausch des Frevlers nimmt er (Gott) an‘, was als Buße, Gebet u. Mildtätigkeit interpretiert wird, durch die Gott sich vom Menschen in dieser Welt noch bestechen läßt, jedoch nicht mehr in der kommenden. – 11Q19, 51, 12/9 schreibt Gott (anders Dtn. 16, 19; J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer u. das ‚Neue Jerus.‘³ [1997] 213/5. 228f) vor, jeden, ‚der B. annimmt u. der gerechtes Urteil beugt‘, ohne Scheu zu töten.

β. Rechtsprechung. Auch in den rabbin. Quellen wird B. hauptsächlich als Gefahr für ein faires u. ausgewogenes Urteil behandelt, was besonders für den König als oberstem Richter galt. Um das zu beweisen, werden drei Vorschriften des Königsgesetzes Dtn. 17, 16f mit den dreien für Richter ebd. 16, 19 verknüpft, diese sechs wiederum als die

sechs Stufen zu Salomos Thron 1 Reg. 10, 19 interpretiert: Wenn der König den Thron bestieg, erinnerte ihn ein Herold bei jeder Stufe an eine seiner Pflichten; auf der sechsten Stufe mahnte er vor B. (Num. Rabbah 12, 17 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 299]; Esth. Rabbah prooem. zu Esth. 1, 2 [dt.: ebd. 2, 2, 14f]; par. Dtn. Rabbah 5, 6 [dt.: ebd. 3, 2, 67]). Nach Sifre Dtn. 14 zu Dtn. 1, 14 (23f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre aO. 33) wählte Mose aus den 600 000 Israeliten (Ex. 12, 37) knapp 80 000 Richter aus, deren große Zahl jeden Israeliten freute, da er, wenn schon nicht selbst erwählt, hoffte, unter den Richtern einen nahen Verwandten zu finden, der mit einer B.gabe (dôrôn) beeinflußt werden könne. – Die Rabbinen, die ihren Lebensunterhalt in ‚bürgerlichen' Berufen verdienten, fungierten als ehrenamtliche Richter (A. Lumpe, Art. Honorar: o. Bd. 16, 484); da Gott umsonst gehandelt hat, war ihnen für eine Urteilsfindung (Rechtsprechung, Zeugenaussage, Überprüfung der Reinheitskriterien) jegliche Art von Vergütung verboten (bBekorot 29a), auch etwa eine nachträgliche ‚Belohnung', da sie bestechend wirken konnte. Das Geld, das der babyl. Richter Qarna vor einem Prozeß von beiden Parteien kassierte, wird daher in einer ausführlichen Diskussion als Entschädigung für den Zeitaufwand u. nicht als Belohnung für seine Bemühungen eingestuft, so daß das Urteil nicht revidiert werden muß (bKetubbot 105a). – Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß es sich bei B. keineswegs um Geld handeln muß, sondern auch Früchte, ein Korb Fische, selbst Worte u. übertrieben zuvorkommende Taten einen Richter unzulässig (d. h. befangen) machen, natürlich weniger wegen des (hier sehr geringen) Gewinnzuwachses für den Bestochenen als wegen der vom Bestechenden beabsichtigten Beeinflussung des Richters; denn das entscheidende Kriterium für B. ist die innerliche Abhängigkeit des Richters der einen Partei gegenüber: Sein Sinn ‚nähert sich dem des Bestechenden an, so daß er diesem gleicht, u. niemand sieht Unrecht bei sich selbst'. Nach der Notarikon-Methode wird daher die B.gabe šōḥad von šehû ḥad (‚das, was eint') hergeleitet (ebd. 105b). Mahnend berichtet daher R. Jischmael ben Jose, ein Priester, der nach bMakkot 24a besonders unbestechlich war (zu Ps. 15, 5 u. Jes. 33, 15), wie er als Prozeßbeobachter für einen Beteiligten starke Sympathien empfindet, obwohl er von diesem lediglich die ihm zustehende Erstlingsgabe erhalten hatte u. keine B. (Tanḥuma zu Dtn. 16, 19 [2, 4, 30 B.; dt.: Bietenhard, Midrasch aO. 2 (1982) 481]).

d. Griechen. 1. Theoretische Reflexionen über Bestechung u. Bestechlichkeit in Religion u. Politik. In Athen entwickelten sich Ansätze zu einer differenzierten Theorie von B. u. Bestechlichkeit. Erstmals werden Fragen von ‚guter' u. ‚schlechter' B. diskutiert, das Delikt selbst auf den Umgang mit den Göttern (Orakel-B.) u. auf Sportler u. Schiedsrichter der großen Spiele (s. u. Sp. 1059/61) ausgedehnt. Dies ist auf den ersten Blick deshalb erstaunlich, weil die politische Struktur dieser Demokratie an sich kein geeigneter Nährboden für die meist geheimen Praktiken von B. waren, die im öffentlichen Bereich eher bei Berufsbeamten u. Berufsrichtern auftreten. Möglicherweise war es aber gerade die ‚Totalität' von Politik u. die Annuität der Ämter sowie die sozial gut kontrollierbare, weil überschaubare Gemeinschaft, die Offenheit der meisten Ämter für alle männlichen mündigen Bürger u. die unmittelbarer erlebten Auswirkungen von B. u. Bestechlichkeit, die eine Theoriebildung u. differenzierte gesetzliche Bekämpfungsmaßnahmen begünstigten. Unter solchen Bedingungen wird denn auch der Vorwurf von B. u. Bestechlichkeit eine gängige Waffe in der Tagespolitik, u. die Tendenz, B. u. Bestechlichkeit gleichermaßen zu bestrafen, erklärt sich vielleicht daher, daß eben jeder fast gleichermaßen beiden Versuchungen ausgesetzt ist, nämlich zu bestechen u. bestochen zu werden. Wenn die einschlägigen Quellen auch erst aus dem 4. Jh. vC. stammen (Platon, Aristoteles, attische Redner), so muß eine historische Analyse von B. u. Bestechlichkeit bei den Griechen doch mit Homer beginnen. Der dort beschriebene Geschenkeaustausch durch δῶρα = ξεινήια bzw. ξένια (Stellen: Harvey 105_{99}. 106_{105}) wurde auch auf den Umgang mit den Göttern übertragen; vgl. exemplarisch das Gebet des Chryses zu Apoll am Anfang der Ilias (1, 37/42). Daher stellt sich die Frage, ob Götter bestechlich sind. Eine positive Antwort wird Hesiod zugeschrieben mit dem Satz: δῶρα θεοὺς πείθει (frg. dub. 361 M./W.; vgl. Eur. Med. 964; ähnlich Aristoph. ran. 1392: μόνος θεῶν γὰρ θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ), während Platons eigene Antwort eingeschränkter ist:

Götter können niemals zu einem Unrecht (παρὰ τὸ δίκαιον) verleitet werden (leg. 10, 905D/7B; vgl. 885D). Den Glauben an die Beeinflußbarkeit von Göttern zeigen die tatsächlichen oder versuchten Orakel-B., u. auch die B. u. Bestechlichkeit bei den Spielen hatten einen religiösen Hintergrund (s. u. Sp. 1060). – Im staatl. Bereich sind B. u. Bestechlichkeit für Platon im wesentlichen Bereicherungsdelikte (vgl. Aristot. pol. 5, 8, 1309a 4/7; 6, 8, 1322a 3f über offenbar normale Verdienstmöglichkeiten bei öffentlichen Ämtern, besonders für Arme). Daher gilt neben dem Verbot von Gold u. Silber (Plat. leg. 5, 742A/C) ein gleiches für jede Form von Geschenken für Staatsdiener im Idealstaat. Dabei kann es auch keine Ausnahmen für sog. ‚gute Zwecke' geben (δῶρα ... ἐπ' ἀγαθοῖς), deren Akzeptanz im 4. Jh. vC. durchaus diskutiert wurde (s. unten). Gute u. schlechte Zwecke zu unterscheiden u. diese Grenzziehung in der Praxis durchzuhalten erschien Platon kaum möglich. Daher ist es sicherer, bei Androhung der Todesstrafe keinerlei Dienstleistung gegen Geschenke zu dulden (leg. 12, 955C). Diese Ablehnung ‚guter' B. wurde allerdings nicht überall geteilt. So vertrat Hypereides die Auffassung, Geschworene könnten Bestechlichkeit tolerieren, wenn der dabei erzielte Gewinn das öffentliche Wohl nicht schädigt, wobei er allerdings hinzufügt, daß die Gesetze dies eigentlich nicht erlauben (adv. Dem. 24f). Gründe für solche Duldung seien Milde (πραότης) u. Menschlichkeit (φιλανθρωπία; Harvey 108/13). Eine geradezu funktionale Rolle spielt B. bei dem langjährigen Strategen des achäischen Bundes Philopoimen Ende 3. / Anfang 2. Jh. vC. In einer bei Polybios (20, 12; vgl. Plut. vit. Phil. 15; Paus. 8, 51, 2) überlieferten Rede fordert Philopoimen den Einsatz von B. (in Form bestimmter Ehrungen) als wichtiges Mittel bei der Bekämpfung politischer Gegner, warnt aber vor dem Einsatz bei Freunden (Noethlichs, B. 136). Diese Duldung von B. in bestimmten Fällen brachte eine bei Römern u. Christen sich fortsetzende Diskussion über die Grenzziehung in Gang.

2. Verwaltung u. Rechtsprechung. Über die wirkliche oder angebliche Bedeutung von B. u. Bestechlichkeit in Athen geben uns Aristoteles u. die attischen Redner zahlreiche Informationen (grundlegende Arbeiten hierzu: D. M. MacDowell, Athenian laws about bribery: RevIntDroitsAnt 30 [1983] 57/78; Harvey; Wankel, Korruption). B.probleme tauchen in allen öffentlichen Bereichen auf u. mußten gesetzlich geregelt werden, so zB. in den institutionellen Gremien von Rat u. Volksversammlung (Aristot. resp. Ath. 41, 2) u. bei den in der Regel jährlichen Amtsträgern: Aristoph. thesm. 936/8 spielt auf bestechliche Prytanen, Isocr. or. 8, 50 auf bestechliche Strategen an; zur Harpalos-Affäre s. Hyperid. adv. Dem.; Dinarch. or. 1/3; B.fälle aus Athen, Delphi, Eretria, Chersonnes u. Milet des 5./3. Jh. vC. auf Inschriften verzeichnet Harvey 116; Basileis u. Demarchen von Chios ließen sich bestechen: R. Meiggs / D. Lewis, A selection of Greek historical inscriptions to the end of the 5th cent. B. C.^{2} (Oxford 1989) nr. 8 (R. Koerner, Beamtenvergehen u. deren Bestrafung nach frühen griech. Inschriften: Klio 69 [1987] 496); zu innerspartanischer B. vgl. Noethlichs, B. 155/63; sonstige Fälle: Plut. vit. Them. 21; vit. Arist. 26, 1f; vit. Pel. 30, 6; konkrete B. spielt in folgenden Reden eine Rolle: Lys. or. 21. 25. 27f. 30; Hyperid. adv. Dem.; Demosth. or. 19; Aeschin. or. 3; Antiph. or. 6 (M. H. Hansen, Die athenische Volksversammlung im Zeitalter des Demosthenes [1984] 70; ders., Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes [1995] 204f. 217f. 284/7; Liste der Prozesse im Athen des 5. u. 4. Jh. vC.: Kulesza 85/90). Für B. u. Bestechlichkeit in den Gerichten seien folgende Belege genannt: Hesiod. op. 37/9. 219f. 262f: ‚gabenfressende' Richter, die Recht beugen; Herodt. 5, 21. 25. 51; 6, 66. 72; 9, 5. 87f: Geschenke bei Gericht; Aeschin. or. 1, 86f; Isocr. or. 8, 50; 18, 11; Demosth. or. 24, 150; 46, 26; Lys. or. 21; Aristot. resp. Ath. 27, 5: B. ganzer Gerichtshöfe als Folge der Besoldung der Geschworenen; Lys. or. 29, 6. 12: B. von 500 Leuten aus Piräus u. 1600 aus der Stadt als potentiellen Richtern; Polyb. 23 (24), 1, 12: Philipp V soll Richter bestochen haben; Appian. b. civ. 1, 22: Mißstände in der Rechtsprechung allgemein; für Persien: Diod. Sic. 15, 10, 1: Artaxerxes straft ungerechte Richter; Val. Max. 6, 3 ext. 3 (291 Kempf): dasselbe für Kambyses. – Bemerkenswert ist der hohe Grad an inhaltlicher u. terminologischer Differenzierung. So werden B. u. Bestechlichkeit (δῶρα) deutlich als eigenständiges Delikt von Unterschlagung (κλοπή) u. rechtswidriger Schädigung (ἀδίκιον) unterschieden (Aristot. resp. Ath. 54, 2). Für B. von Richtern wurde (συν-) δεκάζειν als ein

besonderer Begriff geprägt, der wohl auf eine alte Gliederung der Geschworenen in Zehnergruppen hinweist (MacDowell aO. 63f). Über den Kreis der jährlichen Richter u. Beamten hinaus kommen für B. u. Bestechlichkeit als Täter u. Opfer in Frage: alle Arten von Anwälten (συνήγοροι), deren Tätigkeit bei öffentlichen wie privaten Prozessen ‚stellvertretenden' Charakter hat (Demosth. or. 46, 26), sowie die Redner in der Volksversammlung. Wer öffentlich redet, wird quasi zum ‚Hoheitsträger', der dem öffentlichen Wohl (τὰ τοῦ δήμου βέλτιστα) besonders verpflichtet ist (Dinarch. or. 2, 16f; vgl. 1, 98), was bei bezahlten Rednern immer bezweifelt werden kann (Hyperid. Eux. 7f. 29). Hier berührt sich die eigentliche B. mit der Wahl-B.; s. u. Sp. 1079/84. Neben Verstößen gegen das öffentliche Wohl sind auch Amtshandlungen aufgrund von B. strafbar, die einzelnen Bürgern schaden (Demosth. or. 21, 113). In gleicher Weise erfaßten die athenischen Gesetze größtenteils die aktiv Bestechenden, potentiell also jeden Bürger, waren also um Gleichbehandlung von B. u. Bestechlichkeit bemüht. Erwähnt sei schließlich die Erschleichung des Bürgerrechts durch B. (δωροξενία) u., quasi als doppelte Form von B., die Abwehr eines Verfahrens wegen δωροξενία durch B. (Aristot. resp. Ath. 59, 3). Wie sehr B. u. Bestechlichkeit allerdings zur Normalität auch in anderen griech. Poleis gehörten, mag ein Blick auf die Überlieferung zu Sparta zeigen (Noethlichs, B.; vgl. Harvey 90_{54}).

3. Orakel u. Spiele. Eine besondere Kategorie von B. liegt dort vor, wo der Wille der Götter beeinflußt werden sollte. Hier sind in erster Linie die mehr oder weniger erfolgreichen Versuche zu nennen, Orakelsprüche durch Geschenke zu manipulieren: Herodt. 5, 63, 1. 66, 1. 91, 2; 6, 123, 2: Die Alkmeoniden sollen das Orakel in Delphi bestochen haben, damit dieses die Spartaner zur ‚Befreiung Athens' auffordern sollte; 6, 66, 2: Im Streit um das Königtum des Spartaners Demaratos soll aufgrund von B. ein negativer Spruch in Delphi ergangen sein; Thuc. 5, 16, 2f: Der geflohene spartanische König Pleistoanax soll mit seinem Bruder Aristokles das Delphische Orakel bestochen haben, um nach Sparta zurückkehren zu dürfen (Ephor.: FGrHist 70 F 206): Lysander soll vergeblich versucht haben, nacheinander die Orakel von Delphi, Dodona u. das Ammon-Orakel in Libyen zu bestechen. Vgl. hierzu auch Plut. vit. Nic. 13, 5f: Ein schlechtes Vorzeichen in Delphi für den geplanten Zug Athens gegen Syrakus wird von Athen als B.akt der Syrakusaner an den Delphern gewertet. – Eine andere, im Grunde ebenfalls religiöse Form von B. liegt bei den Athleten der großen griech. Spiele, besonders Olympias vor. Man kann die Geldzahlungen, mit denen Wettkämpfer den Sieg von Konkurrenten erkauften, als eine Art religiöser B. deshalb ansehen, weil ein Sieg bei den großen Spielen als Ergebnis göttlicher Entscheidung galt. Die Sportler unterstellten sich quasi der Entscheidung eines Gottes, handelten insofern also im göttlichen Auftrage. Manipulationen der Athleten untereinander sind demnach als Beleidigung der Gottheit zu werten (Paus. 5, 21, 16). Von B.praktiken der Wettkämpfer untereinander berichtet Pausanias anläßlich seiner Beschreibung der Zeusstatuen (Ζᾶνες), die von den Strafgeldern errichtet worden waren (ebd. 2/17); vgl. dazu auch Philostr. gymn. 45; Dio Chrys. or. 31, 119. Über an sich naheliegende B.formen bei den Schiedsrichtern weiß die Überlieferung kaum etwas zu berichten (C. A. Forbes, Crime and punishment in Greek athletics: ClassJourn 47 [1952] 170).

4. Außenpolitik. Im Bereich der Außenpolitik der griech. Staaten erwähnen die Quellen B. u. Bestechlichkeit von Gesandten u. Botschaftern. Zwischenstaatliche Beziehungen waren immer schon ein Bereich, in dem das Austauschen von Geschenken eine besondere Rolle spielte u. wo die Versuchung, die Stellung zu eigenen Vorteilen in beiderseitigem Einvernehmen auszunutzen, sehr groß war (Quellen: Harvey 106_{108}). Ähnliches gilt für Generäle u. Admirale, die weit weg von häuslicher Kontrolle eigene Politik betrieben u. dabei bestachen oder sich bestechen ließen. Pausanias überliefert für die griech. Geschichte eine ‚Verräterliste' (7, 10, 1/9). Inwieweit dabei jeweils B. mit im Spiel war, ist der Quelle nicht zu entnehmen. Für B. u. Bestechlichkeit in der spartanischen Außenpolitik vgl. Noethlichs, Bestechlichkeit 136/54. Kallias soll für den Friedensschluß mit Persien Geschenke erhalten haben: Demosth. or. 19, 273f. Die B. athenischer Gesandter behandelt S. Perlman, On bribing Athenian ambassadors: GreekRomByzStud 17 (1976) 223/33. Im Zusammenhang der Diadochenkämpfe gab es B.: Pytho besticht Lypodoros (Diod. Sic. 18, 7); Bestechlichkeit des Strategen Diaios behauptet Polybios (38, 18,

4). In den Beziehungen Athens zu Makedonien spielte B. öfters eine Rolle: Plut. vit. Cim. 14, 3; vit. Arat. 34; Paus. 2, 8, 6; ein seltenes Zeugnis innergriechischer B. von Gesandten liegt Aeschin. or. 3, 113f vor.

5. Sonstiges. Es seien einige Stellen aus Homer angeführt, die auf B. u. Bestechlichkeit anzuspielen scheinen, zT. privaten Charakter haben u. den bisherigen Rubriken schlecht zuzuordnen sind. Il. 23, 295/9: Echepolos v. Sikyon kauft sich von der Heerfolge nach Troja frei, indem er Agamemnon das Rennpferd Aithe schenkt; 24, 429/36: Priamos bietet Hermes für sicheres Geleit einen kostbaren Pokal aus den eigentlich für Achill bestimmten Geschenken; Od. 11, 326f: Eriphyle verrät ihren Gatten Amphiaraos gegen Geld; 15, 246f: Geschenke von Frauen als Ursache für den Tod von Männern; Hymn. Hom. Cer. 326/30: Die Götter bieten Demeter, die auf der Suche nach ihrer Tochter Persephone ist, kostbare Geschenke u. Ehren an, damit sie in den Olymp zurückkehrt.

e. Römer. 1. Theoretische Reflexionen bei Cicero. Gemäß der antiken Überlieferung war die röm. Gesellschaft wesentlich vertikal strukturiert durch die angeblich von Romulus begründete Einteilung in patroni u. clientes (zB. Dion. Hal. 2, 9, 1. 10, 1; Plut. vit. Rom. 13), zusätzlich geprägt durch starke Gentilbindungen u. Freundschaften, die nicht auf Patronage beruhten (P. Saller, Personal patronage under the early empire [Cambridge 1982]; J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des röm. Reiches [1987]; A. Wallace-Hadrill [Hrsg.], Patronage in ancient society [London 1989]). Solche Strukturen, die nicht auf ‚Stellvertreterfunktionen' beruhten, bildeten allerdings nur einen Teil der Gesellschaftsorganisation. Daneben gab es aber Formen von ‚Staatlichkeit', zB. die Magistrate, die als ‚Amtsträger' konzipiert waren u. deren Mißbrauch den Tatbestand von B. u. Bestechlichkeit im hier definierten Sinn erfüllt. Mit dem Kaisertum, einem Hofstaat u. zT. neuen Verwaltungsformen traten entsprechende neue Möglichkeiten von B. u. Bestechlichkeit auf. Deren gesetzliche Bekämpfung ist seit den 12-Tafeln greifbar. Aber auch die theoretische Erfassung im Anschluß an griechische Vorlagen spielte eine Rolle. Für die röm. Republik ist in Theorie wie Praxis Cicero die wichtigste Quelle. In seinen Schriften wird der Zwiespalt zwischen Norm u. Realität öfters thematisiert, die Ausnahmen vom absoluten Geschenkeverbot werden diskutiert u. über das zu schützende Rechtsgut wird nachgedacht. Cicero ist einerseits Fortsetzer Platons, wenn er in seinem Staatsentwurf ebenfalls aktive u. passive B. inklusive Wahl-B. vor, während u. nach der Amtsführung verbietet: donum ne capiunto neve danto neve petenda neve gerenda neve gesta potestate (leg. 3, 4, 11; vgl. 3, 20, 46; generelle Verbote zB. auch Plin. ep. 4, 9, 7; 5, 13, 8; Hist. Aug. vit. Pesc. Nig. 7, 6; Liban. or. 51, 26). Stellvertretendes öffentliches oder privates Handeln (procuratio negotii et muneris publici) birgt immer die Gefahr der avaritia, die für Cicero den Schlüssel zu allen Bereicherungsdelikten bildet (neben B. u. Bestechlichkeit besonders das Repetundendelikt). Hier ist auch der leiseste Verdacht (minima suspicio) von Habsucht zu vermeiden (off. 2, 75. 77). Das Rechtsgut, das es zu schützen gilt, entspricht durchaus modernen Vorstellungen: avaritia zerstört die fides, das Vertrauen, die Verläßlichkeit (ebd. 2, 84), die Grundlage für einen Rechtsstaat, in dem jedem das Seine zukommt (2, 85: ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat). Verstöße dagegen bedeuten eine Minderung der maiestas rei publicae (Verr. 6, 50). Cicero verkennt auch die psychologischen Gefahren von B. u. Bestechlichkeit nicht, vor allem in den Fällen, wo es sich um einen Austausch sehr unterschiedlicher Güter handelt, zB. Geld oder andere materielle Vorteile (largitio) gegen ‚Treue' (off. 2, 53). Hier kann eine dauernde Erwartungshaltung, ein Gewöhnungseffekt eintreten, von dem es sprichwörtlich heißt, daß ‚Schenken keinen Boden hat', also ‚maßlos' ist (ebd.; vgl. schon Democr.: VS[8] 68 B 219). Die Grenzziehung zwischen Freigebigkeit (liberalitas) u. B. (largitio) ist in der Praxis kaum möglich (Cic. de orat. 2, 105), wie es Platon schon gesehen hatte (s. o. Sp. 1057; vgl. Plin. ep. 4, 9, 6: haec accusatores furta ac rapinas, ipse [scil. Iulius Bassus] munera vocabat). Dennoch zwingt das praktische Leben zu Kompromissen. Es kann, meint Cicero, largitio angebracht sein, wenn der Grund necesse et utile ist (off. 2, 58), wobei utilitas immer mit honestas einhergehen müsse (ebd. 3, 101). Die röm. Geschichte zeigt allerdings in dieser Hinsicht nach Ciceros eigenem Urteil deutliche Verfallserscheinungen (2, 75); er selbst bildet dagegen eine löbliche Ausnahme (Att. 5, 16, 3. 21, 5); vgl.

zum unbestechlichen Cato: Dio Cass. 39, 22, 4 u. Suet. vit. Iul. Caes. 19 über ‚gute' Wahl-B. (s. u. Sp. 1083).

2. Rechtswesen. Für die Beurteilung von B. u. Bestechlichkeit in der röm.-republikanischen Praxis sind die gesetzlichen Bestimmungen aufschlußreich, für die wiederum Cicero eine Hauptquelle ist. Mißstände im Rechtswesen stehen auch hier im Vordergrund. Bereits die 12-Tafeln bedrohten iudex u. arbiter mit dem Tod, wenn pecunia im Spiel war (Lex XII tab. 9, 3 [Riccobono, Fontes[2] 1, 64]). Für die Zustände der späten Republik sei exemplarisch auf Ciceros Rede pro Cluentio verwiesen (s. unten). Die Schilderung der Bestechlichkeit republikanischer Gerichtshöfe gipfelt in dem Satz, qui pecuniosum inimicum haberet, incolumen esse neminem posse (Cluent. 77; vgl. auch Verr. 1, 3. 40). Ziemlich normal, wenn auch verabscheuungswürdig, sind für Ovid Bestechlichkeit bei Zeugen, Richtern u. Anwälten (am. 1, 10, 37/40). Beeinflussung der Gerichte durch Geld oder Geldeswert (Dig. 3, 6, 1, 4) nahmen seit der Kaiserzeit u. dem Übergang zum Einzelrichter bis in die Spätantike wohl eher zu, trotz aller gesetzlichen Bekämpfungsversuche. B. u. Bestechlichkeit betrafen die Eröffnung oder Nichteröffnung von Verfahren u. reichten über die B. von Zeugen bis zur Verhinderung oder Beschleunigung eines Urteils (Cic. Flacc. 81/3) u. dessen Verkündigung oder Nichtverkündigung. Die einschlägigen Rechtsbestimmungen sind: Dig. 3, 6, 1/9 (calumnia); 22, 5, 16; 42, 1, 33 (Zeugen); 47, 10, 15, 30; 47, 13, 2; 48, 10, 1, 1f; 48, 10, 21 (R. Rilinger, Humiliores - Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der röm. Kaiserzeit [1988] 122 mit Anm. 42; 148 mit Anm. 58f); 48, 11, 3. Bei Gericht regiert nur das Geld: quid faciunt leges, ubi sola pecunia regnat, heißt es Petron. sat. 14, 2 (vgl. 137, 9). Plinius rühmt sich, nie illegale Absprachen (pactio) getroffen oder Vorteile (dona, munera, xenia) angenommen zu haben (ep. 5, 13, 8). Extrem ist die nur Amm. Marc. 30, 4, 10 überlieferte u. dort Cicero zugeschriebene Äußerung (rep. 5, 11), die B. von Richtern durch Geld sei nicht so schlimm wie B. durch eloquentia. Denn ein prudens könne nie durch Geld, wohl aber durch Worte (dicendo) bestochen werden (vgl. allerdings schon Democr.: VS[8] 68 B 51). Hier gerät der B.begriff an die Grenze der Anwendbarkeit, denn dann wäre letztlich jede Form von Beratung eine Form von B. Im folgenden eine Auswahl von Quellen, die B. u. Bestechlichkeit bei Gericht bis in die Spätantike belegen (s. auch H. Chadwick, Art. Humanität: o. Bd. 16, 697f): Cic. Cluent.: Cluentius soll durch B. der Richter seinen Stiefvater Oppianicus verurteilt haben lassen: 21/4. 69/74. 77. 87. 101. 124. 131. 135. 159. 166; ferner Verr. 3, 68/75. 78. 119; Caecin. 28f; Tac. ann. 4, 31, 3: Tiberius verbannt P. Suillius wegen B. im Richteramt auf eine Insel; Martial. 2, 13: Richter u. Anwälte fordern Geld; Suet. vit. Vesp. 16; vgl. 23: Vespasian läßt sich Freisprüche abkaufen; vit. Tit. 7: Titus treibt B.gelder für Urteile seines Vaters ein; vit. Dom. 8: Domitian bekämpft bestechliche Richter; Plin. ep. 2, 11, 8: Vitellius Honoratus erkauft die Verurteilung seiner Feinde; Tac. ann. 3, 12: B.vorwurf gegen Piso; Plin. ep. 3, 9, 13: Prozeß gegen den ehemaligen Statthalter der Baetica, Caecilius Classicus, der sich selbst rühmte, 4 Mill. Sestertien durch richterliche B.gelder herausgeschlagen zu haben; Cypr. ad Donat. 10 (SC 291, 100f): Richter-B.; Apul. met. 10, 33, 1/4: parteiische Richter auch zwischen Menschen u. Göttern; Paneg. Lat. 3 (11) 4, 2: bestechliche Richter; Pallad. hist. Laus. 38 (118f Butler): Vermutung der B. bei Prozessen gegen Hofbeamte; Liban. or. 26, 3. 15f: B. bei Gericht als Hauptquelle für Reichtum gewisser Leute; bestochene Richter u. Anwälte spielen bei Ammianus Marc. eine große Rolle: 14, 9, 1; 15, 2, 9. 13, 2; 16, 6, 3; 19, 12, 2; 30, 4; ebenso bei Augustinus: serm. 47, 7 (CCL 41, 577f); 107, 7; 113, 2; 311, 9 (PL 38, 631. 649. 1417); en. in Ps. 49, 28; 56, 14 (CCL 38, 596; 39, 704f); ep. 89, 4 (CSEL 34, 421); ähnliche Klagen bei PsAug. serm. fratr. erem. 35 (PL 40, 1297 [mittelalterlich; ClavisPPM 1A, 1162]); Caes. Arel. serm. 1, 12; 26, 2; 32, 1; 55, 3; 55a, 2 (SC 175, 246; 243, 82f. 156/8. 468/70. 478/80); 141, 2; 178, 3 (CCL 103, 581; 104, 723); Max. Taur. serm. 26, 3 (CCL 23, 103); Paulin. Nol. ep. 32, 20 (CSEL 29, 294f); Petr. Chrys. serm. 26, 5 (CCL 24, 150f); Salv. eccl. 1, 42 (SC 176, 168); Zeno 1, 14, 1 (CCL 22, 57); Socr. h. e. 7, 37, 17; Procop. hist. arc. 7, 32; Greg. Tur. hist. Franc. 5, 18: Gregor sollte selbst für eine Falschaussage bestochen werden; Beda h. e. 4, 1; 5, 21; Isid. sent. 3, 52. 53f (CCL 111, 305/10); Theodulf vers. c. iudic. 167/204. 285/8. 431f. 675/8. 693/702. 715/32 (MG Poet. Lat. 1, 498f. 501. 504. 510/2); Beispiele aus den Rechtsquellen: Cod. Theod. 1, 16, 3. 6f. 13; 2,

1, 1; 6, 4, 22; 9, 40, 15f; 11, 30, 5. 48; Nov. Marc. 1 pr.; Nov. Iust. 124, 1f: Die Prozeßparteien schwören beim hl. Evangelium, keinem Richter etwas gegeben oder versprochen zu haben; andernfalls ist eine dreifache Buße (bzw. zweifache bei bloßem Versprechen) vom bestochenen Richter an den comes rei privatae zu zahlen; bei B. in Kriminalprozessen droht Vermögenskonfiskation, Verbannung u. Amtsverlust; B. vor Gericht als allgemeines gravamen der Zeit beklagt Prisc. frg. 11, 2 (268 Blockley).

3. Verwaltung. Aus dem Bereich der öffentlichen (besonders Statthalter, Militär, Kaiserhof) wie privaten Verwaltung finden sich folgende Hinweise auf B. u. Bestechlichkeit: iJ. 187 vC. stand Scipio unter der Anklage von B.: Appian. Syr. 40f; B. spielt unter den Politikern u. Militärs beim 2. sizil. Sklavenkrieg 104/101 vC. eine Rolle (Diod. Sic. 36 frg. 1); zur B. beim Militär im Zusammenhang mit dem Verkauf von Centurionenstellen vgl. Cic. Manil. 37; Pis. 88; Liv. 42, 32, 6; für Caesar sind mehrere B.aktionen überliefert: Plut. vit. Caes. 1: B. des Anführers der sullanischen Häscher, Cornelius, mit 2 Talenten; Suet. vit. Iul. Caes. 20. 23. 29; für Octavian: Dio Cass. 50, 7, 3. Der Sekretär Thallus lieferte gegen 500 Denare einen Brief des Augustus an andere aus u. wurde dafür verstümmelt: Suet. vit. Aug. 67; Tac. hist. 1, 46 berichtet über B. von Centurionen wegen Urlaub u. ann. 2, 55 über B. Pisos an Soldaten; ebd. 1, 2: zur Sicherung seiner Herrschaft besticht Augustus die Soldaten durch Sondergeschenke (vgl. 1, 10), das Volk durch Getreidespenden u. die Senatoren durch Geld u. Ämter; Titius Sabinus soll Freigelassene bestochen haben, den Tiberius zu ermorden (4, 70). Narcissus besticht Mätressen, die Messalina bei Claudius anklagen (11, 29); die Heirat zwischen Nero u. Octavia soll der bestochene Pollio im Senat beantragen (12, 9). Zutritt zum Kaiser gelingt nur mit B. (16, 1: Caesellius Bassus); auch die Frauen der Statthalter sind als Täterinnen oder Opfer von B. belegt: Martial. 2, 56; Iuvenal. 8, 128/30; Tac. ann. 3, 33, 4; 4, 19, 4; Cass. Dio 58, 24, 3 (die Abgrenzung gegenüber Erpressung bleibt allerdings schwierig); von da rührt die in Ägypten übliche Redensart ‚über die Frau des Präfekten etwas erreichen‘ (Tenger 190). Valens, Feldherr des Vitellius, läßt sich beim Zug durch Gallien bestechen: Tac. hist. 1, 66; über Bestechlichkeit von römischen Statthaltern in Judäa berichtet Joseph. b. Iud. 2, 274. 287; Dio Cass. 39, 22, 4 klagt über die Selbstverständlichkeit, mit der Statthalter Geschenke annehmen. Maximin will das Heer des Licinius u. a. durch B. zum Abfall bringen: Lact. mort. pers. 47. Dagegen sind die Geldzahlungen an Volk u. Heer in Kpel durch *Iustinus I (Joh. Malal. chron. 17, 2 [PG 97, 608A]; Joh. Zonar. chron. 14, 5 [PG 134, 1225A]; Evagr. h. e. 4, 2), die dieser auftragsgemäß verteilt, damit aber selbst das Kaisertum erhält, als eine Art ‚Ämterkauf‘ zu werten, allenfalls als ‚Wahl-B.‘ (s. u. Sp. 1084). B. u. Bestechlichkeit bei Steuerbeamten behandeln: Cod. Theod. 11, 11, 1; 8, 15, 1/8; Nov. Valent. 32; Nov. Maior. 7, 12; unter Theoderich: Cassiod. var. 6, 9, 5; 9, 7, 3; 11, 6, 3. 35, 3; 12, 10, 2; Iust. Edict. 13, 7 (ἐνδοματικά); Bestechlichkeit von Gefängniswärtern: Liban. or. 33, 30f; von Aufsichtsbeamten: ebd. 27, 11 (Pherenikos, Kontrolleur der Bäcker); Bestechlichkeit von Hofeunuchen: ebd. 18, 149; Leo Diac. 10, 11 (PG 117, 924A): B. des Mörders von Tzimiskes; B. an Nomenklatoren: Amm. Marc. 14, 16, 14f; corporati u. collegiati kaufen sich von Verpflichtungen frei: Symm. rel. 23, 3; 44; Greg. M. ep. 9, 114 (CCL 140A, 666f); mag. mil. Theodorus begeht aufgrund von B. Strafvereitlung im Amt (Dölger, Regesten 15 nr. 126 [zJ. 598]); dasselbe Nov. Iust. 134, 4f; B. bei Übereignung unfruchtbarer Grundstücke an fromme Stiftungen: ebd. 120, 9; bestochene Schreiber bei der Abfassung von Testamenten: ebd. 18, 7; Rückschlüsse auf B.- u. Erpressungsmöglichkeiten bietet ebd. 134, 3, wo die Dienstpflichten aufgezählt werden, für die Statthalter illegal Geld nehmen: Abfassen u. Eröffnen von Testamenten, Eheschließungen (Mitgiftregelungen), Begräbnisse, Vermögensaufstellungen, Beglaubigungen aller Art. Mahnungen an Statthalter, sich nicht bestechen zu lassen, finden sich ebd. 13, 3; 24, 2; 28, 4; 30, 7. – Nun ist aber gerade die röm. Gesetzgebung auch ein Beweis dafür, daß die Praxis des Lebens es verbietet, die als Norm an sich anerkannte Unbestechlichkeit kompromißlos anwenden zu können u. zu wollen. Darauf rigoros zu beharren wird als inhumanum bezeichnet (Dig. 1, 16, 6, 3). So wie das heutige dt. Beamtenrecht die Annahme von Geschenken (nach vorheriger Genehmigung) in bestimmtem Umfang gestattet (§ 70 BBG; § 43 BRRG), formulierte auch das röm. Recht

Ausnahmen für höhere Amtsträger wie Statthalter (Cic. Att. 5, 16, 3; 5, 21, 5), verbot diese aber für Subalterne (Cod. Theod. 11, 11, 1 = Cod. Iust. 11, 55, 2). So waren neben Dingen, die zum normalen Lebensunterhalt gehörten, Freundschaftsgeschenke (xenia) gestattet (Dig. 1, 16, 6, 3; 1, 18, 18), allerdings nur bis zur Höhe von 100 Aurei (10 000 Sestertien) pro Jahr (Dig. 48, 11, 6, 2; 1, 18, 18), ebenso Zuwendungen von Ehegatten u. Verwandten (ebd. 48, 11, 1, 1).

4. Außenpolitik. Auch in diesem Bereich kommen B. u. Bestechlichkeit in den Quellen vor, allerdings mit unterschiedlicher Intensität. Relativ viele Belege finden sich für die Republikanische Zeit: Perseus sammelte durch B. Bundesgenossen gegen Rom (Polyb. 23 [24], 7, 7); der Führer der Akarnanen, Mnasilochos, von Antiochos bestochen, besticht möglicherweise (in suam sententiam adduxerat) den röm. Prätor Clytus (Liv. 36, 11, 8); Viriathus wird von seinen eigenen Vertrauten ermordet, die Caepio bestochen hat (Appian. Hisp. 74); Piso ‚verkauft' den Frieden mit Thrakern u. Dakern (Cic. Sest. 94); für die Wiedereinsetzung des Alexander erwartet Sulla eine hohe persönliche Belohnung (Appian. b. civ. 1, 102); Ptolemaios zahlt für seine Wiedereinsetzung große Summen an römische Politiker (Cic. fam. 1, 1, 1; Dio Cass. 39, 12, 1. 14. 55, 1/4; vgl. 57, 3); regna u. praedia werden von römischen Politikern an Tetrarchen verschenkt (Cic. Att. 2, 9, 1); Juba scheint für bestimmte Grundstücksgarantien B. in Rom angewendet zu haben (Cic. leg. agr. 2, 58; Dio Cass. 41, 41, 7); Herodes verspricht u. a. dem Antonius Geld, wenn dieser sich für sein Königtum einsetze (Joseph. ant. Iud. 14, 381f; b. Iud. 1, 242). Ariovist versucht, Caesar durch B. zum Abzug zu verleiten (Caes. b. Gall. 1, 44). Um seine Schulden zu regulieren, vermittelt Lentulus Königstitel an auswärtige Herrscher gegen große Geschenke (Caes. b. civ. 1, 4). – Für die frühe u. hohe Kaiserzeit ist die Überlieferung zu B. u. Bestechlichkeit in der Außenpolitik spärlich: Der Gote Catualda besticht Häuptlinge, um sie zum Abfall von Marbod zu bewegen (Tac. ann. 2, 62); Mithradates gewinnt die Dienerschaft des Arsakes, um diesen zu töten (ebd. 6, 33); Radamistus erhöht die B.summe für Pollio, der den Mithradates zum Friedensschluß mit Rom überreden soll (ebd. 12, 46). Otho setzt B. ein (Tac. hist. 1, 24f). Unter Marc Aurel spielt B. zB. in Pannonien eine Rolle (Dio Cass. 72, 11). Der Praeses Faustinus besticht Soldaten, den Tetricus umzubringen (Aur. Vict. Caes. 35, 4). – Zeugnisse zur Spätantike: Rufinus besticht Alarich (Marcell. chron. zJ. 395 [MG AA 11, 64]); Attila wird von Geiserich zum Krieg gegen Rom u. die Westgoten (Iordan. Get. 184 [ebd. 5, 1, 106]; bezweifelt von F. M. Clover, Geiseric and Attila: Historia 22 [1973] 104/17), Basiliskos, der Schwager Kaiser Leos, ebenfalls von Geiserich (Joh. Malal. chron. 14, 44 [PG 97, 556]; Suda s. v. ἐπικείμενα [2, 359, 31f Adler]) u. möglicherweise von Aspar bestochen (Procop. b. Vand. 1, 1, 16); Vitalian nimmt Odessa ein durch B. der Wachen (Joh. Malal. chron. 16, 16 [596]); Zenon kann nur mit großen B.summen verhindern, daß Theoderich Strabo den revoltierenden Markian unterstützt (Malchus frg. 22 Blockley); Leowigild besticht den in Spanien kämpfenden Feldherrn *Iustinians I, seinem Sohn Hermenegild nicht zu helfen (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 38). Der Langobardenkönig Auduin wird von Iustinian I durch B. zu einem Bündnis bewogen (Procop. b. Goth. 4, 26, 11f). Zwei röm. Priester werden von Goten bestochen, mit dem Perserkönig Chosroes über einen Krieg gegen Justinian I zu verhandeln (ebd. 2, 22, 18).

f. Germanenstaaten. Die Germanenstaaten übernahmen in der Nachfolge des weström. Reiches grundsätzlich die Verbote von B. u. Bestechlichkeit, wobei auch hier B. bei Gericht die wichtigste Rolle spielt. Aus den Formulierungen geht allerdings nicht immer genau hervor, ob es sich wirklich um B. oder mehr um Erpressung handelt: Edictum Theoderici 91 (Riccobono, Fontes[2] 2, 700f): B. von Zeugen u. Richtern; Lex Ribuaria 88 (MG Leg. 1, 3, 2, 133): Geschenke bei Gericht generell verboten; Lex Alamann. 41 (ebd. 1, 5, 1, 101): B. bei Gericht; Lex Baiuvar. 2, 16 (1, 5, 2, 309f): praemia et dona legibus vires tulerunt; ebd. 2, 17 (310f): Schadensersatz bei Urteilen aufgrund von B.; Lex Visigoth. 2, 1, 19; 3, 4, 17; 5, 7, 8; 7, 4, 5; 9, 2, 1. 3. 5 (1, 1, 66f. 157. 237. 302. 366/9): B. bei militärischen Vorgesetzten; Carol. M. admon. gen. 63 (ebd. 2, 1, 58): Verbot von B. durch Geschenke oder wegen Ansehen der Person bei Urteilen. Greg. Tur. hist. Franc. 5, 48: B. am Hof der Merowinger (Leudast).

g. Christen. 1. Bewertung von Bestechung u. Bestechlichkeit. Mit ihrer grundsätzlich ablehnenden Haltung übernahmen die Chri-

sten die traditionell negative Bewertung von B. u. Bestechlichkeit. Unterschiede ergaben sich aber insofern, als der Spielraum für ‚gute' B. größer war als in vorchristlicher Zeit u. weil im praktischen Handeln das Ideal der Unbestechlichkeit mit anderen Tugenden konkurrierte. Daraus ergaben sich Prioritätsverschiebungen. Ausgangspunkt waren die Vorschriften u. Mahnungen des AT bezüglich unparteiischer Rechtsprechung (s. o. Sp. 1052f), die auch ein wichtiges Thema frühchristlicher Theologie ist (Dassmann). Hier sah man traditionell die Bereicherungsabsicht als treibende Kraft. Habsucht u. Geldgier als die Wurzeln allen Übels tauchen in allen ‚Lasterkatalogen' auf, in denen B. u. Bestechlichkeit allerdings nie eigens genannt sind, zB. bei Paulus (u. Deuteropaulinen): Rom. 1, 28/32; 13, 13; 1 Cor. 5, 10f; 6, 9f; 2 Cor. 12, 20; Gal. 5, 19/21; Eph. 4, 31; 5, 3/5; Col. 3, 5/8; 1 Tim. 1, 9f; 6, 4; 2 Tim. 3, 2/5; Tit. 3, 5; oder Mt. 15, 19; 1 Petr. 4, 3; Apc. 21, 8; 22, 15; K. S. Frank, Art. Habsucht: o. Bd. 13, 226/47; E. Herrmann, Ecclesia in Republica (1980) 293 mit Anm. 38; 318 mit Anm. 252. Allerdings war die Haltung der Christen zur Welt ambivalent. Die Erwartung eines Weltendes, der Glaube an ein Endgericht u. das ewige Leben im *Jenseits als Ziel des Christen (vgl. Aug. civ. D. 7, 32) bedeuteten auch eine gewisse Säkularisierung der Welt u. damit einen Bedeutungsschwund des staatlich-politischen Bereiches. Das führte zu einer sonderbaren Rolle der Christen in der Welt, wo sie zwar nach den Gesetzen leben, sich aber durch ihre besondere Lebensweise gleichzeitig über diese erheben, sie quasi überbieten, wie es der Autor der sog. Ep. ad Diognetum (*Iustinus Martyr II) formuliert: τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσιν τοὺς νόμους (5, 10). Dieses speziell christl. Weltverständnis erfuhr keine radikale Änderung mit der ‚Konstantinischen Wende', u. dies spiegelt sich zB. auch in der Bewertung von B. u. Bestechlichkeit wider, die, wenn sie wahren Zielen dienen, erlaubt sein können (vgl. Greg. Naz. or. 21, 21; Basil. ep. 190, 2). Das wichtigste Zeugnis hierzu ist Augustins Brief 153 (CSEL 44, 395/427), oft als Beweis dafür angeführt, daß die Christen B. u. Bestechlichkeit nie ernsthaft bekämpften, vielmehr solche Praktiken nicht nur duldeten, sondern gar verteidigten u. begrüßten, wenn sie ihren Zielen nützten (zB. R. MacMullen, What difference did Christianity make?: Historia 35 [1986] 339/41; ders., Corruption and the decline of Rome [New York 1988] 153/67). Eine genauere Interpretation führt aber zu einem differenzierteren Urteil: In diesem Brief vJ. 413 geht es um die Fürsprache Augustins für einen verurteilten Verbrecher bei Macedonius, offenbar dem zuständigen Richter in Hippo. Hauptthema ist die Frage der Rückerstattung unrechten Gutes. In diesem Zusammenhang erwähnt Augustin die Sitte des Gerichtspersonals (personae inferioris loci), von beiden Parteien Geld zu nehmen, ein Brauch, den Augustinus keineswegs an sich billigt, sondern, sofern dies im herkömmlichen Rahmen abläuft (tolerabilis consuetudo), weniger tadelnswert findet als die spätere Rückforderung solcher üblichen Zahlungen (ep. 153, 24). Steigen solche Gerichtsdiener später auf u. sind auf B.gelder nicht mehr angewiesen, spenden sie ihr zu Unrecht erworbenes Geld vielleicht lieber den Armen, anstatt es den ursprünglichen Zahlern zurückzuerstatten (ebd.). Für Richter u. Zeugen gilt aber absolute Unbestechlichkeit, weil sie, zwischen den Parteien stehend (inter utramque partem), nur der Wahrheit verpflichtet sein dürfen. Anders bei Anwälten (advocati) u. Rechtsexperten (iuris periti), die nur einer Partei dienen (ex una parte consistunt) u. dafür auch den verdienten Lohn erhalten sollen (ebd. 23; vgl. die unterschiedliche Wertung von Anwälten im Vergleich zu Demosth. or. 46, 26: o. Sp. 1059). Augustinus weiß, daß Fürsprache für Verurteilte, d. h. der Versuch, den Strafvollzug zu verhindern, als problematisch, ja sündhaft angesehen werden könnte, zumal wenn ein Begnadigter später noch schlimmere Straftaten verübt (ep. 153, 18). Die Antwort Augustins, die auch für die Bewertung von B. u. Bestechlichkeit wichtig ist, lautet hier: Für die Christen haben Geduld, Milde u. Barmherzigkeit nach dem Vorbild Gottes (patientia u. misericordia Dei: ebd. 8) Vorrang vor iustitia u. severitas. Letztere Werte bleiben zwar an sich gültig, aber in der Praxis ist es besser, dem Sünder immer wieder die Chance zur Besserung zu geben anstatt ihn in Sünde sterben zu lassen. Dies bedeutet keine ‚neue Ethik' (so MacMullen, Corruption aO. 267_{102}), sondern neue Prioritäten. In diesem Licht erhalten auch B. u. Bestechlichkeit einen anderen Stellenwert: Vorher waren sie gerade aus ‚theologischen' Gründen verwerflich, weil sie letztlich einen

menschlichen Eingriff in die göttliche Gerechtigkeit u. Ordnung auf Erden bedeuteten. Jetzt aber, wo es die Welt überschreitende letzte Werte zu erreichen galt, verlor die Ordnung dieser Welt, ein Kampfplatz zwischen Gut u. Böse, die erste Priorität; B. u. Bestechlichkeit für ‚gute Zwecke' waren jetzt leichter zu legitimieren, u. dies auch im innerkirchlichen Bereich, wo das Bemühen um ‚wahr' oder ‚unwahr' am allerwichtigsten war. So hat das Christentum B. u. Bestechlichkeit nicht reduziert, sondern durch neue Bereiche (innerkirchlich, Kirche - Staat) vermehrt.

2. Neues Testament. Das NT spiegelt eine recht ‚normale' Welt illegaler Praktiken gegen Geld wider. Bei den im folgenden genannten Beispielen (dazu auch Kleiner 138/49) sei jedoch angemerkt, daß ihre einwandfreie Zuordnung zu B. u. Bestechlichkeit im oben definierten Sinn zweifelhaft bleibt. Lc. 16, 1/8: Der ‚ungerechte Verwalter'; strukturell entspricht das Delikt eher dem der religiösen B. von Sportlern (s. o. Sp. 1060), weil das angestrebte Gegengut nicht in der unmittelbaren Verfügbarkeit des Bestochenen liegt. Mt. 26, 14/6; Mc. 14, 10f; Lc. 22, 3/6; Joh. 13, 2. 27: Verrat Jesu durch *Judas gegen Geld; abgesehen von der Frage, ob die Gefangennahme Jesu zu den ‚Amtsgeschäften' des Hohen Rates gehörte, werden die Motive unterschiedlich überliefert. Bei Mt. erscheint der Verrat als reines Geschäft (Auslieferung gegen Geld), bei Mc. geht es primär um den Verrat; das Geld als Gegenleistung ist sekundär, ähnlich wie bei Lc., wo der Verrat als Werk des Satans erscheint. Dasselbe Motiv bringt Joh., wo überhaupt nicht von Geld die Rede ist. Mt. 28, 12/5: Die Ältesten von Jerusalem geben den Soldaten Geld, damit diese erzählen, die Jünger Jesu hätten seinen Leichnam nachts gestohlen; hier handelt es sich nicht um Amtsmaßnahmen. Act. 8, 18/24: Simon Magus will den Aposteln die Wunderkraft abkaufen; seitens des Simon liegt ein echtes Kaufangebot vor, dessen moralische Verwerflichkeit oder gar Illegalität vorher nicht klar ist (J. D. M. Derret, Simon Mago: Conoscenza Religiosa 4 [1981] 397/414). Act. 22, 28: Der röm. Chiliarch, der sein Bürgerrecht gegen viel Geld erkauft hatte; der Kauf des Bürgerrechts war nicht gesetzlich verboten; die Geldzahlung ist eher als Gebühr zu werten; vgl. bes. Dio Cass. 60, 17, 5f. Act. 24, 26: Der Statthalter von Achaia, Felix, erwartet von Paulus Geld für die Freilassung aus dem Gefängnis; wäre Paulus darauf eingegangen, läge ein klarer Fall von B. u. Bestechlichkeit vor.

3. Rechtsprechung. Mit dem Ausbau der kirchlichen Organisation, besonders seit der staatlichen Förderung des Christentums u. der Einbeziehung der Bischöfe in quasistaatliche Richterfunktionen, hielten B. u. Bestechlichkeit in vielfältiger Form Einzug in die kirchliche Rechtsprechung. Schon in der vorkonstantinischen Theologie spielte die Unparteilichkeit des Richters eine wichtige Rolle, zB. in der Didache, der Epistula Apostolorum, der Paulusapokalypse u. der Didaskalie (Dassmann 477/89). Die solchen Forderungen entgegenstehende Wirklichkeit wird öfter beklagt, zB. bei Cypr. ad Donat. 10 (SC 291, 102, 244): ‚Wer käuflich ist, den fürchtet man nicht'; Didasc. apost. 2, 6, 1. 4; vgl. 2, 42 (35f. 105f Connolly); PsAug. serm. fratr. erem. 35 (PL 40, 1297; s. o. Sp. 1064); Belege bei Hieronymus u. Joh. Chrysostomus bietet Dassmann 488f$_{75/7}$; Ambr. off. 2, 125: bestochene Kleriker als Richter; vgl. ähnlich Socr. h. e. 7, 37, 17: Silvanus bekämpft solche bestechlichen Kleriker; Conc. Arel. vJ. 314 cn. 14 (13) (CCL 148, 12): testes redempti; Pallad. dial. 14, 106/8 (SC 341, 284): Antoninus hat mit Geld u. Eiden Kläger u. Zeugen bestochen; ebd. 6 (134): B. des Theophilos v. Alex.: 15 Solidi für einen Jüngling, der Isidoros anklagen sollte; Pallad. hist. Laus. 63 (158f Butler): Arianer haben Athanasius zu Unrecht verklagt u. dabei Richter bestochen; Theodrt. h. e. 1, 21: Euseb v. Kpel besticht eine *Dirne, um Eusthatius vor Gericht zu diskriminieren; ebd. 1, 26. 28. 30: Arianer bestechen Meletianer, die dafür den Athanasius bei Konstantin verklagen; Aug. ep. 141, 12 (CSEL 44, 245f): Donatistische Bischöfe behaupten, die Katholiken hätten die kaiserlichen Bevollmächtigten beim Religionsgespräch in Karthago iJ. 411 bestochen; Cecaumen. strateg. 15/7 (6f W./J.).

4. Innerkirchlicher Bereich. Mit der wachsenden Anerkennung des Christentums im Staat, mit den neuen Möglichkeiten, als Kleriker seinen Lebensunterhalt zu verdienen u. zudem gesellschaftliches Ansehen zu gewinnen, u. mit der steigenden Zahl von Klerikern u. Gläubigen nahmen B. u. Bestechlichkeit im innerkirchlichen Bereich zu. Öfters klagen Konzilien über die *Habsucht von Geistlichen, die damit zumindest anfällig für Bestechlichkeit sind (Conc. Illib. ca. vJ. 300/

6 cn. 20 [5 Vives]; Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 17 [1, 1, 38 Ioannou]; Conc. Arel. vJ. 314 cn. 13 [12] [CCL 148, 11]; Conc. Laod. vJ. 343/81 cn. 4 [1, 2, 132 Ioannou]; Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 2f. 12. 26 [AConcOec 2, 2, 105f. 108f]; Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 10 [37 Vives]; Conc. Trull. vJ. 691 cn. 10 [1, 1, 137 Ioannou] u. a.). Es mußte eingeschärft werden, daß die Gnade Gottes unentgeltlich auszuteilen sei: Cypr. testim. 3, 100; Ambr. in Lc. exp. 4, 10. 35; off. 2, 129/31; Aug. civ. D. 14, 19. Bei den zahlreichen Klagen über Ordinationen u. Sakramentenspendung gegen Geld ist allerdings jeweils im Einzelfall zu fragen, den Quellen aber oft nicht zu entnehmen, inwieweit dabei auch B. im Spiel war, zB. Basil. ep. 53; Pallad. dial. 15, 9/11 (SC 341, 290); 16, 31/40 (ebd. 304 [Porphyrius]); im Donatistenstreit zweifeln von Lucilla bestochene Bischöfe die Weihe des Caecilian an (Optat. app. 1 [CSEL 26, 189]; Aug. ep. 43, 17f). Im Zusammenhang mit den innerkirchlichen Unruhen um Joh. Chrysostomus überliefert Palladius auch innerkirchliche Fälle von B. u. Bestechlichkeit (dial. 4, 43 [SC 341, 90]: B.versuch; 8, 34 [158]; 13, 162/76 [274f]: beachtliche Anklageliste gegen Antoninus); Theophan. Conf. chron. zJ. 505 nC. (1, 159, 2/5 de Boor): der Glaube von Chalkedon soll bei bestimmten Mönchen durch von Hypatius verteiltes Geld ‚gestärkt' werden; Eudoxius v. Kpel besticht Ulphilas durch Worte u. Geldgeschenke, die Goten ‚arianisch' zu christianisieren: Theodrt. h. e. 4, 37, 3. Unklar ist, ob die angebliche Verpflichtung des Valens auf den ‚Arianismus' anläßlich seiner Taufe durch Eudoxius ein Akt von B. war (Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 122f [GregNyssOp 1, 63f]; Theodrt. h. e. 4, 12, 4); käufliche Kleriker allgemein, besonders in Korinth u. ganz Hellas, prangert Gregor d. Gr. an (ep. 4, 13. 24; 5, 16; 6, 62f; 6, 3. 7; 8, 4; 9, 135. 177. 215. 218f; 11, 28. 42. 46. 50f; 12, 8f; 13, 44 [MG Ep. 1, 247. 259. 297. 377. 379. 382. 386; 2, 6. 134. 172. 201. 206f. 211. 298. 315. 319. 323f. 355f. 406f]); B. an einem Priester zur Bußbefreiung vor dem Bischof behandelt Regino v. Prüm in der Trierer Sendordnung (1, 215; 2, 422).

5. Kirche - Staat. Aus dem oben genannten ambivalenten Verhältnis der Christen zum Staat (s. o. Sp. 1069) einerseits u. der ab Konstantin I wachsenden ‚Identität' von Kirche u. Staat andererseits ergaben sich spezifische Formen ‚guter' u. ‚schlechter' B. im Umgang der Christen mit staatlichen Behörden: Act. Thecl. 18. 26 (AAA 1, 247. 253f): B. von Gefängnispersonal (als gute B.); der Montanist Themison kauft sich aus dem Gefängnis frei: Eus. h. e. 5, 18, 5; Freikauf von Opferverpflichtung: Cypr. ep. 21, 3, 2 (CCL 3B, 113f: Candida in Rom); vergeblicher Erpressungs- u. B.versuch an Tarbula, sich vor dem Martyrium zu retten (Soz. h. e. 2, 12, 3); ältere Meletianer lassen sich bestechen u. geben sich als Christen aus, um Immunität u. ä. zu erhalten: Athan. hist. Arian. 78, 1 (2, 1, 226 Opitz); Freikauf aus dem Gefängnis: Pers. Märtyrerakten (Marta 4; ‘Akschema 15; Jakob 15 [BKV^2 22, 81. 128. 177]); Menolog. imp. Basil. II 1, 97 (PG 117, 93A); B. durch Kaiserin Justina, um Ambrosius zu ergreifen: Paulin. Med. vit. Ambr. 12; Priscillian soll den mag. officiorum bestochen haben: Sulp. Sev. chron. 2, 48; mehrere Fälle von B. schildert Palladius im Zusammenhang mit Joh. Chrysostomus: dial. 5, 49f (SC 341, 112): B.versuche an Hofbeamten; B. eines Offiziers gegen Versprechen der Beförderung: ebd. 9, 184f (196); Wiedereinsetzung von verbannten Bischöfen gegen B: ebd. 15, 49 (296; die ebd. 20 geschilderten Aktivitäten der Chrysostomus-Gegner sind nicht eigentlich B.). Ein Türsteher wurde bestochen, um nachts eine Bischofsweihe vornehmen zu können: Joh. Eph. h. e. 3, 4, 41 (CSCO 106/Syr. 55, 167). Der berühmteste Fall kirchlicher B. an weltlichen Beamten dürfte Cyrill v. Alex. (nach dem Konzil v. Ephesos) mit seiner ‚B.liste' sein: AConcOec 1, 4, 2, 223/5. Ein ähnlicher Fall liegt bei Joh. v. Alex. vor, der Kaiser Anastasios 200 Pfd. Gold bot, wenn dieser die Beschlüsse von Chalkedon abschaffe: Theophan. Conf. chron. zJ. 502 nC. (1, 152, 10/2 de B.). B. weltlicher Beamter wurde auch zur Erlangung von Bischofssitzen angewandt: PsZach. Rhet. h. e. 3, 2; 5, 7 (CSCO 87/Syr. 41, 106. 155). Die von Papst Felix III wegen des Akakios nach Kpel gesandten Bischöfe Mesenus u. Vitalis wurden dort mit Geld bestochen: Lib. pontif. 50, 3 (1, 252 Duchesne); ein ähnlicher B.versuch des Kaisers Anastasius an Ennodius u. Peregrinus, den Gesandten des Papstes Hormisdas, scheiterte: ebd. 54, 3 (1, 269).

h. Islam. Die islamische Haltung zu B. u. Bestechlichkeit ist ebenfalls prinzipiell ablehnend. Sie knüpft an die altjüd. Tradition des AT an (Ex. 32, 8; Dtn. 16, 19). B.praktiken stellen eine Beleidigung Allahs dar, be-

deuten einen Eingriff in Gottes Gerechtigkeit. Nach einer hadît-Überlieferung sind Geber u. Empfänger, zT. auch evtl. Zwischenpersonen verflucht (Nachweise: Rosenthal 135_4). Stellen im Koran zum Thema (vielleicht 5, 42 [46]. 62f [67f]) sind schwer zu deuten, unterstreichen aber in jedem Fall die Ablehnung. In der Folgezeit sah sich aber der Islam ähnlichen Problemen in der Praxis gegenüber wie die Antike vor ihm: Das alltägliche Leben erforderte offenbar Zugeständnisse an das alte Prinzip des Geschenketausches, was im Islam durch das Gebot der Almosensteuer (zakat) möglicherweise noch eine besondere Bedeutung erhielt. Bei B. u. Bestechlichkeit unterschied man zwischen guten u. schlechten Zwecken. Inhaltlich standen auch hier Probleme des Rechtswesens im Vordergrund; der Täterkreis wurde auf richterähnliche Funktionen (zB. Marktaufseher) erweitert. Das Annehmen von Geschenken war unter bestimmten Bedingungen gestattet, zB. bei Verwandten, bei Schenkungen vor einem Prozeß oder an Richter ohne Bezahlung, die dann von beiden Parteien für das Verfahren quasi angestellt wurden. Besonders problematisch dürfte das Zugeständnis an Richter gewesen sein, solche Geschenke weiterhin annehmen zu dürfen, die sie schon vor ihrer Zeit als Richter bekommen hatten (sämtliche Belege: Rosenthal).

D. Bestechungsmittel. In vormonetären Gesellschaften, wie sie etwa bei Homer vorliegen, wo der Übergang von Geschenk zu B. u. Bestechlichkeit noch kaum ausgebildet ist angesichts wenig formalisierter sozialer Regeln, bestehen B.mittel in Lebensmitteln, in Vieh, in Beutestücken (inklusive weiblicher u. männlicher Gefangener), in Schmuckstükken oder in reinem Edelmetall (Harvey 77_6). – In späterer Zeit wird meistens mit Geld bestochen, dessen Höhe zuweilen genau angegeben wird. Im folgenden einige Zahlenangaben: Die Philisterfürsten bieten Delila jeweils 1100 Silberschekel an, sofern man diesen Verrat als B. werten will (Iudc. 16, 5. 18; zu den 1000 Talenten Silber bei Menachem s. o. Sp. 1053); aus der griech. Geschichte sind folgende B.preise überliefert: 1 Talent (immer Silber) + 40 Minen (Polyb. 38, 18); 5 Talente (ebd. 4, 34); 10 Talente (Theopomp.: FGrHist 115 F 323; Plut. vit. Per. 23; Paus. 7, 11, 7); 12 Talente (Plut. vit. Cleom. 19; vit. Arat. 41); 20 Talente (Ephor.: FGrHist 70 F 193); 30 Talente (Herodt. 8, 4f); 50 Talente (ebd. 5, 51). Zahlen aus römischer Zeit: 1000 Sestertien pro Tribulen (Suet. vit. Aug. 40); 500 Denare (ebd. 67); 1 Talent (Cic. Flacc. 82); 2 Mill. Sestertien (ebd. 83); 640 000 Sestertien, d. h. für jeden der 16 Richter 40 000 (Cic. Cluent. 69. 82. 87); 200 attische Talente (Cic. Att. 5, 21, 7); 300 000 bzw. 700 000 (Sestertien? Plin. ep. 2, 11, 8). Zahlen aus der Spätantike: 400 Folles (Optat. app. 1 [CSEL 26, 189]); 3 Solidi (Geront. vit. Melan. 52 [SC 90, 228]); 18 Dareiken (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 41 [CSCO 106/Syr. 55, 167]); 50 Solidi (Pallad. dial. 20 [SC 341, 402, 94]); 3000 Solidi (ebd. 4 [90, 43]); 50 Pf. Gold (Theophan. Conf. chron. zJ. 555 nC. [1, 237, 24 de Boor]); 2000 Pf. Gold (ebd. 509/10 [152, 10f]); 2000 Pf. Gold? u. kostbarste Geschenke (Suda s. v. ἐπικείμενα [2, 359, 31f Adler]); 200 Pf. Silber (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 18); 15 centenaria Gold (ebd. 30); 30 000 Solidi (ebd. 38). Die Höhe der Geldsummen, die Cyrill an verschiedene männliche u. weibliche Hofbeamte gezahlt haben soll, bewegt sich zwischen 200 Pf. u. 30 Pf. Gold (AConcOec 1, 4, 2, 224f). – Andere B.mittel als Geld oder Geldeswert (Tac. ann. 13, 18: domus, villae) kommen in der Überlieferung kaum vor. Die wenigen Zeugnisse dazu stammen alle aus der röm.-christl. Zeit: sexuelle Versuchungen (Theodrt. h. e. 1, 21, 5/9); weltliche (militärische) Ämter (Paulin. Med. vit. Ambr. 12), Beförderung (Pallad. dial. 9, 184f [SC 341, 196]); Bischofssitz u. -weihe (ebd. 8, 218/20 [176]; vgl. Eus. h. e. 6, 43, 8f); interessant sind hier auch die Gegenstände, die in der B.liste des Cyrill v. Alex. aufgezählt werden: Teppiche, Vorhänge, Decken aller Art u. Kleinmöbel (AConcOec 1, 4, 2, 223f).

E. Bekämpfungs- u. Präventivmaßnahmen. Die frühesten Bekämpfungsformen sind gesetzliche Verbote mit relativ strengen Strafandrohungen, die sich letztlich aus dem Verständnis dieses Deliktes als einer Beleidigung des Göttlichen erklären. In Athen wurden aktive u. passive B. mit zehnfachem Ersatz oder der Todesstrafe bedroht (Demosth. or. 46, 26; Aeschin. or. 1, 86f; Lys. or. 29, 12; Dinarch. or. 1, 60; 2, 4. 20; 3, 5; Hyperid. adv. Dem. 24; zur Todesstrafe für B. in der röm. Kaiserzeit vgl. Plin. ep. 2, 11, 8. 19, 8). B. u. Bestechlichkeit bleiben, zumindest für den öffentlich-rechtlichen Bereich, ein Strafdelikt über die röm. Zeit hinaus auch in den Nachfolgestaaten des weström. Reiches (s. o. Sp. 1068). Die gesetzlichen Verbote wurden aber schon früh von Maßnahmen begleitet,

die B.praktiken von vornherein reduzieren sollten. Die ältesten Versuche, hier strukturell vorzubeugen, beginnen bei der Kandidatenauswahl für Amtsträger: Sie sollen nach ägyptischer Vorstellung aus den reichen Schichten genommen werden (Lehre für Merika-Re: Reichtum begründet Unabhängigkeit u. damit Unparteilichkeit [s. o. Sp. 1052]; vgl. Aristot. pol. 2, 11, 1272b 24/73b 26: Geronten wurden in Karthago nach Reichtum ausgesucht), ein gutes Gehalt bekommen (so auch Cassiod. var. 9, 13, 2f; Nov. Iust. 13, 3, 1 beim Praetor populi u. ebd. 80, 8 beim Quaesitor) u. bei guter Arbeit besonders belohnt werden (W. Wolf, Das alte Ägypten [1971] 197f nr. 12). Andere Maßnahmen waren zB. klare Trennung von Privat- u. Staatsbesitz in Ägypten seit der 11. Dynastie (aA. 2. Jtsd.) oder der Rückgriff auf Fremde bei der Besetzung wichtiger Posten, die stellvertretendes Handeln enthielten (für Ägypten ist die bibl. ‚Josephsgeschichte' [*Joseph I] dafür ein Beispiel; Helck, Korruption aO. [o. Sp. 1050] 69; ders., Geschichte aO. [ebd.] 127). Die allgemeinen Prinzipien für öffentliche Funktionäre in vielen antiken Staaten, nämlich Kollegialität, Annuität u. Iterationsverbote, sind strukturell ebenfalls geeignet, B. u. Bestechlichkeit vorzubeugen, teilweise verbunden mit besonderer Eignungsprüfung vor Amtsantritt u. Rechenschaftsablegung im Anschluß an das Amtsjahr. Hier sei besonders auf die athenischen Kontrollverfahren von Dokimasia, Euthynai, Eisangelia, Graphe Paranomon, Epi- bzw. Apocheirotonia u. Apophasis verwiesen (Hansen, Demokratie aO. [o. Sp. 1058] 220/32. 303). Auf diesem Hintergrund ist vielleicht auch der vom Vorsitz der Prytanie im 4. Jh. getrennte Vorsitz der Volksversammlung durch einen eigenen Epistates zu verstehen, der aus den neun Prohedroi, erlost aus den neun nicht amtierenden Phylen des Rates, ebenfalls erlost wird. Während der Prytanievorsitzende von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang amtierte (Aristot. resp. Ath. 44, 1), wurde der Volksversammlungsleiter erst am Morgen des Versammlungstages erlost, was eventuelle nächtliche B. ausschloß (ebd. 44, 2; Hansen, Demokratie aO. 145). In Persien, einem monarchisch strukturierten Staat mit quasi ‚Berufsbeamten', führte Kyros jährliche Inspektionsreisen zu den Satrapen ein, verbunden mit einem Ausbau der öffentlichen Post, um die Kommunikation, eine Bedingung effektiver Kontrolle, zu optimieren (Xen. inst. Cyr. 8, 6, 16f). Im Rechtswesen boten große Zahlen von Richtern bzw. Geschworenen wie in Athen zumindest einen gewissen Schutz vor B. u. Bestechlichkeit, wobei der zuständige Gerichtshof ab einer bestimmten Zeit jeweils neu erlost werden mußte, es also im vorhinein nicht klar war, wer richten würde (Aristot. resp. Ath. 41, 2; 63, 4). B.-Skandale bei Geschworenen führten um 370 vC. in Athen schließlich zur Tagesauslosung der Gerichtshöfe (Hansen, Demokratie aO. 204f). Beim Einzelrichter soll Kyros vorgeschlagen haben, die streitenden Parteien sollten sich selbst auf einen Richter einigen (Xen. inst. Cyr. 8, 2, 27). Bei einem Richterkollegium wirkt die Haftung des gesamten Kollegiums bei fehlerhafter Amtsführung bestechungshemmend (Suet. vit. Dom. 8). Konstantin I versuchte gar, Richter durch die Öffentlichkeit kontrollieren zu lassen, indem jedem gestattet sein sollte, bei berechtigten Klagen schlechte Amtsinhaber anzuzeigen (Cod. Theod. 9, 1, 4. 27, 6). Dem Mißbrauch von Amtsgebühren beugt eine staatlich verordnete u. publizierte Gebührentabelle vor (vgl. sportulae: ebd. 8, 4, 6 vJ. 358; 6, 24, 3 vJ. 364; weitere Belege: A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602 [Oxford 1964] 496/9 u. $1212_{63/6}$). Das wichtigste Mittel jedoch, Amtsträger zu veranlassen, ohne B. u. Bestechlichkeit zu arbeiten, war der religiöse Eid, ein deutlicher Hinweis auf die Wertung des B.deliktes als eines Verstoßes gegen die göttliche Ordnung. Zum ‚Amtseid' vgl. PPetr. 3, 56b; Aristot. resp. Ath. 55, 5 (Archonteneid); Ditt. Syll.^{3} nr. 145, 4f; 953, 7/9; Demosth. or. 24, 150 (Heliasteneid); Cic. off. 3, 10, 43f; Cod. Iust. 3, 1, 14 pr.; 7, 64, 7; Nov. Iust. 8 Anhang. Gemäß ebd. 69, 3, 1 war Justinians Vertrauen in den Richtereid so groß, daß er weitere Sicherheitsmaßnahmen für überflüssig hielt. Auch in anderen Bereichen sollte der (religiöse) Eid vor B. schützen, so zB. bei den Athleten u. Schiedsrichtern der großen Spiele (Paus. 5, 24, 9f). Lediglich Platon ist strikt gegen Eidesleistung (leg. 12, 948C/9C), weil ‚sich die Auffassung der Menschen von den Göttern geändert habe'. Die Gesetze müssen jetzt den Eid ersetzen (ebd. 948D). – Der Antike fehlte allerdings ein Element der B.bekämpfung im öffentlichen Bereich, das in der Neuzeit eine Rolle spielt, nämlich die Geltung eines besonderen ‚Beamtenethos'.

F. Wahlbestechung. I. Allgemeines. Die Beeinflussung von Wahlen wird in den meisten modernen Staaten ebenfalls als eine Form von B. behandelt (corrupt practices / electoral corruption, corruption électorale, corruzioni elettorali usw.) u. gesetzlich bekämpft; vgl. besonders in England die detaillierten Regelungen in der ‚Representation of the People Act II' v. 8. II. 1983. In Deutschland befassen sich die §§ 107, 107a/c; 108, 108a/d StGB mit dieser Materie. Problematisch ist die Subsumierung von Wahldelikten unter B. u. Bestechlichkeit (im o. Sp. 1043 definierten Sinn) deshalb, weil der Bestochene, d. h. der Wähler, nicht stellvertretend, sondern eigenverantwortlich handelt. Beeinflussung von Wählern (nur darum geht es im folgenden, nicht um Wahlverhinderung, Wahlfälschung o. ä.) ist kein ‚Treuebruch'; hier geht es auch nicht um ‚Gleichbehandlung' u. ‚Verläßlichkeit'. Aus der Auffassung, es handle sich hier um ein B.delikt, ergibt sich als zu schützendes Rechtsgut die freie Entscheidungsmöglichkeit des Wählers, die durch Gewähren oder Versprechen von ‚Geschenken oder anderen Vorteilen' nicht beeinflußt werden soll (so § 108b StGB). Nun lebt aber jedes politische System, in dem die Amtsträger von Wahlen abhängen, immer auch von dem Bestreben, die Wähler dahin zu bringen, ‚in einem bestimmten Sinn zu wählen' (ebd.). Wenn dabei allgemeine Wahlspenden u. Wahlversprechungen (implizit) ausgenommen sein sollen, ergibt sich wieder das Problem einer Grenzziehung. Aus den genannten Gründen werden deshalb die Formen der Wählerbeeinflussung, die strafbar sind u. als ‚Wahl-B.' bezeichnet werden, hier als eigenständiges Delikt behandelt (s. o. Sp. 1051). – Es versteht sich, daß Wahl-B. nur dort auftreten kann, wo Wahlen eine Rolle spielen, das politische System also ‚demokratische' Elemente enthält, u. wo es ‚Wahlkampf' gibt. Wie zB. im deutschen Recht Wahl-B. nur für Wahlen u. Abstimmungen des Volkes im politisch-administrativen Bereich definiert sind (§ 108d StGB), beziehen sich die antiken Zeugnisse zum allergrößten Teil ebenfalls auf Personenwahlen in diesem Bereich. Einschlägig ist nur die griech. u. röm. Geschichte, allerdings mit unterschiedlichem Gewicht; wirklich ergiebig ist nur die Überlieferung zur röm. Republik. ‚Wahl'-Elemente finden sich ferner bei der Bestellung kirchlicher Amtsträger. Mit zunehmender Integration der Kirche in den Staat u. der damit wachsenden (auch machtpolitischen) Bedeutung kirchlicher Führungsämter, besonders der Bischöfe, treten auch hier B. u. Bestechlichkeit auf, die ab dem 5. Jh. gut belegt sind.

II. Bestechung u. Bestechlichkeit bei politischen Wahlen. a. Griechenland. Demokratische Herrschaftsformen, d. h. die Beteiligung möglichst vieler Personen an wichtigen Entscheidungen, haben nach Aristoteles den theoretischen Vorteil, weniger bestechungsanfällig zu sein (resp. Ath. 41, 2). Für die Praxis bietet er selbst Gegenbeispiele wie die o. Sp. 1058 genannten Massen-B. ganzer Gerichtshöfe in Athen. Ferner kennt Athen ein Gesetz gegen Redner, ‚die Geld nehmen u. (deshalb) nicht das Beste für das Volk der Athener reden' (Hyperid. Eux. 8). Für die Wahl zur spartanischen Gerusia führte laut Plutarch Lykurg die öffentliche Akklamation durch Schreien ein. Dessen phonetische Stärke wurde von einer eingeschlossenen Jury beurteilt, die die Reihenfolge der Kandidaten nicht kannte u. dadurch vor B. geschützt sein sollte (vit. Lycurg. 26). Das Volk kann durch Geschenke ehrgeiziger Amtsbewerber bestochen werden, meinte Polybios (ὅταν ... δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσιν τοὺς πολλούς: 6, 9, 7), was zum Umschlag der Demokratie in rohe Gewaltherrschaft führt. Eine ähnliche Vorstellung liegt wohl bei Orosius vor, für den Tiberius Gracchus ein solcher Volksverführer war, der das Volk mit den Geldern des verstorbenen Attalos v. Pergamon ködern wollte (hist. 5, 8, 4: Gracchus gratiam populi pretio adpetens legem tulit, uti pecunia, quae fuisset Attali, populo distribueretur). Von Demosthenes behauptet Aischines, er sei nicht durch korrekte Wahl oder als Ersatzmann in den Rat gekommen, sondern durch Ränke u. B. (ἐκ παρασκευῆς: or. 3, 62. 73).

b. Rom. Für die röm. Republik spielte die Bekämpfung der Wahl-B., lat. ambitus bzw. ambitio (ambitio est ipsa actio ambientis: Paul./Fest. 16 M. [15, 23 Lindsay]), eine entscheidende Rolle. Gemeint ist das ‚Herumgehen' des Kandidaten (Varro ling. 5, 22. 28), der den Wählern die Hand drückt (prensatio; vgl. die Episode bei Val. Max. 7, 5, 2 über Scipio Nasica, der jemanden mit schwieliger Bauernhand beleidigt) u. um Stimmen wirbt. Indem bei dieser Stimmenwerbung zunehmend illegale Mittel angewendet wurden, er-

hielten ambitus bzw. ambitio mehr u. mehr die negative Bedeutung von ‚Mißbrauch der Amtsbewerbung', die gesetzlich bekämpft wurde. Dies aber weniger deshalb, weil die Entscheidungsfreiheit des ‚Volkes' garantiert werden sollte, sondern vielmehr als Regulativ der politischen Rivalitäten der Aristokratie gegen Ende der Republik. Als Wettbewerb von patroni um die Gunst von clientes läßt sich Wahl-B. auch als Form von Euergetismus deuten (so Jehne). Der unmittelbare B.erfolg bei Wahlen bleibt fraglich. Das Abstimmungsverfahren der Comitia centuriata ab dem 3. Jh. vC. ist unklar. Unterstellt man eine herkömmliche Abstimmungsfolge u. hohen Zensus der 1. Klasse, können die für B. anfälligen Teile der röm. Bevölkerung auf den Ausgang der Abstimmung kaum Einfluß gehabt haben (H. Aigner, Gab es im republikanischen Rom Wahl-B. für Proletarier?: Gymn 85 [1978] 228/38). Andererseits sprechen die Quellen von einem unmittelbaren Zusammenhang von B. der plebs urbana u. Wahlerfolg, zB. Cic. off. 2, 58; Mur. 38f; Vell. 2, 91, 3. Das erklärt allerdings den Einsatz großer Geldsummen zur Wahl-B. besser, so daß man vielleicht doch eher niedrigeren Zensus, häufige ‚Patt-Situationen' nach der Abstimmung der 1. Klasse u. eine Abstimmungsreihenfolge nach Los anzunehmen hat (bedenkenswerte Überlegungen dazu bei A. Yakobson, Petitio et largitio. Popular participation in the centuriate assembly of the late republic: JournRomStud 82 [1992] 32/52). Die röm. Überlieferung, soweit sie bei Livius tradiert ist, verlegt den ersten Wahlkampf bereits in die Königszeit (Tarquinius Priscus: Liv. 1, 35, 2/6) u. behauptet erste Maßnahmen gegen ambitus schon für das J. 432 vC. (ebd. 4, 25, 13f), weitere zJ. 358 (7, 15, 12f). Welche Quellen auch immer Livius hier vorlagen, mit der späteren ambitus-Gesetzgebung haben diese Maßnahmen sicher nichts zu tun (Nadig; anders L. Fascione, Crimen e quaestio ambitus nell'età repubblicana [Milano 1984] 260/76; unentschieden Jehne). Plautus trin. 1033 scheint zu bestätigen, daß es mindestens bis zum Beginn des 2. Jh. vC. keine entsprechenden gesetzlichen Bestimmungen gab, wenngleich interessanterweise solche Praktiken als moralisch durchaus verwerflich beurteilt wurden (ambitio iam more sancta est, libera est a legibus: ebd.) Ob die nur mit jeweils einem Satz erwähnten ambitus-Gesetze für die J. 181 (Liv. 40, 19, 11) u. 159 (Liv. perioch. 47) den wirklichen Beginn gesetzlicher Bekämpfung von Wahl-B. bedeuten, muß angesichts der dürftigen Quellenlage offenbleiben. Die mit der Lex Gabinia vJ. 139 vC. beginnenden Leges tabellariae über die geheime Abstimmung der Volksversammlungen haben schwerlich etwas mit Bekämpfung von Wahl-B. zu tun (M. Jehne, Geheime Abstimmung u. Bindungswesen in der röm. Republik: HistZs 257 [1993] 593/613). Zweifelhaft ist die singuläre Nachricht des Polybios (6, 56), in Rom sei mit dem Tode bestraft worden, wer für Ämter Geschenke gegeben habe. Vielleicht gab es Verfahren wegen ambitus erst als Quaestionenprozesse. Hier liegt für 119/114 vC. die früheste Nachricht für Marius u. seine Bewerbung um die Prätur vor (Plut. vit. Mar. 5; M. C. Alexander, Trials in the late Roman republic [Toronto 1990] 18f nr. 36; Nadig 170f nr. 25). Ab Sulla folgen ambitus-Gesetze in der zT. allerdings unklaren u. mehrdeutigen Überlieferung bis Augustus (vgl. Dio Cass. 54, 16, 1) in immer kürzeren Abständen für die J. 81, 70, 67, 63, 61, 55, 52 u. 18 vC. (Zusammenstellung: G. Rotondi, Leges publicae populi Romani [Milano 1912] 105f. 211/443 mit den jeweiligen Stellenangaben; vgl. auch Schol. Bob. in Cic. Sull. 17; Sest. 133; Vatin. 37; Planc. 83 [9f. 105. 123. 146 Hildebrandt). Für Einzelheiten der gesetzlichen Verbote, worüber wir erst ab der lex Calpurnia vJ. 67 einiges erfahren, ist wiederum Cicero eine Hauptquelle. Wir wissen, daß er achtmal als Verteidiger in einem ambitus-Prozeß aufgetreten ist. In zweien seiner erhaltenen Reden (pro Murena; pro Plancio) lautet die Anklage gegen seine Mandanten auf ambitus (vgl. auch Vatin. 37; Plut. vit. Cat. min. 49; ferner das wohl von Ciceros Bruder Quintus verfaßte commentariolum petitionis). Faßt man die Einzelregelungen zusammen, so versuchen die Gesetze, den Wahlkampf, seit Ciceros ambitus-Gesetz schon zwei Jahre vor der Amtsbewerbung, in folgender Hinsicht zu beschränken: Das Gefolge des Kandidaten darf nicht zu groß sein, kostenlose Sitzplätze für Schauspiele dürfen nicht angeboten werden, ebenso nicht öffentliche kostenlose Speisungen. Geldverteilung durch Dritte (sequester, divisor) ist ebenso verboten wie Werbung durch Dritte, alles Maßnahmen, die mehr das Image des Bewerbers betreffen als den Schutz des Wählers vor Schaden. Die

Tendenz ist, die ökonomischen Ressourcen weder direkt noch indirekt zum Tragen kommen zu lassen, sondern absolut zu begrenzen (anders zB. eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 15. II. 1967: BVerfGE 21, 199f). – Konkrete Fälle von ambitus erwähnen zB. Cicero (Verr. 2, 100: Verres erkauft die Prätur), Plutarch (vit. Cat. min. 42: Pompeius u. Crassus stellen als Konsuln iJ. 70 vC. selbst die B.gelder für die Prätorenwahlen zur Verfügung, um die Wahl des Cato zu verhindern) u. Appian (b. civ. 2, 19: B. bei den Wahlen iJ. 54). Als Caesar sich mit offenbar riesigen B.geldern um den Konsulat für das J. 59 bewarb, war sogar Cato dafür, den Mitbewerber Bibulus mit ähnlichen Geldern zu unterstützen, weil dies im Interesse des Staates sei (Suet. vit. Iul. Caes. 19, 1: ne Catone quidem abnuente eam largitionem e re publica fieri). Hier liegt ein singuläres Zeugnis über ‚gute Wahl-B.' vor. Im Zusammenhang mit der zweiten Konsulatsbewerbung in absentia ist wiederum von großen B. die Rede (ebd. 26). – Liste der republikanischen ambitus-Prozesse u. der Prozeßergebnisse, der gesetzlichen Regelungen sowie einer Prosopographie der Prozeßparteien: Nadig 145/222. – Folgende bemerkenswerte B.summen werden genannt: 500 000 Sestertien soll Verres gezahlt haben, um die Wahl Ciceros zum Ädilen zu verhindern (Cic. Verr. 1, 23); iJ. 54 vC. wurde die centuria praerogativa angeblich mit 10 Mill. Sestertien bestochen (Cic. ad Quint. fratr. 2, 14, 4), die Bewerber um das Volkstribunat hinterlegten jeder 500 000 Sestertien (ebd.). Augustus zahlte, um Wahl-B. anderer zu verhindern, an seine Tribusgenossen (der Tribus Fabia u. Scaptia) pro Person 1000 Sestertien aus seinem Privatvermögen (Suet. vit. Aug. 40). – Wahl-B. blieben nicht auf die Beamtenwahlen des traditionellen cursus honorum beschränkt. So soll Caesar seine Wahl zum pontifex maximus durch B. durchgesetzt haben (Suet. vit. Iul. Caes. 13). Tacitus (ann. 13, 29) berichtet über den praefectus aerarii, er sei unter Augustus ursprünglich gewählt, dann aber wegen Wahl-B. nur noch erlost worden. – Gesetzliche Verbote von ambitus haben auch Eingang in die röm. Stadtgesetze gefunden (Lex Urson. 132 [Riccobono, Fontes[2] 1, 197f]: im Jahr der Bewerbung darf der Kandidat keine Gastmähler veranstalten oder veranstalten lassen u. keine Geschenke selbst oder durch andere austeilen; nur neun Tischgäste pro Tag bei einem convivium sind erlaubt bei Strafe von 5000 Sestertien). – Solche Verbote auf Stadtebene, die alle auf der augusteischen Lex Iulia de ambitu fußten, galten allgemein im Reich mindestens bis ins 3. Jh. (Mod.: Dig. 48, 14, 1/4) u. wohl auch noch später, während in der Stadt Rom die Geltung der Lex Iulia de ambitu aufhörte, als der Kaiser selbst u. nicht mehr die Volksversammlung die Beamten bestimmte, es also keinen Wahlkampf mehr gab (ebd. 1: haec lex in urbe hodie cessat, quia ad curam principis magistratuum creatio pertinet, non ad populi favorem). Es gab zwar weiterhin unter den röm. Senatoren Wahlversammlungen u. dabei auch ambitus, was den Senat zu der ‚Verlautbarung' veranlaßte: candidati ne conviventur, ne mittant munera, ne pecunias deponant (Plin. ep. 6, 19), weil man glaubte, solche Aktivitäten u. Mißstände seien noch von irgendeiner politischen Bedeutung. Wie die politischen Kräfte wirklich verteilt waren, zeigt der weitere Text des Pliniusbriefes. Es ist der Kaiser (Trajan), der dann auf Wunsch (desiderium) des Senats ein entsprechendes ambitus-Gesetz erläßt u. mit gleichem Gesetz die Senatoren zwingt, ein Drittel ihres Vermögens innerhalb Roms bzw. Italiens in Grund u. Boden anzulegen. Wenn etwa 368/69 Q. Aurelius Symmachus in einem Panegyrikus auf Kaiser Valentinian I behauptet, nach dem Tod des *Iovianus habe es um die Nachfolge im Kaiseramt keine Wahlumtriebe (ambitus) gegeben, weil schon ein würdiger Nachfolger da war (or. 1, 8 [MG AA 6, 1, 320]), ist dies reine Schmeichelei u. hat mit der republikanischen ambitus-Problematik nichts mehr zu tun (vgl. o. Sp. 1066 zur Wahl Justins).

III. Bestechung u. Bestechlichkeit bei kirchlichen Wahlen. Einschlägig sind hier in erster Linie die Bischofswahlen, an denen der Klerus u. die Gemeinde teilhatten. Beide Gruppen konnten daher Ziel von B.aktionen sein. In den Konzilskanones, die solche Praktiken bekämpfen, werden der Wahl- u. Weiheakt meist nicht unterschieden. B. bei Vorschlägen zum Bischofsamt bekämpft Conc. Sardic. vJ. 343 cn. 2 (1, 2, 161 Ioannou); B. bei Wahl u. Weihe verbieten folgende Konzilskanones: Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 2 (AConcOec 2, 2, 106; vgl. Conc. Laod. vJ. 343/81 cn. 12 [1, 2, 135 Ioannou]; Can. Apost. 29f [1, 572f Funk]); Conc. Aurel. II vJ. 533 cn. 3f (CCL 148A, 99); Conc. Arvern. I vJ. 535 cn.

2 (ebd. 105f); Conc. Aurel. V vJ. 549 cn. 10 (151f); Conc. Tur. II vJ. 567 cn. 7. 28 (27) (178. 194); Conc. Brac. II vJ. 572 cn. 3 (82 Vives); Conc. Rom. vJ. 595 cn. 5 (MG Ep. 1, 364f); Conc. Barcin. II vJ. 599 cn. 1 (159 Vives); Conc. Gall. post 614 cn. 11 (CCL 148A, 288); Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 57 (211 V.); Conc. Tolet. VI vJ. 638 cn. 4 (237 V.); Conc. Cabilon. ca. 647 cn. 16 (CCL 148A, 306); Conc. Tolet. VIII vJ. 653 cn. 3 (277f V.); Conc. Brac. III vJ. 675 cn. 7 (377 V.); Aachener Syn. vJ. 789 cn. 21f (MG Cap. Regn. Franc. 1, 55); Conc. Trull. vJ. 691 cn. 22 (1, 1, 153 Ioannou); Conc. Nicaen. II vJ. 787 cn. 5. 19 (ebd. 255/8. 277/9; K. L. Noethlichs, Anspruch u. Wirklichkeit. Fehlverhalten u. Amtspflichtverletzungen des christl. Klerus anhand der Konzilskanones des 4./8. Jh.: SavZsKan 107 [1990] 35_{269}); literarische Zeugnisse für B. bzw. B.versuche bei Klerikerweihen sind Basil. ep. 53; Synes. ep. 66 (106 Garzya); Aug. en. in Ps. 25, 2, 13 (CCL 38, 149f); ep. 125 (CSEL 44, 3/7); Socr. h. e. 7, 37, 17; Max. Taur. serm. 26, 4 (CCL 23, 103); Max. II Taur. serm. 82 (PL 57, 431f); Gennad. I Cpol. encycl.: PG 85, 1613/7; Theophan. Conf. chron. zJ. 493 nC. (1, 143, 6/8 de Boor): B. durch Geld bei Bischofswahl in Rom; ebd. zJ. 504 nC. (155, 5/7): Anastasius besticht Kleriker u. Mönche, den Macedonius v. Kpel abzuwählen; nach Lib. pontif. 60, 1 (1, 290 Duch.) war bei der Einsetzung des Silverius zum Papst durch den Ostgotenkönig Theodahat Geld im Spiel; Cod. Iust. 1, 3, 41, 19/23 vJ. 528: Bischöfe, Kleriker u. Vorsteher karitativer Stiftungen dürfen ihr Amt nicht gegen Geld erhalten; ebd. 1, 3, 46, 4 vJ. 530: bei der Wahl des Abtes bzw. der Äbtissin darf sich der Entscheid nicht nach ‚irdischer Neigung' richten; Nov. Iust. 137, 2 vJ. 565: Verbot der B. bei Bischofsweihen. Bei Amtsantritt müssen Bischöfe schwören, daß bei ihrer Weihe kein Geld oder andere Begünstigungen im Spiel waren: ebd. 6, 1, 4. 9 vJ. 535; 123, 1. 2, 1 vJ. 546.

J. ADAMIETZ, Ciceros Verfahren in den Ambitus-Prozessen gegen Murena u. Plancius: Gymn 93 (1986) 102/17. – A. W. ADKINS, Merit and responsibility. A study in Greek values (Oxford 1960). – K. AHAM, Formen u. Folgen der Korruption: Brünner 27/74. – H. J. BOECKER, Recht u. Gesetz im AT u. im Alten Orient (1976). – W. BRAUNEDER, Korruption als historisches Phänomen: Brünner 75/104. – CH. BRUNNER (Hrsg.), Korruption u. Kontrolle (Wien 1981). – H. BRUNNER, Die religiöse Antwort auf die Korruption in Ägypten: Schuller (Hrsg.) 71/7. – P. A. BRUNT, Charges of provincial maladministration under the early principate: Historia 10 (1961) 189/223. – H. CASTRITIUS, Korruption im ostgotischen Italien: Schuller (Hrsg.) 215/34. – E. DASSMANN, ‚Ohne Ansehen der Person'. Zur Frage der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie u. Praxis: Staat, Kirche, Wissenschaft, Festschr. P. Mikat (1989) 475/91. – E. DENIAUX, De l'ambitio à l'ambitus. Les lieux de la propagande et de la corruption électorale à la fin de la République: L'urbs. Espace urbain et histoire = CollÉcFrançRome 98 (Roma 1987) 279/304. – S. DILL, Roman society in the last century of the western empire (London 1899). – S. N. EISENSTADT / L. RONIGER, Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society (Cambridge 1984). – CH. FLECK / H. KUZMICS (Hrsg.), Korruption. Zur Soziologie nicht immer abweichenden Verhaltens (1985). – P. GARNSEY, Social status and legal privilege in the Roman empire (Oxford 1970). – E. S. GRUEN, Roman politics and the criminal courts, 149-78 B. C. (Cambridge, Mass. 1968). – I. HAHN, Immunität u. Korruption der Curialen in der Spätantike: Schuller (Hrsg.) 179/95. – J. HANNIG, Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im frühen MA: GeschWissUnters 37 (1986) 149/62. – F. D. HARVEY, Dona ferentes. Some aspects of bribery in Greek politics: Crux, Festschr. G. E. M. de Ste. Croix (London 1985) 76/117. – M. JEHNE, Die Beeinflussung von Entscheidungen durch ‚B.'. Zur Funktion von ‚ambitus' in der röm. Republik: ders. (Hrsg.), Demokratie in Rom? (1995) 51/76. – J. M. KELLY, Roman litigation (Oxford 1966). – P. KLEINER, B. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Bern 1992). – F. KOLB, Die Adäration als Korruptionsproblem in der Spätantike: Schuller (Hrsg.) 163/73. – R. KULESZA, Die B. im politischen Leben Athens im 5. u. 4. Jh. = Xenia 37 (1995). – D. LIEBS, Ämterkauf u. Ämterpatronage in der Spätantike. Propaganda u. Sachzwang bei Julian dem Abtrünnigen: SavZsRom 95 (1978) 158/86. – J. LINDERSKI, Ciceros Rede pro Caelio u. die ambitus- u. Vereinsgesetzgebung der ausgehenden Republik: Hermes 89 (1961) 106/19. – A. LINTOTT, Electoral bribery in the Roman republic: JournRomStud 80 (1990) 1/16; Buying the vote. Electoral corruption in the late republic: AncWorld 11 (1985) 87/94. – M. M. MARKLE, Jury pay and assembly pay at Athens: Crux aO. 265/97. – TH. MAYER-MALY, Grundsätzliche Überlegungen zur Wirksamkeit des Rechts bei der Bekämpfung von Korruption: Brünner 491/507. – M. MCDONNELL, Borrowing to bribe soldiers. Caesar's De Bello Civili 1, 39: Hermes 118 (1990) 55/66. – MOMMSEN, StrR. – L. MOOREN, Korruption in der hellenist. Führungsschicht: Schuller (Hrsg.) 93/101. – R. H. MURRAY, Art.

Corruption and bribery: ERE 4 (1911) 121/5. – P. NADIG, Ardet ambitus. Untersuchungen zum Phänomen der Wahl-B. in der röm. Republik = Prismata 6 (1997). – M. NIEDERWIESER, B. u. Bestechlichkeit in den Historien des Tacitus, Diss. Innsbruck (1984). – C. E. V. NIXON, Corruption and the decline of Rome: AncSoc 14 (1984) 12/6. – K. L. NOETHLICHS, Beamtentum u. Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike (1981); B., Bestechlichkeit u. die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen- u. Innenpolitik vom 7./2. Jh. vC.: Historia 36 (1987) 129/70. – J. T. NOONAN JR., Bribes (New York 1984). – W. PEREMANS, Die Amtsmißbräuche im ptolemäischen Ägypten: Schuller (Hrsg.) 103/17. – I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, Die Sorge um die Unparteilichkeit des Richters im allgemeinen u. in der Lehre der Synoden u. der Väter vom 4. Jh. bis zum Ende der Väterzeit: ArchKathKirchRecht 148 (1979) 380/408. – J. T. ROBERTS, Accountability in Athenian government (Madison 1982). – F. ROSENTHAL, Gifts and bribes. The Muslim view: ProcAmPhilosSoc 108 (1964) 135/44. – M. SAN NICOLÒ, Art. B.: ReallexAssyr 2 (1938) 19. – P. SCHICK, Die Korruption im Spiegel des Strafrechts: Brünner 573/92. – K. SCHMIDT, Zur Ökonomie der Korruption: Jb. für Wirtschafts- u. Sozialwiss. 89 (1969) 129/49. – K. SCHMIDT / CH. GARSCHAGEN, Art. Korruption: HdWb. Wirtschaftswiss. 4 (1978) 565/73. – W. SCHULLER, Frevel, Raub, B. Volksversammlung u. Senat. Skandale u. Öffentlichkeit in der griech. u. röm. Welt: R. Ebbinghausen / S. Neckel (Hrsg.), Anatomie des politischen Skandals (1989) 83/103; Geschichte u. Sozialwissenschaft. Zur historischen u. vergleichenden Korruptionsforschung: H. Mading (Hrsg.), Grenzen der Sozialwissenschaften (1988) 74/87; Prinzipien des spätantiken Beamtentums: Schuller (Hrsg.) 201/8. – W. SCHULLER (Hrsg.), Korruption im Altertum (1982). – G. E. M. de STE. CROIX, Suffragium. From vote to patronage: BritJournSociol 5 (1954) 33/48. – L. R. TAYLOR, Party politics in the age of Caesar (Berkeley 1949). – B. TENGER, Quid faciunt leges, ubi sola pecunia regnat. Zur Korruption in der röm. Verwaltung der frühen u. mittleren Kaiserzeit: Miscellanea oeconomica, Festschr. H. Winkel = Pharos 9 (1997) 181/212. – R. URBAN, Wahlkampf im spätrepublikanischen Rom: GeschWissUnters 34 (1983) 607/22. – P. VEYNE, Clientèle et corruption au service de l'État. La vénalité des offices dans le Bas-Empire romain: AnnalesESC 36 (1981) 339/60. – W. VOEGELIN, Die Diabole bei Lysias, Diss. Basel (1943). – H. WANKEL, ‚The Hypereides principle'? Bemerkungen zur Korruption in Athen: ZsPapEpigr 85 (1991) 34/6; Die Korruption in der rednerischen Topik u. in der Realität des klass. Athen: Schuller (Hrsg.) 29/47. – R. C. WILSON, Ancient republicanism. Its struggle for liberty against corruption (New York 1989). – H. J. WOLFF, ‚Normenkontrolle' u. Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie (1970).

(1999) *Karl Leo Noethlichs / C. III. c. 2.: Peri Terbuyken.*

Betteln, Bettler s. Mendicus.

Biographie II (spirituelle).

Vorbemerkung. Die Bezeichnung spirituelle B. wird hier (wie im Art. *Heiligenverehrung II [Hagiographie]), im Anschluß an die französischsprachige Forschung (G. Bardy: DictSpir 1 [1936] 1624/34), benutzt, um über den ausschließlich christl. Begriff

‚Heiligenleben' hinauszugehen. Zwar ist die Vita das bekannteste Genus der Hagiographie geworden, schöpft diese allerdings nicht entfernt aus. Überdies verbindet sich das formgeschichtlich schwer faßbare Genus B. (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 159/63) leicht mit anderen Genera oder übernimmt Elemente aus ihnen (zB. Lobschrift: ebd. 165/8; Roman u. Novelle: ebd. 168/72; Aretalogie: ebd. 172/6), so daß manche geneigt sind, die ‚Annahme einer distinktiven Gattung 'B.' in der griech. Literatur ... überhaupt' aufzugeben (Dihle, Evangelium 42f). Das ginge sicher zu weit, vor allem in Anbetracht von Plutarchs βίοι. Diese gehören allerdings auch zum Bereich der Moraltheorie u. der Paränese. Den Biographen interessiert nicht die detaillierte Wiedergabe eines Lebensablaufes in chronologischer Reihenfolge, sondern die ‚Verwirklichung moralisch bewerteter Handlungsweisen im Laufe eines unter diesem Gesichtspunkt als Einheit erfaßten Menschenlebens' (ebd. 39f). Dies allein genügt aber noch nicht für eine spirituelle B. im hier gemeinten Sinn. Im Art. *Heiligenverehrung II (Hagiographie), an den vorliegender Beitrag anknüpft, wurde daher der ‚hagiograph. Diskurs' als Ausgangspunkt gewählt, der a) die zu starke Bindung an literarische Genera vermeidet u. der b) ausgeht 1) von den behandelten Personen (vergöttlichte Menschen, doch keine Götter), 2) den Beziehungen zwischen Aussage u. geschichtlicher Wirklichkeit (Stilisierung), 3) der Funktion des Diskurses u. 4) den motivischen wie archetypischen Themen (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 155/7). – In den folgenden griech.-röm. u. jüd.-atl. Teilen wird geprüft, in welchem Umfang der ‚hagiograph. Diskurs' in der B. u. in Texten, die ihr mehr oder weniger nahestehen, präsent ist u. auf diese Weise die B. in eine ‚spirituelle B.' umprägt. Dadurch wird schließlich ein Vergleich des Heidnischen, Jüdischen u. Christlichen möglich.

A. Griechisch-römisch. I. Einleitung. Elemente u. Teilaspekte des ‚hagiograph. Diskurses' begegnen in der Antike in diffuser Weise, etwa in bezug auf *Herakles (bei Antisthenes, Sophokles, Euripides, Seneca u. Dion v. Prusa; Hadas / Smith 22/4; Tiede 71/100), *Orpheus (bei Herodot, Platon, Euripides u. a.; Hadas / Smith 36/42), Pythagoras (s. u. Sp. 1099f) u. auf viele Wundertäter (s. u. Sp. 1124), schließlich in Platons idealisiertem *Sokrates-Bild. Dieses wird zum Vorbild späterer heidn. u. christl. ‚Aretalogien' (Hadas / Smith 49/56. 63; ähnlich Tiede 30/42; zum kontroversen Charakter der ‚Aretalogie' s. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 171/6). Tatsächlich beginnt mit diesem Bild der ‚hagiograph. Diskurs' Konsistenz anzunehmen: Eine hochfliegende Stilisierung, die von Sokrates, der an seine Sendung glaubt, bis zu Platon reicht, der seinem Meister zahlreiche eigene philosophische u. ethische Ansichten zuschreibt; die apologetische Zielsetzung (vgl. das von Aristophanes gebotene gegensätzliche Bild), belehrend u. verherrlichend, die Gestalt als Paradigma der sittlichen Tugend, deren unermüdliche, uneigennützige Suche schließlich in der Bereitschaft gipfelt, als ‚Martyrer' der guten Sache zu sterben (zur frühchristl. Rezeption E. Dassmann, Christus u. Sokrates: JbAC 36 [1993] 33/45 mit Lit.). Angesichts seines δαιμόνιον (*Gewissen) u. Platons eigener Überzeugung, das von der Gottheit Aufgetragene zu vollbringen (Plat. apol. 28E; s. Orig. c. Cels. 1, 3; Plat. apol. 33C), u. trotz der Hochachtung u. Verehrung, die ihm Freunde u. Schüler entgegenbringen, ist zu präzisieren, daß bei Platons Sokrates die religiöse Seite deutlich weniger scharf ausgeprägt ist als die ethische. Bedeutsamer wird die spirituelle δύναμις in späteren Werken, so dem ps-platonischen Dialog Theages (2. Jh. vC.). – Kohärenz gewinnen diese Elemente u. Aspekte des ‚hagiograph. Diskurses' (durch ihr Nebeneinander in erhaltenen [verhältnismäßig] homogenen Schriften) erst in späthellenistischer Zeit, genauer in der Kaiserzeit, u. zwar besonders in den Viten von Philosophen (s. u. Sp. 1092/108).

II. Philosophenleben. Die Schüler der Philosophen betrachteten ihre Lehrer zunehmend als ‚Heilige', seitdem die Philosophie religiöse Züge annahm, bes. mit der Verknüpfung von (neu-) platonischer Metaphysik u. asketischer (neu-) pythagoreischer Frömmigkeit (Fowden 38; Saffrey). Dieser pythagoreische ‚Sitz im Leben' erklärt mehrere Viten (des Apollonios v. Tyana, Pythagoras u. Plotin). Die B. wird so zum Ausdrucksmittel des religiösen Glaubens der pythagoreischen Gemeinschaft (Goulet 175). – Ausgestaltete Philosophen-βίοι (oder Schriften biographischen Charakters) gab es seit klassischer Zeit, zB. im 4. Jh. vC. verfaßt von Klearchos v. Soloi (Enkomion auf Platon),

von Aristoxenes v. Tarent (peripatetische B. über Pythagoras, Archytas, Sokrates u. Platon) u. von Dikaiarchos v. Mesene (Βίοι φιλοσόφων, namentlich von Pythagoras); im 3. Jh. vC. von Satyros aus Kallatis Pontike (Βίων ἀναγραφή, bes. der Sieben Weisen, von Pythagoras, Diogenes u. Empedokles), von Antigonos v. Karystos (B. zeitgenössischer Philosophen vor allem in Charakterbildern, Anekdoten oder Aussprüchen), von Hermippos v. Smyrna (Βίοι anekdotischen Charakters bekannter Männer, u. a. der Sieben Weisen, von Pythagoras, Aristoteles, Gorgias, Hipponax u. ihren Schülern), von Ariston v. Keos (Leben Epikurs), von Hippobotos (3. Jh. vC.?; Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή) u. von Neanthes v. Kyzikos (wohl d. J. [um 200 vC.] Περὶ εὐδόξων ἀνδρῶν, namentlich über Pythagoras); im 2. Jh. vC. von Sotion v. Alex. (Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων mit skizzenhaften Schilderungen) u. von Herakleides v. Lembos (Epitome der Philosophen-βίοι des Satyros u. der Διαδοχαί des Sotion); im 1. Jh. vC. von Philodem (Leben Epikurs [PHercul. 1005] mit apologetischer Tendenz) u. von Stratokles v. Rhodos (Geschichte der Stoa in B. ihrer Repräsentanten); im 1./2. Jh. nC. von Apollonios v. Tyana (Leben des Pythagoras; s. u. Sp. 1097), von Plutarch (mit wenigen Philosophen in seinen βίοι; s. u. Sp. 1119), von Nikomachos v. Gerasa (Pythagoras-B.) u. schließlich von verschiedenen, meist anonymen Verfassern. So besteht die erste der sechs Platon-B. (Liste: A. C. Reginos, Platonika. The anecdotes concerning the life and writings of Plato [Leiden 1976] 1) aus fragmentarischen Resten des Index Herculanensis Academicorum philosophorum (1. Jh. nC.). Zur griech., lat., syr. u. arab. Überlieferung über Aristoteles I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition (Göteborg 1957) mit Ed. sechs alter Viten ab Diogenes L. Vgl. U. R. Bodéüs, Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage des biographes anciens: RevPhilosAnc 4 (1986) 107/44. Für Pythagoras ist ferner eine Phot. bibl. cod. 249 (7, 126/34 Henry) erwähnte anonyme Vita anzuführen. – Manche dieser Texte sind ganz oder weithin verloren oder atmen einen Geist, der (noch) nicht hagiographisch zu nennen ist. Erst in der Spätantike tritt ein wichtiges Element hinzu: Die biograph. Tradition über einen Philosophen, die eine Lebensform oder Schule darstellt (oder konkurrierende, unterschiedlich bewertete Lebensformen; vgl. Aristoxenes v. Tarent [s. Sp. 1093], der für das Pythagoreertum, doch gegen Sokrates war; Cox 10f), vermischt sich nunmehr, zumindest in einigen Viten, mit Wundertäter-Überlieferungen. – Ab Anfang 2. Jh. nC. sind vollständige, wenngleich unterschiedlich umfängliche Werke erhalten. Sie folgen hier in chronologischer Ordnung:

a. Lukians Leben des Demonax. Der Satiriker *Lukianos v. Samosata (ca. 120/80 nC.) demaskiert in Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς u. Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις den ‚falschen' θεῖος ἀνήρ *Alexander v. Abonuteichos u. praktiziert eine Art ‚verkehrter Hagiographie', die indirekt die Existenz ‚heidnischer Heiliger' bezeugt (angeblich göttlicher Ursprung, Orakel, Propheten, Wunder, Verehrung durch ‚naive' Gläubige; F. Gascó, Magía, religión o filosofía. Una comparación entre el Philopseudès de Luciano y la Vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato: Habis 17 [1986] 271/81). Lukian steht im allgemeinen Philosophen sehr kritisch gegenüber, macht für seinen Lehrer, den kynischen Philosophen Demonax (2. Jh. nC.), jedoch eine Ausnahme u. zeichnet ihn in Δημώνακτος βίος als Ideal u. Vorbild (ernst gemeint nach Eunap. vit. soph. 1, 1). Wenngleich Demonax nicht als besonders eifriger Götterverehrer erscheint (vit. Demon. 11: Verweigerung von Opfern u. der Initiation in die Eleusinischen Mysterien), suggeriert Lukians Erzählung doch die bereits eingetretene Heroisierung einer makellosen Gestalt mit hervorragenden sittlichen u. sozialen Tugenden, die von den Athenern als eine Art höheres (ebd.: διετέλουν ὥς τινα τῶν κρειττόνων προσβλέποντες), beinahe göttliches Wesen verehrt wird (ebd. 43. 47). Unklar ist, was in dieser religiösen Verehrung einfach auf die volkstümliche Mentalität jener Tage u. was auf die Stilisierung durch Lukian zurückgeht. – D. Clay, Lucian of Samosata. Four philosophical Lives: ANRW 2, 36, 5 (1992) 3406/50 mit Lit.; H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961); ders., Lukian v. Samosata u. das Christentum: ders., Hellenismus u. Urchristentum. Ges. Aufsätze 1 (1990) 10/21.

b. Vita des Philosophen Secundus des Schweigsamen. Der Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου (ed. B. E. Perry, Secundus the silent philosopher. The Greek Life of Secundus [Ithaca 1964]), wohl 2. H. des 2. Jh. nC. entstanden, ist die idealisierende, leicht dramatisierende, doch volkstümlich romanhafte B. eines athe-

nischen Philosophen der Zeit Hadrians (des Philostr. vit. soph. 1, 26 genannten Rhetors Secundus?). Nach dem Selbstmord seiner verwitweten Mutter, den Secundus verursachte, weil er, der Redensart πᾶσα γυνὴ πόρνη folgend, ihre *Keuschheit erprobte, beobachtet er lebenslängliches Schweigen, das der Autor, irrend oder irreführend, mit dem βίος Πυθαγορικός, der ‚pythagoreischen Lebensweise', verknüpft. Von Hadrian in Athen auf die Probe gestellt, weigert sich Secundus, trotz Schmeichelei u. Drohung, zu sprechen u. ist zum ‚Märtyrertod' bereit. Doch schriftlich beantwortet er 20 philosophische Fragen Hadrians. Der Kaiser bewundert die (in der B. mitgeteilte) Antworten u. läßt Secundus' Schriften in die ἱερατικὴ βιβλιοθήκη einreihen. (Zur christl. Überlieferung u. Verchristlichung des Werkes s. Perry aO. u. **Christianisierung IV.)

c. Apuleius' Leben Platons. Die kurze Vita bildet die Einleitung zum *Apuleius v. Madaura zugeschriebenen Traktat De Platone et eius dogmate (de Plat. 1, 180/9). Platon wurde (anders als Aristoteles) bald nach seinem Tode als θεῖος ἀνήρ legendenhaft stilisiert (G. Boas, Fact and legend in the biography of Plato: PhilosRev 57 [1948] 439/57; F. Novotny, Die antiken Platon-Legenden: Mneme V. Groh [Praha 1964] 161/79; Betz 266/8). Apuleius selbst beruft sich auf das ἐγκώμιον Πλάτωνος des Platon-Neffen Speusippos (gest. 349/340 vC.), doch ist seine biograph. Einführung das erste hier einschlägige vollständig erhaltene Werk. – Der Beginn der Vita (de Plat. 1, 180/3) referiert alte Überlieferungen über den heroischen Ursprung der Eltern Platons u. seine Zeugung durch Apollon, sodann Sokrates' prophetischen Traum (der junge Schwan vom Eros-Altar der Akademie fliegt auf Sokrates' Schoß u. steigt dann zum Himmel auf), den dieser selbst auf den zu ihm gebrachten Knaben Platon bezieht. Apuleius berichtet derartiges mit sichtlichem Wohlgefallen, das sich noch steigert, als er auf Platons Tugenden zu sprechen kommt: talis ... ac de talibus Plato non solum heroum virtutibus praestitit, verum etiam aequiperavit divum potestatibus (ebd. 1, 183). Platons Tugenden sind von Kindheit an sichtbar. In Sokrates' Schule übertrifft er alle Hörer an Begabung u. Wissen u. bringt die von seinem Lehrer empfangene Weisheit zum Strahlen (ebd. 1, 185). Seine Philosophie gründet auf der Weisheit des Westens wie des Ostens. Er läßt sich (in Italien u. auf Sizilien) in die pythagoreische Lehre einführen, von der er vor allem die continentia rerum u. die castitas auszuüben strebt. Auf der Suche nach der Astronomie u. zum Studium der ritus prophetarum reist er nach Ägypten, wäre sogar nach *Indien u. zu den pers. Magi gefahren, hätten Kriege ihn nicht gehindert (ebd. 1, 186f). Seine karge materielle Hinterlassenschaft beweist Frömmigkeit u. Einfachheit; auf philosophischem Gebiet hingegen hinterläßt er brillante Schüler, Männer wie Frauen (ebd. 1, 188). So stellt Apuleius, bevor er in die Darstellung der platonischen Lehre eintritt, in erbaulichem u. apologetischem Ton (s. ebd. 1, 182: Abwehr von Vorwürfen [*Habgier] bzgl. der drei Sizilien-Reisen) Platon als außergewöhnlichen u. inspirierten Meister dar. – G. Barra, La biografia di Platone nel ‚De Platone et eius dogmate' di Apuleio: RendicAccadNapoli 38 (1963) 5/18; K.-P. Schmutzler, Die Platon-B. in der Schrift des Apuleius De Platone et eius dogmate, Diss. Kiel (1974); K. Pawlowski, De Platonis vita ac doctrina ab Apuleio Madaurio in opere De Platone et eius dogmate conscripta: Meander 46 (1991) 43/54 (poln. mit lat. Zusammenfassung).

d. Diogenes Laërtios. Seine Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή (Anfang 3. Jh. nC.) besitzt weder hagiographische Perspektive noch eine geschlossene Sicht der 82 behandelten Philosophen (von Thales bis Epikur, hauptsächlich Pythagoras, Empedokles, Sokrates, Platon, Aristoteles). Diogenes L. kompiliert ältere, häufig verlorene Werke (von Antigonos, Hermippos, Sotion u. Herakleides; s. o. Sp. 1093) u. entnimmt ihnen Lob u. Kritik sowie Sticheleien über die einzelnen Personen. Die Schrift wird hier gleichwohl erwähnt, weil sie nicht nur älteste Überlieferungen zu sittlichem Verhalten u. ethischer Unterweisung mehrerer Philosophen bezeugt, sondern auch (trotz intellektueller Reserve des eher skeptisch gesinnten Kompilators) Spuren ihrer religiösen Idealisierung u. ihres Ruhmes als Wundertäter (zum ‚göttlichen' Platon Diog. L. 3; zu Pythagoras ebd. 8, 1/150 [leibliche Schönheit; Gleichsetzung mit *Apollon; der Fluß, der ihn beim Namen nennt; seine Reden wie göttliche Stimmen geachtet]; zu Empedokles ebd. 8, 51/77 [J. Bidez, La biographie d'Empédocle (Gand 1894)]). – M. Gigante, Biografia e dossografia in Diogene Laerzo: Elenchus 7 (1986) 7/

102; J. P. Dumont, Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce: Augustinus 32 (1987) 79/97; J. Mejer: ANRW 2, 36, 5 (1992) 3556/602 (Diog. L. u. die griech. Philosophie); G. Giannantoni: ebd. 3603/18 (zu Diog. L. 2); L. Brisson: ebd. 3619/760. 2*/25* (zu 3); T. Dorandi: ebd. 3761/92 (zu 4); M. G. Sollenberger: ebd. 2, 36, 6 (1992) 3793/879 (zu 5); M.-O. Goulet-Cazé: ebd. 3880/4048 (zu 6); A. Brancacci: ebd. 4049/75 (zu 6, 103/5); D. E. Hahm: ebd. 4076/182. 4404/11 (zu 7); B. Centrone: ebd. 4183/217 (zu 8); F. Decleva Caizzi: ebd. 4218/40 (zu 9); J. Barnes: ebd. 4241/301 (zu 9, 61/116); M. Gigante: ebd. 4302/7 (zu 10).

e. Philostratos. 1. Leben der Sophisten. Die Βίοι σοφιστῶν des Philostrat (gest. um 244/49; L. De Lannoy: ANRW 2, 34, 3 [1997] 2362/449) stellen zahlreiche Sophisten (von ca. 100 vC. bis Anfang 3. Jh. nC.) mit ihren guten, aber auch schlechten Seiten vor. Ihre häufigen priesterlichen Funktionen u. ihr Eifer für die Kulte sind Teil des überkommenen religiösen Ideals des griech. Bürgers (Goulet 167f). Lediglich das Leben des Skopelianos v. Klazomenai (vit. soph. 1, 21) gemahnt etwas an den θεῖος ἀνήρ; dank göttlichen Schutzes entgeht der Fünfjährige einem Blitzschlag, der den neben ihm liegenden Bruder trifft. Philostrat notiert, der die φύσις ἀνθρωπίνη an Weisheit übertreffende Apollonios v. Tyana habe Skopelian zu den bewundernswerten Menschen gezählt (Anspielung auf Philostr. vit. Apoll. 1, 23f). – S. Rothe, Komm. zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen u. Rom (1989).

2. Leben des Apollonios v. Tyana. Mit den acht Büchern der Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον hat sich ein erstes echtes heidn. ‚Heiligenleben' vollständig erhalten. Zum Philosophen u. Wundertäter *Apollonios v. Tyana (1. Jh. nC.), der selbst ein verlorenes Pythagoras-Leben verfaßte, u. zu den angeblichen Quellen Philostrats (Damis v. Ninives ὑπομνήματα, Moiragenes' ἀπομνημονεύματα, Maximos v. Aigai; vgl. vit. Apoll. 1, 3. 12) K. Gross: o. Bd. 1, 529/33; Betz 249/51; E. Koskenniemi, Apollonios v. Tyana in der ntl. Exegese (1994) mit Lit.; D. D. Karnos, On Apollonius, Pythagoras and the Jaina vision: K. J. Boudouris (Hrsg.), Ionian philosophy (Athens 1989) 211/7. – Die Propaganda- u. Verteidigungsschrift für einen Mann, den Philostratos nicht als Magier (γόης, Vorwurf anderer: vit. Apoll. 5, 12), sondern als vollkommenste Verkörperung des pythagoreischen Philosophen betrachtet (ebd. 1, 12), greift die spirituellen wie legendenhaften Überlieferungen auf, die sich in rund 100 J. um eine Gestalt gerankt hatten, die in mehreren Gemeinden bereits Gegenstand kultischer Verehrung war (ebd. 8, 29: Apolloniosstatuen im Tempel v. Tyana; weitere Zeugnisse G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana u. das NT [Leiden 1970] 19/45). In der Vita finden sich Bielers Charakteristika des θεῖος ἀνήρ in großer Zahl vereint: Vorankündigung seiner Geburt (von Proteus seiner Mutter offenbart: vit. Apoll. 1, 4), die unter wundersamen Umständen erfolgt (ebd. 1, 5); außergewöhnliche körperliche, moralische u. geistige Begabungen (zB. 1, 7: Schönheit, Weisheit, Frühreife u. Lerneifer; 7, 4: Mut in der Verfolgung [durch *Domitianus] u. Mitleid mit den Leiden anderer). Diese hohen Tugenden bilden auch Gegenstand seiner Unterweisung u. seiner Empfehlungen (zB. 3, 30: Bescheidenheit; 4, 31: Weisheit, Mut u. Mäßigung; 7, 26: Geduld; 7, 42: Keuschheit); *Bekehrung zur pythagoreischen Philosophie (im Alter von 16 J.: 1, 7); Reisen zu Weisen im Orient (Buch 1/3. 5f); asketische, näherhin vegetarische Lebensweise (1, 8); Gottesfurcht (1, 9; 4, 24 u. ö.); angeborene Kenntnis fremder Sprachen (1, 19), auch der der Tiere (1, 20); Macht über wilde Tiere (6, 43; 8, 30) u. die Elemente der Natur (4, 4. 13; 6, 41); Traumgesichte, Clairvoyance u. Divinationsgabe (1, 10. 23; 3, 33; 4, 18. 24; 5, 12. 18; 6, 32. 43; 8, 7. 26); Wunder wie Heilungen (3, 39), Exorzismen (4, 20; 6, 11), Totenauferweckung (4, 25) usw.; wunderbare Züge, wie die Gabe der Ubiquität (4, 10), die Fähigkeit, Fesseln im Kerker abzustreifen (7, 38), unerklärliches Verschwinden u. Wiedererscheinen (8, 10/3. 19); sein letztes Verschwinden im Tempel, während die Musen singen: ‚Verlaß die Erde, komm gen Himmel, komm' (8, 30). Über die Darstellung als θεῖος ἀνήρ hinaus kennzeichnen zahlreiche Züge den pythagoreischen Weisen: Kleidungs- u. Eßgewohnheiten (1, 7/12: Aufenthalt in Aigai); Ehelosigkeit nach dem Vorbild des Meisters (1, 13); fünfjähriges Schweigen (1, 14), eine Lebensweise, die bezweckt, die Seele zu reinigen, die Verbindung mit Gott u. schließlich Angleichung an ihn zu bewirken, dem letzten Ziel pythagoreischer Frömmigkeit. – Philostrats romanhafte B. des

Apollonios ist eine Werbeschrift für den Pythagoreismus (Glaubensbekenntnisse vor dem Perserkönig [1, 31/3], den Weisen Ägyptens [6, 11], Domitian [8, 7]; Apollonios' Reisen zeigen überdies, daß Pythagoras' Weisheit auf die Brahmanen *Indiens zurückgeht, u. zwar über die Gymnosophisten Ägyptens, die ihn nichts lehren können, was er nicht schon wußte [6, 11]). – A. Billant, Les formes romanesques de l'héroïsation dans la Vie d'Apollonios de Tyane de Philostrate: BullAssGuillBudé 1991, 267/74; P. Robino, Les gymnosophistes éthiopiens chez Philostrate et Héliodore: RevÉtAnc 94 (1992) 413/28; M. Padilla Baena, Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana (Córdoba 1991); J. J. Flinterman, Paideia and Pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratos' Life of Apollonius (Gieben / Amsterdam 1995); Ph. Hanus, La Vie d'Apollonius: J. C. Carrière u. a. (Hrsg.), Inde, Grèce ancienne (Paris 1995) 81/97; S. C. R. Sivain, Apollonius in Wonderland: Ethics and rhetoric, Festschr. D. Russell (Oxford 1995) 251/4; J. A. Francis, Truthful fiction. New questions to old answers on Philostratus' ‚Life of Apollonius': AmJournPhilol 119 (1998) 419/41.

f. Porphyrios. 1. Leben des Pythagoras. Der Πυθαγόρου βίος (Ende 3. Jh. nC.; ed. É. des Places, Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella [Paris 1982] 36/66) ist jünger als die Vita Apollonii. Vorauf geht jedoch eine sehr alte, weithin nicht erhaltene biograph. Überlieferung zu Pythagoras. Außer auf die o. Sp. 1093 angeführten biograph. Texte konnte sich *Porphyrios stützen auf Arbeiten von Historikern, Philosophen, Romanschreibern (wie Antonios Diogenes' Τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα [1. Jh. nC.], von Lukian v. Samosata in 'Αληθεῖς ἱστορίαι parodiert). Er traf jedenfalls ein Pythagoras-Bild an, das stark von der Legende u. neu-pythagoreischen Überlieferungen geprägt war (Betz 257/9; H. Jaeger, Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagoras-B., Diss. Zürich [1919]; D. A. Dombrowski, Porphyry and vegetarianism: ANRW 2, 36, 2 [1987] 774/91; W. Fauth, Pythagoras, Jesus v. Nazareth u. der Helios-Apollon des Julianus Apostata: ZNW 68 [1987] 26/48; C. Macris, La ‚Vie de Pythagore' par Porphyre, Diss. Paris [1995]). – Die Pythagoras-Vita, eine anekdotenhafte Kompilation, gehörte wahrscheinlich zum ersten Buch von Porphyrios' Φιλόσοφος 'Ιστορία u. interessierte sich deswegen für Lehre u. Lebensweise der Pythagoreer sowie ihre Quellen. Der göttliche u. geoffenbarte Charakter dieser Lehre ergibt sich aus dem Leben ihres Begründers, der großenteils als θεῖος ἀνήρ stilisiert ist: Schon als Kind in allen Wissenschaften begabt (vit. Pyth. 1), makelloses, einfaches Leben (ebd. 7), Enthaltsamkeit (ebd. 34/6; 43/6), ganz ausgerichtet auf die Betrachtung der nichtkörperlichen Wirklichkeiten (46f), Reisen mit vielen Frömmigkeitsübungen u. religiösen Erfahrungen, bei denen seine Unterweisung u. hehren sittlichen u. sozialen Lebensregeln viele Menschen ansprechen (7/22), Macht über die Tierwelt (23/5), das Wunder des ihm antwortenden Flusses u. andere Wunderwerke (27f), Heilkraft (33), Tod des Meisters u. vieler Jünger in Verfolgungen (54/7).

2. Leben des Plotin. Porphyrios' Περὶ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ, etwa 30 Jahre nach dem Tod *Plotins (gest. 270 nC.) verfaßt, wurde den Enneaden als eine Art Werbebroschüre vorangestellt, um die Neuausgabe der Plotinschriften einzuleiten u. ihre Verbreitung zu fördern (Goulet 161: Vergleich mit Autoren-Viten, die die alex. Philologen ihren Klassikerausgaben beigaben). – Das Werk beruht auf Auskünften, die Porphyrios 263/68 nC. in Rom als Schüler Plotins erhielt. Von diesem mit der διάταξις u. διόρθωσις seiner Schriften beauftragt (vit. Plotin. 24), will Porphyrios nachweisen, daß sein Lehrer alle anderen Platoniker an Gewicht u. geschichtlicher Bedeutung übertrifft. Plotins Unterweisung wird als eine Art inspirierte Offenbarung stark esoterischen Zuschnitts dargestellt. Ihre Verbindung mit dem Pythagoreertum (ebd. 20f) erklärt vom Meister empfohlene u. vorgelebte Verhaltensweisen (seine philosophische ‚Berufung' hatte er bei **Ammonios Sakkas gefunden: ebd. 3). Nach dem Vorbild des Pythagoras (ebd. 33) lebt Plotin mit seinen Schülern in enger Gemeinschaft (9): Ehelosigkeit u. Vegetarismus (2), Askese u. innerlich gelöstes Leben (ebd. 10 empfiehlt als Vorbild den Senator Rogatianus, der den Besitz aufgegeben, die Dienerschaft entlassen u. allen Würden entsagt hatte), Wachsamkeit des Herzens, das sich allen Zufälligkeiten der gegenwärtigen Welt entziehen u. in diesem Leben zur mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen u. danach zur Unsterblichkeit ge-

langen möchte (23; vgl. ebd. 1: die Schmach, einen Leib zu haben). Allgemeine Züge des θεῖος ἀνήρ runden das Bild ab: Seit seiner Jugend ist Plotin den anderen Menschen überlegen (πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους: ebd. 10); Beistand eines göttlichen δαίμων (ebd.; Cox 132: Porphyrios' biograph. Methode als ‚an evocation of Plotinus' interior familiars'); er schmettert magische Angriffe seiner Gegner ab (vit. Plotin. 10); Schönheit u. Intelligenz strahlen aus seinem Gesicht (ebd. 13), außergewöhnliche Menschenkenntnis, Gabe der Weissagung (11), Milde u. Güte in solchem Maße, daß er ohne Feinde bleibt (9. 23). Am Ende bestätigt ein Orakel *Apollons feierlich die Glückseligkeit der Seele Plotins (22). – Cox 102/33; Goulet 199/206; P. Hadot, Neoplatonist spirituality 1 (London 1986); A. Meredith, A comparision between the Vita Sanctae Macrinae of Gregory of Nyssa, the Vita Plotini of Porphyry and the De Vita Pythagorica of Iamblichus: Spira 181/95; L. Brisson u. a., Porphyre. La Vie de Plotin 1/2 = Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6. 16 (Paris 1982/92); M. J. Edwards: Hägg/Rousseau 52/71 mit Lit.

g. Jamblichs Vita Pythagorica. Die Pythagoras-Vita des *Jamblich (ed. L. Brisson / A. Ph. Segonds, Vie de Pythagore [Paris 1996] mit Lit.) bildete den Anfang der Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων, einer Art Enzyklopädie des Neupythagoreismus in ursprünglich zehn Büchern. Die Schrift seines Lehrers Porphyrios (s. o. Sp. 1099) hat Jamblich (gest. um 330) anscheinend nicht direkt benutzt, doch besitzen beide gemeinsame Quellen, namentlich Nikomachos v. Gerasa (G. Bertermann, De Iamblichi Vitae Pythagoricae fontibus, Diss. Königsberg [1913]; W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft [1962] 98_6). Umfangreicher, klarer strukturiert u. ungeachtet häufiger Wiederholungen eindeutig origineller als Porphyrios' Plotin-Vita gibt auch Jamblich der Darstellung von Lehre u. Ethos den Vorzug gegenüber dem eigentlich Biographischen (vgl. den Titel Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου, Über die pythagoreische Lebensform, statt ‚Lebensgeschichte des Pythagoras'). – Hauptzweck des Buches ist weniger der (durchaus mitbeabsichtigte) Nachweis, daß die Tugenden des Weisen seine Göttlichkeit offenbaren, als die Betonung eben dieser Tugenden. Damit wird neuerlich eine Art Programm der heidn. Weisheit vorgestellt, als sehe diese sich zZt. Angriffen ausgesetzt (A. Festugière, Sur le ‚De Vita Pythagorica' de Jamblique: RevÉtGr 50 [1937] 470/94, bes. 474: Zeichen der antichristl. Tendenz des Werkes). Dennoch ist die Stilisierung des Pythagoras zum θεῖος ἀνήρ nicht zu übersehen. Gliederung der Schrift (im großen u. ganzen Zweiteilung Leben - Tugenden) nach M. v. Albrecht, Iamblichos. Pythagoras (Zürich 1963): Vorwort (vit. Pythag. 1/3); a) Lehr- u. Wanderjahre des Pythagoras (3/32): seine von der Pythia vor seiner Geburt vorhergesagte Größe; schon beim Kind u. jungen Mann voll ausgebildete Tugenden, deswegen stets als Gott verehrt (3/12); Reisen, Einweihungen sowie kultische u. fromme Praktiken; erste Schüler; Erfolg u. Bewunderung überall (13/32); b) exoterisches Wirken (33/57): couragiertes politisches Handeln in Unteritalien; Wunder zugunsten der Fischer in Kroton; Reden an die Jünglinge, vor dem Rat der Tausend, an die Knaben, an die Frauen (hohe ethische Grundsätze: Frömmigkeit, Besonnenheit, Geistesbildung, Achtung der Eltern, eheliche Treue usw.); c) esoterische Lehre (58/133): Wesen seiner Philosophie; seine Macht, auch über die Tiere (58/62); 1) Voraussetzung (63/79): u. a. Schweigen, Nahrungsverbote, Verbundenheit mit Mensch u. Tier, Läuterung des Denkens; 2) eigentliche Schulung (80/133): Formen u. Gruppen des Pythagoreertums, ihre Lebensweise u. Leistungen; d) Pythagoras als Führer zu den Haupttugenden (134/240): Frömmigkeit u. die aus ihr entspringenden Wundertaten (Begrüßung durch den Fluß; Prophezeiungen; Naturwunder), Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Freundschaft; e) Anhang (241/67): Verfolgung u. Ende der Pythagoreer; Ziel des Pythagoreismus. – E. A. Ramos Jurado, Jámblico de Calcis y el genere biográfico: Habis 22 (1991) 283/95.

h. Eunapios' Leben von Philosophen u. Sophisten. In den Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν des *Eunapios v. Sardes, zwanglosen Erzählungen ohne strenge Gliederung (verfaßt bald nach 396 nC.), tritt, ungeachtet literarischer Beziehungen zur älteren Überlieferung der Διαδοχαὶ φιλοσόφων (R. Goulet, Eunape et ses devanciers: GreekRomByzStud 20 [1979] 161/72), die Erhöhung der 24 beschriebenen Persönlichkeiten der Vergangenheit (Philosophen, Sophisten, Ärzte, darunter die Neuplatoniker Plotin, Porphyrios,

Jamblich, Alypios, Aidesios, Eustathios, die Philosophin Sosipatra usw.) besonders anschaulich hervor u. besaß zur Abfassungszeit aktuelle Bedeutung, da sich die heidn. Gebildeten in einer offiziell christlich gewordenen Gesellschaft sozial isoliert sahen (ders.: AnnÉcPratHautÉt 5e sect. 86 [1977/78] 297/303; 87 [1978/79] 289f). – In den zu bewundernden u. nachzuahmenden Gestalten proklamiert Eunapios die geistigen u. religiösen Werte, denen er sich selbst verpflichtet weiß. Die Persönlichkeiten interessieren ihn nur als Abbilder ewiger Formen des Menschseins, wobei jede von ihnen auf einen Archetyp des Weisen hindeutet (ders., Eunape aO. 163f). Im Gegensatz zu den meisten Sophisten bei Philostrat (s. o. Sp. 1097) sind Eunaps Gebildete sehr religiös, vorübergehend auf die Erde herabgestiegene göttliche Seelen (vit. soph. 6, 9 als Zitat Sosipatras), die sich in ihrem Leib nicht wohlfühlen (ebd. 4, 1: Porphyrios; 5, 3: Alypios; 7, 1: Aidesios u. Kaiser Iulian; 23, 1: Chrysanthios); die Vorsehung schützt sie (7, 3: Kaiser Iulian; 10, 2: Prohairesios), rächt sie zumindest, wenn sie verfolgt werden (6, 4: Aidesios; 7, 6: Maximos). – Namentlich die Neuplatoniker sind mit theurgischen Fähigkeiten begabte Charismatiker; dies zeigt sich im Umgang mit den Göttern, in allerlei Wundern u. besonders in der Gabe der Weissagung u. der Clairvoyance (Näheres I. Opelt: o. Bd. 6, 932f; Betz 275/7). – J. Hahn, Quellen u. Konzeption Eunaps im Prooem. der Vitae sophist.: Hermes 188 (1990) 476/97; R. J. Penella, Greek philosophers and sophists in the 4th cent. A. D. Studies in Eunapius of Sardis (Leeds 1990); D. F. Buch, Eunapius' ‚Lives of the Sophists': Byzant 62 (1992) 141/57.

j. Marinos' Leben des Proklos. In Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαμονίας, einer B. panegyrischen Zuschnitts vJ. 485 nC., geht Marinos v. Neapolis ausdrücklich vom Begriff εὐδαιμονία aus, den Proklos in lebendiger Weise veranschaulicht (vit. Procl. 2. 34). Das Grundgerüst des Buches bildet die neuplatonische Rangordnung von Fähigkeiten u. Tugenden, die den Menschen, hier den Philosophen, befähigen, das höchste *Glück u. die Seligkeit des wahrhaft Weisen zu erlangen. Die biograph. Daten des Helden finden sich im Raster der unterschiedlichen Ausprägungsgrade der Tugenden u. Fähigkeiten angeordnet: der physischen (Schönheit, Gesundheit u. Kraft des Körpers, insofern sie Ausdruck des Glanzes der Seele bilden), der ethischen, politischen, reinigenden, kontemplativen u. schließlich der theurgischen (ebd. 3). Proklos erscheint somit als Typ des frommen neuplatonischen Philosophen, den die Götter nach Athen führten, ‚damit die echte u. unverfälschte Nachfolge Platons erhalten bleibe' (10). – Von Geburt an ist Proklos mit allen Gaben u. Vorzügen ausgestattet (vit. Procl. 6; vgl. ebd. 3/5: Tugendkataloge), vor allem mit angeborener Gottverbundenheit, die seine wunderbare Heilung in Kindertagen durch eine Erscheinung des Asklepiossohnes Telesphoros bestätigt (ebd. 7). Während seines ganzen Lebens erfreut er sich des Schutzes der Götter, namentlich Athenas (die ihm einst erschien, damit er sich der Philosophie verschreibe [69]), doch zB. auch Pans, Sohn des Hermes u. der Göttermutter (33; nach ebd. 15 hilft ihm das δαιμόνιον, seinen gewalttätigen Widersachern, wohl Christen, zu entgehen). Seine Frömmigkeit verleiht seinem Leben eine wahrhaft priesterliche, aber auch ‚ökumenische' Dimension, denn er ‚feierte alle großen Festtage sämtlicher Völker nach dem Ritus des betreffenden Landes' (19: Liste der geübten oder propagierten Kulte; A. J. Festugière, Proclus et la religion traditionnelle: ders., Études de philosophie grecque [Paris 1971] 575/84). Seine Lebensweise als Philosoph kennzeichnen Askese (12. 18. 26. 30), Vegetarismus (12. 19), Ehelosigkeit (17) u. rituelle Reinigungen mit dem Ziel, die Seele von den Einflüssen von Sinnenwelt u. Körper freizuhalten u. Gott ähnlich zu werden (18. 21). Sein theurgisches Handeln (ebd. 28: Einweihung in diese Kunst durch Plutarchs Tochter Asklepigeneia) kommt seinen Nächsten zugute (zB. 29: Asklepios heilt dank seiner Fürbitte ein von den Ärzten aufgegebenes Mädchen; 17: Menschenliebe ohne Ansehen der Person). Er besitzt die Fähigkeit, es regnen zu lassen, *Erdbeben u. die Zukunft vorherzusehen (28). Zugleich bestätigen diese Wunder seine übernatürliche Erwählung. Ein Jahr vor seinem Tode tritt eine totale Sonnenfinsternis ein, für Marinos Symbol des der Philosophie drohenden Verschwindens des Lichtes (37). – O. Schissel v. Fleschenberg, Marinos v. Neapolis u. die neuplatonischen Tugendgrade (Athen 1928), dazu W. Theiler: Gnomon 5 (1929) 308/17; R. Masullo, Spunti narrativi nella ‚Vita Procli' di Marino di Napoli: AnnFacLettFilosUnivNap 27 (1984/85) 193/

205 (Vergleiche mit Heiligenviten); dies., Marino. Vita di Proclo (Napoli 1985); H. J. Blumenthal, Marinus' Life of Proclus: Byzant 54 (1984) 469/94; S. Sambursky, Proklos, Präsident der platonischen Akademie, u. sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos (1985). Zu Theurgie u. Wundern in der Vita A. J. Festugière, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus: ders., Études aO. 585/96; J. Trouillard, Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos: RevPhilos 163 (1973) 439/52.

k. Damaskios' Leben Isidors. Der in Frg. erhaltene Ἰσιδώρου βίος des Isidorschülers **Damaskios v. Damaskus (Ende 5./Anfang 6. Jh.) war mehr als eine B. allein des Neuplatonikers Isidoros v. Alex. Das Werk (C. Zintzen [Hrsg.], Damascii vitae Isidori reliquiae [1967]) beschäftigt sich mit zahlreichen anderen zeitgenössischen Persönlichkeiten, Philosophen u. θεῖοι ἄνδρες (frg. 1 [2, 28 Z.]), so Proklos, Sallustios, Asklepiades, Asklepiodotos, Olympios, Heraiskos, Marinos u. a. (Betz 277/9; F. Trabattoni, Per una biografia di Damascio: RivCritStorFilos 40 [1985] 179/201 [apologetische Intention des Werkes]; J. Combes, Proclus et Damascius: H. D. Saffrey [Hrsg.], Neoplatonist spirituality 2 [London 1986] 221/46; R. Masullo, Il tèma degli ‚esercizi spirituali' nella ‚Vita Isidori' di Damascio: Ταλαρίσκος, Festschr. A. Garzya [Napoli 1987] 225/42; dies., Retorica e realtà nella ‚Vita Isidori' di Damascio: RendicAccadNapoli NS 63 [1991/92] 215/30). – Die erhaltenen Frg. gestatten keine umfassende Deutung des Werkes; doch Betz 278 sieht darin ‚nicht weniger als ein Kompendium des Gottmenschentums'. So liefert Damaskios eine ganze Reihe von Beweisen für Isidors Göttlichkeit u. Frömmigkeit (Näheres ebd.; genaue Angaben zu den in den Frg. behandelten Themen Zintzen aO. 336f Reg. s. v. Isidorus). Vielgestaltige Frömmigkeit ist für sämtliche behandelten Personen bezeichnend: Sie besuchen die Tempel der alten Götter (Apollon: frg. 131 [176/8 Zintzen], Asklepios: frg. 218. 266 [183/5. 213]), mehr noch der fremden, vor allem des Sarapis in Alexandrien (frg. 91. 97 [69. 73]). Generell spielt die mystische Weisheit Ägyptens eine große Rolle (ebd. 163f [137]), bes. der Osiriskult (zB. 100. 204 [75. 177]). – Was von der Damaskiosschrift erhalten blieb, ist voller Wunder u. phantastisch Wunderbarem: Philosophen werden wunderbar aus Wasser errettet (116 [156]), lesen im Dunkeln (139 [124]), steigen in unheilvolle Abgründe (131 [176/8]), bekommen Kopfschmerzen in der Nähe unreiner Frauen (174 [147/9]), treiben Dämonen aus (56 [82]); lebendige Schlangen werden in die Luft gehoben u. vom Winde verweht (140 [194]) usw. (weitere Beispiele: Goulet 166).

l. Olympiodors Leben Platons. Im Βίος Πλάτωνος, den der alex. Neuplatoniker seinem Alkibiades-Komm. voranstellte (L. G. Westerink, Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato [Amsterdam 1956] 1/6), ist die aus Apuleius bekannte Stilisierung (s. o. Sp. 1095) weiter gesteigert. Olympiodor (6. Jh. nC.) leitet zwar die Vereinigung von Platons Mutter mit einem φάσμα Ἀπολλωνιακόν durch ein φασίν ein (vgl. Apul. de Plat. 1, 181: Apollinis figuratio), fügt aber auch das Bienenwunder hinzu (dazu Schmid / Stählin 1, 1, 551_3), das providentiell die Berufung des Autors u. Philosophen vorbezeichnet u. an das er in geradezu ‚biblischem' Stil (vgl. Paulin. vit. Ambr. 3, 5 [u. Sp. 1282]) die Erfüllung einer homerischen Prophezeiung anschließt: ἵνα ἀληθὲς περὶ αὐτοῦ γένηται: ‚τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή' (Il. 1, 249; Olymp. in Plat. Alc. 2, 28f [2]). Platon erscheint nicht nur als der umfassend Weise, sondern als der vom göttlichen Geist erfüllte θεολόγος. Breiter als Apuleius läßt Olympiodor sich über Platons Lehrer, seine dichterische Begabung, philosophische Ausbildung u. (durch Zitate aus seinem Werk illustrierte) Reisen aus. Nach ebd. 2, 135. 141 (5) führten die ägypt. Priester Platon in die ἱερατική u. die phönikischen Magi in die μαγική ein, so daß er zugleich als Philosoph, Theologe, Priester u. Magier erscheint. Vor seinem Tode sieht er sich im Traum als Schwan die *Akademie, seine Lehrstätte, verlassen (vgl. den Traum des Sokrates o. Sp. 1095). Die Vita schließt mit einem Distichon, das die Athener auf seinen Sarg setzen u. das verkündet, Apollon habe sowohl Asklepios als auch Platon zu den Menschen gesandt: δύο Ἀπόλλων φῦσ', Ἀσκληπιὸν ἠδὲ Πλάτωνα, | τὸν μὲν ἵνα ψυχήν, τὸν δ' ἵνα σῶμα σόοι (in Plat. Alc. 2, 166f [6]).

m. Anonymes Leben Platons. Ebenfalls aus dem 6. Jh. nC. stammt die Platon-Vita, die die Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας einleitet (A. Westermann, Biographoi. Vitarum scriptores Graeci minores [1845]

388/96). Die Schrift hängt von Olympiodor ab u. ist vom gleichen Geist beseelt. Gleich zu Beginn wird die Blickrichtung ausgesprochen: θεῖος ... ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός (ebd. 389). Nach Platons Tod bestätigen Orakel τὸ θεῖον αὐτοῦ, u. die Vita schließt mit einem Vergleich mit Pythagoras (ebd. 395f).

n. Zusammenfassung. Mit Ausnahme von Diogenes L. u. Philostrats Sophistenleben zeigen alle vorgestellten Texte hinlänglich Komponenten dessen, was hier ‚hagiographischer Diskurs' genannt wird. Sämtliche Gestalten besitzen zumindest etwas, das über menschliches Maß hinausgeht. Sogar Plotin, der aus seiner Indifferenz gegenüber Praktiken der offiziellen u. anderer Religionen (Porph. vit. Plot. 10. 25f) keinen Hehl macht, wird von Porphyrios in dieser Weise dargestellt (10). Auf einer Skala der ‚Göttlichkeit' unterscheidet P. C. Cox grob zwei Paradigmen: den ‚Gottessohn' (Vertreter: Apollonios, Pythagoras) u. den ‚Gottähnlichen' (godlike; Vertreter: Plotin; Cox 33/46; ebenso Kirschner 108f). Häufig sind sie so dargestellt, als seien sie in Wahrheit Götter; zumindest werden sie dafür gehalten u. von Zeitgenossen u. Schülern als solche verehrt (sogar Demonax in Athen). Nach Eunapios hätte Philostrat seiner Apollonios-Vita den Titel ‚Besuch eines Gottes bei den Menschen' (ἐπιδημία ἐς ἀνθρώπους θεοῦ) geben sollen (vit. soph. 1, 1; zu den Epitheta θεῖος, θειότατος, θεσπέσιος u. auch θεός bei Eunapios Goulet 170f). Wer diesen Philosophen begegnet, erlebt in gewisser Weise eine göttliche Epiphanie (ebd. 193/7; Kirschner 108f; L. Jerphagnon, Plotin, épiphanie du νοῦς. Note sur la Vita Plotini comme typologie: Diotima 11 [1983] 111/8). – Sämtliche Texte stellen idealisierte Leben dar, stilisiert, wenn nicht durch lange Legendenbildung (für Pythagoras 1000, für Platon über 500 Jahre), so durch das ‚Prisma', das die literarische Formgebung des Autors darstellt (selbst in einer der behandelten Person zeitlich so nahestehenden B. wie Marinos' Proklos-Vita [s. o. Sp. 1103]; Cox 148: B. als ‚the biographers interpretative judgement of his own dream'). In diesem Prisma sind auch die formbildenden Einflüsse voraufgegangener Viten nicht zu vernachlässigen. So kennt Eunapios Lukians Demonax-Vita (s. o. Sp. 1094), Philostrats Apollonios- u. Sophistenleben sowie Porphyrios' Plotin-Vita (vit. soph. 2, 1). Reminiszenzen letzterer finden sich bei Marinos u. Damaskios (Goulet 162_3). – Funktion u. Stilisierung dieser Texte bedingen einander, seien sie apologetisch (Apollonios; Porph. vit. Pyth.: Wiederherstellung des korrekten Bildes des Heros, der kein Magier ist) oder eine Art hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der inspirierten Lehre des Heros (Porph. vit. Plot.). Fast allen ist gemeinsam, daß sie durch Darstellung des bewunderungs- u. verehrungswürdigen idealen Philosophen ein Programm gegenwärtigen Lebens propagieren (pythagoreische Lebensweise u. / oder neuplatonische Weisheit), dem sich zu verschreiben die Seele zum Göttlichen erhebt (zur Bedeutung solcher Proselytenwerbung u. der Meister-Schüler-Beziehung Kirschner 107f; Cox 23). Es geht um echte heidnisch-spirituelle Erbauung, die die vom Heros gelebten u. gelehrten Tugenden aufweist, Askese (pythagoreischen [zugleich allgemeine Loslösung] u. neuplatonischen Typs [Loslösung von wahrnehmbarer Welt u. Gesellschaft]; Fowden 54/9 spricht von non-involvement) u. Götterverehrung. Auch die Platon-Viten verleihen seiner Person u. Lehre ein eindeutig religiöses Kolorit, machen diese aktualisierende Blickrichtung jedoch weniger mit. – Der θεῖος ἀνήρ beteiligt sich ferner durch die Theurgie, von der Wunderbares berichtet wird, am providentiellen Walten Gottes über die Welt (Marin. vit. Procl. 28) u. wird zu einer Art ‚Erlöser' (ebd. 29; zur Bedeutung des ‚Götterzwanges' im spätantik-heidn. Heiligkeitsideal Fowden 37f). Gerade das wunderbare Leben des θεῖος ἀνήρ läßt die Unterschiede zwischen den Philosophenleben deutlich hervortreten. Die übernatürliche *Erwählung seit (oder vor) der Geburt wird nicht in jedem Fall so entfaltet wie für Apollonios, Platon, Pythagoras (u. Proklos); das phantastisch Wunderbare gewinnt nicht überall denselben Ausprägungsgrad wie bei dem Romanhelden Apollonios oder bei einigen Gestalten des Damaskios. In der Typologie von Cox 43 (s. o. Sp. 1103) wirkt der ‚Gottessohn' Wunder, der ‚Gottähnliche' (vom Typ Plotins) hingegen nicht. Dennoch begegnet überall ein zumindest diskretes Minimum übernatürlicher Beglaubigung (Porph. vit. Plotin. 11: Gabe der Prophetie). Goulet 197/9 erkennt in allen Viten, Secundus- u. Platon-Leben ausgenommen, einen Grundzug, den er mystérique nennt.

III. Dichterleben. Da sich die ϑεῖος-ἀνήρ-Vorstellung zT. an die Gestalt des antiken Dichters geheftet hat (ausgehend von der Lehre der *Inspiration der Rhapsoden: Betz 253 mit Lit.), sind ihre Viten hier zu beachten. (Die Gattung des Dichterlebens ist alt, nicht alles Material hier jedoch von Belang; zB. die Βίων ἀναγραφή des Satyros [3. Jh. vC.] oder Περὶ ὁμονύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων des Demetrios v. Magnesia [1. Jh. vC.].) J. A. Sanchez Marin, Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas: Emerita 53 (1985) 291/308 behandelt unser Thema nicht.

a. Homer. Die erhaltenen Viten *Homers reichen nicht über die Kaiserzeit hinauf (Sammelausg.: F. De Martino, Omero quotidiano. Vite di Omero [Venosa 1984] mit Lit.). Die hier interessanteste Vita, fälschlich Herodot zugeschrieben, wurde wahrscheinlich im 2. Jh. nC. abschließend redigiert (ebd. 2/43; Z. Abramowiczówna, ‚Vita Homeri' pseudo-Herodotea: Symbolae Philologorum Posnaniensium 6 [1983] 73/83; K. Rhomaios, The PsHerodotean Life of Homer and Chios: Chios. A conference at the Homereion in Chios 1984 [Oxford 1986] 21/6). Neben den eigentlichen Viten ist der ‚Wettkampf Homers u. Hesiods' (Ἀγὼν Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου) zu beachten. Er liegt in einer Fassung aus hadrianischer oder knapp posthadrianischer Zeit vor (Certam. Hom. et Hesiod.: De Martino aO. 82/109); Teile des Wortlauts sind bereits durch einen Papyrus des 3. Jh. vC. bezeugt (PFlinders Petrie 25, 1 [De Martino aO. 110/3] = Alcidam. frg. 5 Avezzù). Hauptvorlage ist offenbar ein Werk des Rhetors Alkidamas (4. Jh. vC.); ob dieser den Wettstreit erfand, ist umstritten (N. J. Richardson, The contest of Homer and Hesiod in Alcidamas' ‚Museion': ClassQuart NS 31 [1981] 1/10; H. Erbse, Homer u. Hesiod in Chalkis: RhMus 139 [1996] 308/15). Die übrigen Homer-Viten (so die des Neuplatonikers Proklos: De Martino aO. 54/61) enthalten nichts hier Wichtiges oder kompilieren lediglich alte Angaben (E. A. Ramos Jurado, En torno a la biografia homérica del PsPlutarco: Habis 17 [1986] 73/85). – Zur Geburt Homers werden die alten Traditionen aufgegriffen; er stamme von einem unbekannten u. geheimnisvollen Vater (PsHerodt. vit. Hom. 2) oder vom Flußgott Meles u. der Nymphe Kretheis (Certam. Hom. et Hesiod. 2; Betz 253). Auf Grund seiner glücklichen Naturanlagen u. seiner sorgfältigen Erziehung übertrifft er alle Mitschüler (PsHerodt. vit. Hom. 4f). Berühmt macht ihn der Vortrag seiner Verse auf zahlreichen Reisen (ebd. 12. 17. 21 u. ö.; noch zZt. des Autors verehrte man in Neon-Tychos den Ort, an dem Homer seine Verse deklamierte: ebd. 10). Der gastfreundliche Zeus bestraft mit Gegenwind Fischer, die sich weigern, den blinden Dichter von Eretria nach Keos überzusetzen; erst nachdem sie ihn an Bord genommen haben, können sie die Meerenge durchqueren (ebd. 19f). Die durch Il. 2, 559/68 geschmeichelten Bewohner von Argos erweisen ihm den Göttern geschuldete Ehren (τιμαὶ ἀθανάτων), vor allem durch Errichtung eines Standbildes u. tägliches, monatliches u. jährliches Opfer (Certam. Hom. et Hesiod. 17). Seine Grabinschrift nennt Homer ϑεῖος (ebd.), ebenso das Grabgedicht, das Homer verfaßte, als er, nach dem Läuserätsel der Fischerjungen von Ios die Erfüllung des Orakels der Pythia erkennend, den Tod nahe wußte (PsHerodt. vit. Hom. 36; Certam. Hom. et Hesiod. 18).

b. Hesiod. Hauptquelle ist der ‚Wettkampf Homers u. Hesiods' (s. Sp. 1109). Das Γένος Ἡσιόδου des Joh. Tzetzes (12. Jh.; Schmid / Stählin 1, 1, 248f$_5$; H. Hunger, Die hochsprachl. profane Lit. der Byzantiner 2 = HdbAltWiss 12, 5, 2 [1978] 61) u. die auf einer Hesiod-Vita Hesychs basierende Notiz der Suda (s. v. Ἡσίοδος [2, 592 Adler]) bringen nichts Neues. Wie Homer heißt Hesiod ϑειότατος (Certam. Hom. et Hesiod. 1) u. ist göttlicher, apollinischer Abstammung (ebd. 4). Ein unheilkündendes delphisches Orakel mißverstehend, gerät er in Verdacht, eine Frau verführt zu haben, u. wird bei Oinoë (Oineon) in Lokris getötet. Die Mörder werfen seine Leiche ins Meer; nach drei Tagen bringen *Delphine sie an Land; die fliehenden Schuldigen trifft der Blitz des Zeus (ebd. 13f). – Schmid / Stählin 1, 1, 251/5.

c. Aesop. Die anonyme Vita Aesopi entstand im 1. Jh. nC. (in Ägypten?) u. liegt mehreren spätantiken u. mittelalterl. Fassungen zugrunde (ed. B. E. Perry, Aesopica 1 [Urbana 1952]; Ludwig 13). Sie geht wohl zurück auf die bereits im 5. Jh. vC. erfolgte Synthese a) einer romanhaften oriental. B. (Vita des Ahikar, belegt durch einen aram. Papyrus des 5. Jh. vC. aus Elephantine); b) der Übertragung eines Mythos u. c) des griech. Themas des φαρμακός (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1186). – Schmid / Stählin

1, 1, 672/83. B. E. Perry, Studies in the history of the life and fables of Aesop (Haverford 1936); H. Zeitz, Der Aesoproman u. seine Gesch.: Aegyptus 16 (1936) 225/56; A. La Penna, Il romanzo di Esopo: Athenaeum 50 (1962) 264/314; F. R. Adrados, The Life of Aesop and the origin of novel in antiquity: QuadUrbCultClass 30 (1979) 93/112; ders., Elementos cinicos en las vitas de Esopo y Secundo y en el Dialogo di Alejandro y los gimnosofistas: Homenaje E. Elorday (Bilbao 1978) 309/28; A. R. Giannattasio, Su due recenti papiri della Vita di Esopo: ZsPapEpigr 76 (1989) 7/10 (POxy. 3331 u. 3720, 3. Jh. nC.); Ludwig 13/73. – Die als Vita gestaltete komisch-realistische Schelmennovelle macht aus Aesop einen Anti-Heros unterer Gesellschaftsschichten. Als Sklave an den Philosophen Xanthos verkauft, von diesem zögerlich freigelassen, erlebt er auf seinem Wanderleben zahlreiche Abenteuer u. Gefahren. Obschon so schwach u. häßlich, daß man über ihn spottet, kehrt er die Welt um u. erweist sich den Mächtigen überlegen, nötigt ihnen Respekt ab, wird Ratgeber von Völkern (Samier u. Delphier) u. Herrschern (Kroisos, Könige v. Babylon u. Ägypten). Weiser (zB. Lösen eines Rätsels in Ägypten), gelegentlich Wahrsager, kämpft er für die Gerechtigkeit, kann auf den Beistand der Götter zählen u. wird zum Gegenstand wunderbarer Gunsterweise. ‚Er selbst kommt daher wie ein Gott, wie ... ein neuer Heiland' (Adrados, Life aO. 96). Indem er sich errettet, rettet er auch die anderen. Erst am Ende scheitert er. Durch Hinterlist des Tempelraubes im Apollontempel in Delphi ‚überführt', stirbt er, die Delphier verfluchend, als Unschuldiger durch Herabstürzen vom Felsen. Doch Apoll rächt ihn u. läßt die Pest über Delphi kommen. Die Einwohner errichten Aesop eine Stele, u. Griechenlands Vornehmste u. Weiseste kommen, den Frevel zu sühnen.

d. Pindar. Die Schriften zum Leben des auch in der Spätantike gelesenen *Pindar sind nicht leicht aufzuschlüsseln (Übersichten: Schmid / Stählin 1, 1, 548_1; Th. Lenschau, Art. Pindaros: PW 20, 2 [1950] 1607f). Biographische Schriften von Chamaileon u. Istrios (4./3. Jh. vC.) sind nicht erhalten, ebenso nicht Plutarchs Pindar-Vita. Aus den verlorenen Vorläufern u. wohl einer alten Grammatiker-Vita schöpft Pausanias (9, 23, 2/4). Die Vita in POxy. 2438 (2. Jh. nC.) ist im Hinblick auf die spirituelle B. oder den θεῖος ἀνήρ unergiebig. Das ganze antike Material ist eingeflossen in, zT. voneinander abhängige, Schriften der Spätantike u. der Folgezeit: a) sog. Vita Ambrosiana (A. B. Drachmann, Scholia vetera in Pindari carmina [1903/27] 1, 1/4); b) Γένος Πινδάρου, zT. Thomas Magistros (14. Jh.) zugeschrieben (ebd. 4/8); c) Πινδάρου γένος δι' ἐπῶν in 31 Hexametern (ebd. 8f); d) Suda s. v. Πίνδαρος (4,132f Adler); e) B. in der Einleitung zum Pindar-Komm. des Eustathios v. Thess. (12. Jh.), zT. auf a) u. c) basierend (25/34 [Drachmann aO. 3, 285/306]; Hunger aO. 66). – Außer der providentiellen *Erwählung des Dichters durch ein Bienenwunder (Paus. 9, 23, 2; nach Eustathios [27 (aO. 299)] bereits bei Chamaileon u. Istrios erwähnt) werden seine große σοφία, dank derer er schon früh von Lehrern nichts mehr lernen kann, u. sein überaus frommer u. gottesfürchtiger Charakter (εὐσεβής; θεοφοβής) gelobt, der sich besonders im engen Verhältnis zu mehreren Göttern zeigt (Pan, der seine Lieder spielt, Apollon, Demeter u. a.). Paus. 9, 23, 3f berichtet von einer postmortalen Erscheinung Pindars mit Offenbarung eines Hymnos. Vgl. Bieler 2, 81f.

e. Sophokles. Da die B. des **Aischylos u. des **Euripides sich vornehmlich mit deren literarischem Werk befassen u. allenfalls wenig spirituell stilisiert wurden, ist für die Tragiker hier nur der Bios des Sophokles anzuführen (TrGF 4 T 1 Radt). Er stellt die Kurzfassung einer B. wohl aus dem 1. Jh. vC. dar. Terminus post quem ist der ebd. 1, 8 neben älteren Autoren zitierte Karystios v. Pergamon (2. Jh. vC.). In der vorliegenden Fassung (wohl 5. Jh.) zeigt sich Sophokles als besonders gottesfürchtig, Träger priesterlicher Funktionen, Begründer von Kulten (ebd. 1, 11) u. θεοφιλὴς ὡς οὐκ ἄλλος; denn Herakles erschien ihm mehrmals, um den Dieb eines Weihegeschenkes anzuzeigen, so daß Sophokles die vom Areopag ausgesetzte Belohnung erhält u. damit für Herakles Μηνυτής ein Heiligtum errichtet (ebd. 1, 12). – A. Colonna, La recensione moscopulea della ‚Vita Sophoclis': Koinonia 12 (1988) 169/80.

f. Vergil. Mit dem Leben Vergils befaßt sich eine große Zahl von Texten, darunter mehrere spätantike, mittelalterl. oder humanistische Viten (W. Suerbaum, Von der Vita Vergiliana über die Accessus Vergiliani zum Zauberer Virgilius: ANRW 2, 31, 2 [1981] 1156/262 mit Lit. ebd. 2, 31, 1 [1980] 301/8).

Die älteste, die Vita Suetoniana-Donatiana (C. Hardie, Vitae Vergilianae[2] [Oxford 1961] 5/18), wird einem Donatus grammaticus zugeschrieben, wohl Aelius Donatus, *Hieronymus' Lehrer (4. Jh.; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1286). Sie geht in ihrem Grundbestand auf Suetons De viris illustribus zurück, aus dem auch die Terenz- u. Horaz-Vita erhalten sind. Das einzige in unserem Zusammenhang einschlägige Moment stellt das Vorzeichen einer glänzenden Zukunft des auf dem Lande geborenen Dichters in Gestalt eines doppelten Baumwunders dar (1. im Traum der Mutter in der Nacht vor der Niederkunft; 2. wunderbares Aufschießen der virga populea bald nach der *Geburt: arbor Vergilii; G. Binder: o. Bd. 9, 126). Ferner habe das Neugeborene nicht geschrien, vielmehr ‚ein so mildes Antlitz' gehabt, daß es ‚schon damals', d. h. noch vor Berechnung der Konstellation durch die Astrologen, die sichere Hoffnung geweckt habe, es sei ‚unter einem besonders glücklichen Stern geboren' (dies alles nicht aus Sueton geschöpft, sondern Zusatz Donats nach K. Bayer, Der Suetonische Kern u. die späteren Zusätze zur Vergilvita, Diss. München [1952] 242). Spätere Viten greifen diese Prodigien auf. Die auf Donatus gegründete hexametrische Vergil-Vita des grammaticus urbis Romae Focas (wahrscheinlich 5. Jh.) fügt, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Vorbild Platon, das Bienenwunder hinzu (28/32 [Hardie aO. 32]; vgl. o. Sp. 1106). Zur Motiverweiterung in den Vergil-Viten, bes. zu den Geburtsprodigien, Bieler 2, 96/101.

g. Zusammenfassung. In den meisten Dichterviten schrumpft der ‚hagiograph. Diskurs' auf wenige Elemente: eine Art theandrische Stilisierung der Person u. gelegentlich ein mit der Stilisierung verbundener Topos (wunderbare Erwählung, göttlicher Schutz, persönliche Frömmigkeit). Doch begnügen sich die Verfasser häufig damit, Überlieferungen weiterzugeben u. einander gegenüberzustellen. Die üblichen Zielsetzungen des ‚hagiograph. Diskurses' liegen den mehr erklärenden u. belehrenden Schriften nicht zugrunde. Der größere Teil einer solchen Dichtervita ist jeweils den literarischen Leistungen gewidmet. Eine umfassende ‚hagiograph.' Perspektive fehlt. PsHerodots Homer-Vita ist vielleicht die kohärenteste in der Konzeption ihres Autors. Die Aesop-Vita ist ein Sonderfall, doch verdrängt der schelmenhaft-komische Ton die Momente des ‚hagiograph. Diskurses'.

IV. Lebensbeschreibungen u. andere Schriften über Herrscher. Das antike Gottmenschentum umfaßt ‚auch die Großen dieser Welt' (Weinreich, Gottmenschentum 644/8; Betz 286f). Überlieferungen über solche Personen eignen sich deshalb prinzipiell für den ‚hagiograph. Diskurs'. Der lobende Charakter einer Schrift, zB. Xenophons Kyropädie oder der Agricola des Tacitus, reicht allein dafür nicht aus. Manche Viten von Königen u. Staatsmännern, so die des Satyros (3. Jh. vC.) u. des Marius Maximus (Kaiserviten; 2./3. Jh. nC.), sind verloren. Das hier zu Betrachtende kristallisiert sich um wenige Persönlichkeiten:

a. Alexander d. Gr. Berichte von Zeitgenossen, zB. Kallisthenes, Onesikritos, Ptolemaios, Aristobulos, Kleitarchos, Nearchos, über Leben u. Eroberungen des *Alexander (III) sind nur in Bruchstücken erhalten (FGrHist 117/53), jedoch benutzt in den Darstellungen der frühen Kaiserzeit, nämlich a) in griechischer Sprache durch Diodor Sic., Arrian u. Plutarch; b) in lateinischer durch Curtius Rufus u. Iustinus. Die in manchen dieser Schriften zu beobachtende anekdotisch-romanhafte, ja wunderbare Stilisierung Alexanders geht wohl auf ältere Quellen zurück, bes. auf das Alexander-Werk des Kleitarchos (wahrscheinlich Ende 4. Jh. vC.; A. E. Samuel, The earliest elements in the Alexander romance: Historia 36 [1986] 427/37). – P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 582/4.

1. Plutarch. Nach Plutarchs Frühwerk Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς soll sich Alexander, Schüler des Aristoteles, beständig als Philosoph verhalten haben; dies u. die Übung der sittlichen Tugenden erkläre seine Erfolge. In seinem Alexander-Bios (Vergleich beider Werke: Tiede 94/7) bespricht Plutarch die verschiedenen Überlieferungen zur (halb-) göttlichen Abkunft Alexanders (vit. Alex. 2/3, 4) u. hält persönlich die herakleische Linie für ein anerkanntes Faktum (ebd. 2, 1). Bei Alexanders Geburt verkünden Wahrsager seine Unbesiegbarkeit (3, 9), die die delphische Pythia bestätigt (14, 6f). Da ihm an der sittlichen Größe des Herrschers gelegen ist, stellt Plutarch dessen ἐγκράτεια heraus, die er über ein leidenschaftliches Temperament erringt, sowie seine μεγαλοψυχία (46, 10) u. φιλανθρωπία (44, 5), auch andere physische u. sittliche

Vorzüge, die ihn zu einem außergewöhnlichen Soldaten u. Staatsmann machen, der beseelt ist vom unerschütterlichen Glauben an seine von den Göttern gewollte u. beschützte ‚Sendung'. Ihnen weiht er mustergültige Frömmigkeit u. Opfer; Vorzeichen u. Träume spielen eine große Rolle in seinem Leben (zB. 25, 4f; 26, 4/10: Traumerscheinung Homers; 57, 4/9 u. ö.). Gleichwohl ist Plutarch nicht einfach Alexanders ‚Hagiograph'. Er steht ihm bewundernd u. zugleich kritisch gegenüber (s. u. Sp. 1120: das Leben des Pyrrhos), vertuscht nicht Irrtümer u. Fehler, bes. Blutbäder u. willkürliche Gewalt sowie Alexanders Angeberei (23, 7). Dessen Charakter u. Verhalten änderten sich mit der Zeit. Er büßte Selbstbeherrschung u. Keuschheit ein (57, 8). Seine Frömmigkeit wandelte sich in Aberglauben, sogar in Mißtrauen gegenüber den Göttern (74, 1; 75, 1f). – J. R. Hamilton, Plutarch. Alexander. A commentary (Oxford 1969).

2. Vita Alexandri regis Macedonum (Alexanderroman). Die Entwicklung der Legende u. die mythische Erhöhung Alexanders d. Gr. gründen in seinem eigenen Leben u. Selbstbewußtsein (P. Goukowsky, Essais sur les origines du mythe d'Alexandre 1/2 [Nancy 1978/81]; W. Gawlowska, Alexandre le Grand créateur de sa légende à la lumière des sources gréco-latines: Concilium Eirene 16, 1 [Praha 1983] 65/9). Sie nahmen nach seinem Tode raschen Aufschwung (G. Woodcock, Legendary Alexander: History to-day 20 [1970] 762/70) u. schlugen sich, über mehrere mündliche u. schriftliche Zwischenstufen, schließlich im sog. Alexanderroman nieder (dazu R. Merkelbach [mit J. Trumpf], Die Quellen des griech. Alexanderromans[2] [1977]; zu den Ed. der verschiedenen Fassungen u. griech. Texte ebd. 8/11). Die um 300 nC. von einem nicht sonderlich kompetenten Alexandriner (PsKallisthenes) verfaßte Schrift (die Bezeichnung Roman paßt besser zum Nachleben im MA; hier handelt es sich um Βίος καὶ πράξεις) beruht auf zwei Hauptquellenschriften: a) einer in kleitarchischer Tradition stehenden, im Grundstock auf hellenistische Zeit zurückgehenden Alexandergeschichte biographischen Typs mit vielen romanhaften Schilderungen; b) einem Konglomerat ps-historischer Briefe mit drei Bestandteilen: 1) ein in Resten erhaltener Briefroman aus der Rhetorenschule (vor oder um 100 vC.); 2) eine Reihe von Alexander-Briefen an Aristoteles u. die Mutter Olympias über Abenteuer in Indien u. am Ende der Welt, Niederschlag alter, noch lebendiger Alexandersagen; 3) zwei durch Papyri u. die literarische Überlieferung bekannte Sonderschriften: α) ‚Alexanders Gespräch mit den indischen Gymnosophisten', Echo ablehnender Haltung kynischer Kreise gegen den Welteroberer (vgl. Adrados, Elementos aO.), aus der Zeit vor 100 vC.; β) ‚Alexanders letzte Tage', eine Tendenzschrift der frühen Diadochenzeit gegen Antipatros. Neben den Hauptquellen greift PsKallisthenes a) die Legende vom letzten Pharao Nektabenos auf, der in Gestalt Ammons Alexander gezeugt habe, eine Erzählung, die ursprünglich wohl das eroberte Ägypten mit ptolemäischer Fremdherrschaft versöhnen sollte; b) die Erzählung von Alexanders Luftfahrt, die wohl Rituale des Perserkönigs auf Alexander projiziert (auch Rabbi Jona v. Tiberias [um 350 nC.] bekannt: j'Aboda Zarah 3, 1). – Zur lat. Bearbeitung durch Iulius Valerius (wohl Anfang 4. Jh. nC.) D. Romano, Giulio Valerio (Palermo 1974). – Lit. bei Merkelbach aO.; P. Grillou, Le mythe d'Alexandre à travers le roman grec et la tradition arabe: RevHistCivilMaghreb 3 (1967) 7/28; F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman (1976); A. E. Samuel, The earliest elements in the Alexander Romance: Historia 36 (1986) 427/37; C. Guarcía Gual, Éléments mythiques et biographie romanesque. La Vie d'Alexandre du PsCallisthène: C. Calame (Hrsg.), Métamorphoses du mythe en Grèce antique (Genève 1988) 128/38; R. Stoneman, Naked philosophers. The Brahmans in the Alexander historians and the Alexander Romance: JournHellStud 115 (1995) 88/114; E. Baynham, Who put the ‚romance' in the Alexander Romance? The Alexander Romances within Alexander historiography: AncHistBull 9 (1995) 1/13. – In gewissem Sinne entspricht der Alexanderroman (Unterteilung u. Zählung nach Merkelbach aO.; zur komplizierten Überlieferung ebd. 93/108) dem ‚hagiograph. Diskurs'. Der Heros überragt die gewöhnlichen Sterblichen, selbst wenn er für seine Person jede Ehrung ablehnt (2, 2 = Brief 29, 2; Parallelen zu röm. Kaisern Merkelbach aO. 131f). Die Stilisierung hat die gewohnten Stufen durchlaufen u. umfaßt folgende Topoi: Geburt unter außergewöhnlichen Umständen u. Vorzeichen künftiger Größe (1, 1/12); wichtige Rolle

von Orakeln, Träumen u. Omina; wunderbare, phantastische Begebenheiten, die Alexander u. seine Soldaten während ihrer Expeditionen u. Reisen erleben (zB. 2, 39/41A: Alexanders Zug zum Land der Seligen u. zur Lebensquelle); Vorhersage seines Todes in einem Helios-Tempel (2, 44); Zeichen seiner Apotheose (3, 34: im Augenblick seines Todes steigt ein *Adler gen Himmel). Wenn anderseits in diesen Erzählungen von ausgesprochen gewalttätigen, kriegerischen Eroberungen ethisch-spirituelle Töne kaum zu erwarten sind (ganz fehlen sie nicht, zB. die Suche nach der Weisheit in der als Quelle benutzten Korrespondenz Alexanders), ist doch als typisch festzuhalten, daß bei PsKallisthenes aus dem ἱερὸς λόγος von Alexanders Zeugung eine Ehebruchszene geworden ist: Zum Astrologen u. bekannten Zauberer avanciert, täuscht Nektanebos Olympias u. Philipp, den Vater des Helden, durch Träume. – Die Intention des Romans wurde verschieden gedeutet: a) apologetisch: Ablösung des Bildes vom Tyrannen Alexander durch das des Idealherrschers, den andere nachahmen sollen (Talbert, Biographies 1623); b) sozial: Das phantastische Element zB. erkläre sich durch soziologische Analyse der angesprochenen Bevölkerungsschichten u. durch ihre politische u. gesellschaftliche Entfremdung (Z. Dukat, The romance of Alexander [serbokroat. mit engl. Zusammenfassung]: Živa Antika 26 [1976] 463/83); c) mit Gesetzmäßigkeiten orientalischer Volksdichtung (A. Zizek, Historical distortions and saga-patterns in the PsCallisthenes romance: ebd. 363/77). Dennoch kann man sich des Eindruckes einer unbeholfenen, zusammenhanglosen Kompilation nicht erwehren, geschaffen um des Fabulierens willen, die jedoch zB. Merkelbach aO. 90 (‚Schundroman') kaum noch zur Unterhaltungsliteratur rechnen möchte. Gleichwohl eignet sich der Alexanderstoff auch für systematischer ausgerichtete Gestaltungen. So bildet die Rezension ε eine byz. Neubearbeitung des 7./8. Jh., ‚in christlichem Geist nach Art der Hagiographie geschrieben' (ebd. 96).

b. Augustus. Er ging früh in die Geschichte der B. ein, verfaßte selbst eine (verlorene) *Autobiographie bis zum kantabrischen Krieg (26/25 vC.; Suet. vit. Aug. 85, 1) u. beauftragte den Privatsekretär Iulius Marathus mit der Abfassung seiner B. (nicht erhalten). – R. S. Lorsch, Augustus' conception and the heroic tradition: Latom 56 (1997) 790/9; *Augustus.

1. Nikolaos v. Damaskus. Den vielleicht noch zu Augustus' Lebzeiten verfaßten Βίος Καίσαρος stützte Nikolaos auf des Kaisers Lebenserinnerungen u. eine zweite Hauptquelle, vielleicht C. Asinius Polio (M. Toher, The date of Nicolaus' Βίος Καίσαρος: GreekRomByzStud 26 [1985] 199/206; B. Scardigli, Asinius Polio u. Nikolaos v. Damaskus: Historia 32 [1983] 121/3). Große Teile des Werkes sind durch Konstantinos VII Porphyrogennetos überliefert, doch bleibt seine abschließende Gestalt undeutlich (ed. J. Bellemore, Nicolaus of Damascus. Life of Augustus [Bristol 1984]; B. Scardigli / P. Delbianco, Nicolao Damasceno. Vita di Augusto [Firenze 1983]). – Nikolaos unterhielt gute Beziehungen zu Augustus (der ihn 20 vC. in Antiochien kennengelernt hatte). Seine Vita in panegyrisch-unterwürfigem Stil gehört anscheinend zur ersten Phase der Augustus-Propaganda. Der 2. Teil (vit. 37/139) ist hier weniger einschlägig; denn er behandelt näher nur die politische u. militärische Geschichte (vom Erhalt der Nachricht vom Tod Caesars bis zum Streit mit Antonius mit Exkurs über Caesars Ermordung, ihre Motive u. Folgen, darunter die vom Volk gewünschte Monarchie des Augustus). Dagegen verdient der 1. Teil größere Aufmerksamkeit, auch wenn er schon der ständig wachsenden Fürsorge u. Liebe Caesars für Octavian, die in dessen Adoption münden, viel Platz einräumt (vit. 30). Gewiß ist es für den antiken Jugenderzieher Nikolaos mehr eine Frucht der παίδευσις denn himmlischer Erwählung, daß Augustus eine Persönlichkeit ersten Ranges wird (5f). Obschon der junge Octavian noch keinen θεῖος ἀνήρ darstellt, weisen schon bestimmte Züge in Persönlichkeit u. Verhalten in diese Richtung: Mit geistiger u. sittlicher Frühreife beschenkt, wird er von den patrizischen Mitschülern (5) u. der ganzen πατρίς (6) geliebt u. bewundert u. zieht später durch seine σεμνότης (Majestät) u. sein ἀξίωμα (Würde; 13) die Aufmerksamkeit auf sich. Er überragt alle Sterblichen durch δύναμις u. φρόνησις (1), ist pünktlich in der Erfüllung seiner rituellen u. religiösen Pflichten (9. 12.); getreu der Erziehung durch seine Mutter Atia legt er in allen Dingen αἰδώς an den Tag, zeichnet sich vor anderen jungen Leuten aus durch Nüchternheit u. strengen Lebensstil (28: οὔτε

μεθυσκομένοις νεανίσκοις παρεῖναι; 34/6), durch Keuschheit u. Widerstand gegenüber weiblichen Verführungskünsten (12. 36: ἀφροδισίων ἀπείχετο). Seine ἡμερότης (Nachsicht) u. φιλανθρωπία (mitfühlende Menschlichkeit) nehmen besonders in seinem Eintreten bei Caesar für Freunde, Bürger u. Gefangene, also für straffällig gewordene Kriminelle, konkrete Gestalt an. Dieses Porträt des Augustus, das offensichtlich stärker ethisch als spirituell ausfällt, schließlich überwiegend politisch wird, ist auf jeden Fall uneingeschränkt u. bedingungslos positiv. Sehr auf Verteidigung gestimmt (zB. die Keuschheit u. seine herzlichen Beziehungen zu Caesar; Talbert, Biographies 1623; Scardigli, Asinius aO. 123), sollte die Vita Augustus' Herrschaft legitimieren u. in ihm den vorherbestimmten verehrungswürdigen Herrscher offenbaren. – G. Dobesch, Nikolaos v. Damaskus u. die Selbst-B. des Augustus: GrazBeitr 7 (1978) 91/174 mit Lit.; M. Toher, The Βίος Καίσαρος of Nicolaus of Damascus, Diss. Providence (1985); E. Parmentier, Rois et tyrans chez Nicolas de Damas: Ktèma 16 (1991) 229/44. – Zu Beginn der Kaiserzeit (unter Tiberius?) benutzt ein griech. Epigramm des Philipp v. Thessalonike das wundersame Wachsen eines Lorbeerbaumes auf dem Altar des Kaisers zu dessen Beglaubigung als eines mit Zeus vergleichbaren Gottes (Anth. Pal. 9, 307; Taeger 2, 202; Tiede 93).

2. Sueton. Er bezeugt, daß sich mit Augustus früh Vorstellungen des θεῖος ἀνήρ verbanden: religiöser Glaube, der sich um das Haus seiner Jugend in Veletri rankte (Suet. vit. Aug. 6); Vorzeichen, die vor seiner Geburt den Tag u. anschließend seine künftige Größe u. gleichbleibendes Glück enthüllen (ebd. 94). Sueton übernimmt von Iulius Marathus (o. Sp. 1117) eine kleine Geschichte, die auffällig der Erzählung vom Kindermord in Bethlehem (Mt. 2, 16/8) ähnelt (vit. Aug. 94, 5; vgl. Dio Cass. 45, 1, 5; nach E. Norden, Die Geburt des Kindes [1931] Motiv aus einem oriental. Volksbuch; M. Van Uytfanghe: Didactica Classica Gandensia 20/21 [1980/81] 448f). Suet. vit. Aug. 94, 4 zitiert Asklepiades v. Mendes (Autor von Θεολογουμένα) zu einem angeblichen ἱερὸς λόγος, der Augustus als Sohn des Apollon einzuführen gestattet. Mithin bezieht sich Sueton auf Schriftsteller des 1. Jh. nC., ist jedoch nicht mehr des Augustus ‚Hagiograph' als Plutarch der Alexanders. Er läßt die Vorzüge des Kaisers in günstigstem Licht erscheinen (Suet. vit. Aug. 51: Milde u. Einfachheit; 52f: Bescheidenheit; 66: unerschütterliche Freundschaft; 73. 76f: Nüchternheit; 79: körperliche Schönheit; 90/3: Glaube u. Religiosität, wozu sich Sueton allerdings distanziert äußert), übersieht aber dessen Fehler keineswegs (bes. 68/71: dedecora, adulteria, das skandalöse Festessen der zwölf Götter, Passion für das Würfelspiel).

c. Weitere Persönlichkeiten bei Plutarch (Pyrrhos, Kleomenes III). Heidnische hagiograph. Stilisierung wurde bei zwei weiteren Herrschern in Plutarchs Parallelviten beobachtet: bei König Pyrrhos v. Epeiros (Tiede 90f) u. dem Spartanerkönig Kleomenes III (Hadas / Smith 73/81; G. Marasco, Comm. alle biografie plutarche di Aigide e di Cleomene 1/2 [Roma 1981]). – Pyrrhos (319/272 vC.) ist bei Plutarch der einzige Herrscher, für den er den Glauben an königliche Heilungscharismata belegt, doch ohne sich diese Überzeugungen zu eigen zu machen (vit. Pyrrh. 3, 7/9). Die B. weist eine gewisse Stilisierung auf, u. zwar die eines Kriegerkönigs nach Art homerischer Helden (ebd. 1: Abkunft; 2: außergewöhnliches Auftreten des Kindes Pyrrhos dank eines gewissen Achilles; 13, 2 u. 22, 7/11: weitere Ilias-Reminiszenzen), für den ‚anderen nichts Böses zuzufügen u. von ihnen Übles nicht zu erdulden ein schales, Überdruß bereitendes Leben darstellt' (13, 2). Gegenüber dem Übernatürlichen, dem Walten der *Vorsehung u. der Divination, zeigt sich Plutarch selbst sehr gläubig u. wirft Pyrrhos implizit eher Nachlässigkeit in dieser Hinsicht vor (29, 4; 30, 5). – An Kleomenes (gest. 220/219 vC.; Dihle, Studien 88/103) bewundert Plutarch, im Gefolge seines Hauptgewährsmannes Phylarchos (3. Jh. vC.), den Reformator mit demokratischen, fast sozialistischen Neigungen, den man den ‚einzigen wahren Abkömmling des Herakles' nennt (vit. Kleom. 13, 3). Er hebt seine große Mäßigung hervor (1, 4; 13, 1: παράδειγμα σωφροσύνης), das einfache, frugale Leben, Ablehnung von Pomp u. Bestechlichkeit (13), Neubewertung der Armut (16, 7: πενίας ἐπανόρθωσις), beispielhafte Liebe zu seiner Frau, deren Tod ihn in tiefe Trauer stürzt, ohne ihm jedoch Charakterstärke u. Seelengröße zu rauben (22, 2f). Kleomenes ist zwar nicht so umsichtig u. mild wie sein großes Vorbild König Agis IV (gest. 241 vC.), doch bringt sein Eifer ihn dazu, sich allem zuzuwenden,

was ihm schön erscheint, bes. ,Widerstände zu brechen u. Menschen zum Guten zu zwingen' (1, 4f). Im übrigen beschwört Plutarch ausgiebig die Fähigkeiten des großen Strategen Kleomenes, seine im eigentlichen Sinne politische u. militärische Tätigkeit (einschließlich zB. des Mordes an den Ephoren: ebd. 8/10), seine Eroberungszüge, die ihm Bewunderung sogar seiner Feinde eintragen (26, 3/6). Trotzdem liegt, so die Vita, seiner Regierung unbestreitbar ein ethisches Programm zugrunde. Nach der Niederlage bei Selassia (wahrscheinlich 222 vC.) gelangt Kleomenes nach Ägypten, wo der hinterhältige ,Tyrann' Ptolemaios Philopator ihn u. seine Gefährten zum heroischen Selbstmord zwingt (37), wodurch der ,Märtyrer' für Sparta zu einer Art ,Märtyrer' für die Stoa wird, deren idealistisches Programm mit der Erneuerung Spartas verschmilzt (Hadas / Smith 80). Als sich um diesen Herrscher, den man in Folge eines Wunders, das sich um den Schädel seines Leichnams ereignete, als von höherer Natur (κρείττων τὴν φύσιν), als θεοφιλής oder παῖς θεῶν ansah, ein Kult zu regen beginnt, erstickt ihn Plutarch sozusagen im Keim durch rationale Erklärung des Wunders (39). Im übrigen fällt auf, daß, von beiläufigen Anspielungen auf rituelle Opfer abgesehen (26, 3; 30, 1), die religiöse Komponente in der Kleomenes-Vita fehlt, wie auch in der Erzählung von den Jünglingen von Euböa, einem eher erbaulichen Gleichnis (Dio Chrys. 7, 1/80), die Hadas / Smith 84/6 direkt nach Kleomenes behandeln u. worin sie eine ,Aretalogie lediglich im übertragenen Sinne' u. Züge uns erhaltener griech. Romane sehen (ebd. 84).

d. Kaiser Iulianus. 1. Libanios. Aus der Gattung der Reden interessieren stärker als der Εὐβοϊκός des Dion v. Prusa (40/120 nC.) die Reden des *Libanios auf Kaiser *Iulianus (or. 12/8. 24), bes. die Grabrede (or. 18) vJ. 365. Auch anderen Kaisern wurden Lobschriften gewidmet, doch ist Libanios' hochrhetorischer (nie vorgetragener) ἐπιτάφιος λόγος etwas Besonderes, denn der ,hagiograph. Diskurs' entfaltet sich darin voll. Iulian erscheint als wahrhaft θεῖος. Die Stilisierung durch Libanios, der Iulian stark beeinflußte, vollendet, was in Iulians Selbstverständnis u. in beider heidnischem Umfeld begann. Das Ziel des Werkes ist zugleich apologetisch (gegen Iulians Verleumder, d. h. die Christen), bedingungslos verherrlichend, propagandistisch (zugunsten der Religion der Väter) u. in gewissem Sinne kultisch (Förderung der Verehrung des verstorbenen Kaisers). – Liban. or. 18 enthält natürlich das Lob der Familie Iulians (u. seiner Frau), die betrüblichen Wechselfälle, denen er u. seine Nächsten anheimgefallen sind, seine Erziehung u. Unterweisung, seine Beredsamkeit u. sein politisches (als Caesar u. Augustus) u. kulturelles Handeln (zugunsten des Ἑλληνισμός, dem er sich zuwandte), die militärischen Unternehmungen sowie den großen Mut u. die soldatischen Fähigkeiten, die er dabei bewies. Doch nie verliert Libanios den religiösen u. spirituellen roten Faden. Seit Beginn hat Iulians Karriere ausschließlich die Restauration der wahren, durch Schuld der Christen verfallenen Religion zum Ziel (22). Zu diesem Zweck führten ihn die Götter, wohl wissend, daß allein er ihre alten Vorrechte wiederherstellen kann (29). Im entscheidenden Augenblick gewähren sie ihm die Fähigkeit, die Zukunft vorherzusehen (105). Iulian seinerseits setzt grenzenloses Vertrauen in sie (39), ehrt sie alle (171) u. steht regelmäßig in mystischer Verbindung mit ihnen (172f). Sobald er über die Macht verfügte, öffnete er die Tempel wieder u. ließ die Riten aufleben, rief damit die wahre εὐσέβεια sozusagen aus der Verbannung zurück (126). Seine Erneuerung der Studien verfolgte dasselbe Ziel; denn für Iulian sind λόγος u. θεῶν ἱερά Geschwister (157: ἀδελφά). Sein eigenes literarisches Schaffen stand im selben Zusammenhang, vor allem sein Nachweis der Absurdität der Vergöttlichung Jesu (178: ὁ ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπος; Anspielung auf κατὰ Γαλιλαίων). Julian wollte seelsorgerisch wirken (ἰάτρευσις τῶν ψυχῶν) u. andere bekehren (125). Sein Lebensstil gleicht dem eines religiös motivierten Asketen: Er interessierte sich nicht für Theater u. Pferderennen, lebte nüchtern u. bescheiden, fastete, schlief wenig, arbeitete unablässig (170/5) u. übte geschlechtliche Enthaltsamkeit (128. 179f). Anderen gegenüber, bes. als Richter, bewies er ausgeprägten Sinn für *Gleichheit u. *Gerechtigkeit, stellte Milde u. Liebenswürdigkeit unter Beweis (182/200). Trotz seines allzu kurzen Lebens übertrifft er durch seine Maßnahmen alle mit langem Leben beschenkten Vorgänger (299). Iulian ist Priester, Schriftsteller, Seher (μάντις), Richter, Soldat u. allgemeiner Retter (176: διὰ

πάντων σωτήρ). Sein übernatürliches Charisma zeigt sich, als er am 2. XII. 352 ein *Erdbeben Poseidons in Kpel beendet. Fernab vom Ort der Katastrophe beschwichtigt Iulian (hier ὁ δαιμόνιος genannt) den Gott, indem er lange Zeit in einem Sturzregen niederkniet, ohne Schaden zu leiden, u. rettet so die Stadt (177). – In allem, was Iulian tut oder erleidet, sieht Libanios, wie wohl bereits sein Heros selbst, Erinnerungen an vorausgegangene heidn. Geschehnisse (das Verfahren ähnelt dem christlicher Hagiographen bzgl. der Bibel): Erinnerungen u. Nachahmungen von Herakles (39), Odysseus (42), Achill (66) u. Proteus (176). Wegen seines ‚märtyrerhaften‘ Todes wird Iulian mit Sokrates verglichen (272). Sein Tod, nicht von der Hand eines pers. Feindes, sondern auf Grund einer Verschwörung in den röm. Reihen (d. h. der Christen) (274f), gibt Libanios die bange Frage an die Götter nach dem Warum dieses schrecklichen Endes ein (281/5); denn mit Iulian war die Δίκη vom Himmel herabgestiegen, um ‚uns‘ sofort wieder zu verlassen u. zurückzukehren (284). Dann prangert Libanios die revanchistischen Maßnahmen der Christen an u. die Misere, die überall u. auf allen Gebieten wiederkehrt (286/93). Doch Iulian ist zu den Göttern in den Himmel aufgestiegen, u. auf Erden werden ihm vielerorts göttliche Ehren erwiesen. Die ihm ihre Bitten vortrugen, wurden bereits erhört (304f). Wir müssen ihn verehren u. feiern, seine Hilfe gegen die Barbaren anrufen (306). Die Rede schließt mit einer Anrufung Iulians durch Libanios (A. D. Nock, Deification and Iulian: JournRomStud 47 [1957] 115/23). – R. Scholl, Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios (1994); H.-U. Wiemer, Libanios u. Julian (1995); G. Fatouros, Julian u. Christos. Gegenapologetik bei Libanios?: Historia 45 (1996) 114/22.

2. Historiographen. In der Geschichtsschreibung hat *Ammianus Marcellinus, gleichfalls ein Bewunderer Iulians, aus der Rückschau ein Porträt entworfen (25, 4), in dem er die Tugenden des Kaisers (castitas, temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo, felicitas, liberalitas usw.) überschwenglich lobt, aber in der Art Suetons seine Laster nicht verschweigt (zur Iulian-‚Legende‘, einschließlich der christl. ‚Gegenlegende‘ A. Lippold, Art. Iulianus I: o. Bd. 19, 464/6 mit Lit.). – Bei den Geschichtsschreibern Tacitus, Cassius Dio, *Historia Augusta, *Ammianus Marcellinus u. Zosimus wird in gleicher Weise das isolierte Element des Wunders oder doch Wunderbaren mit mehreren Kaisern oder deren Herrschaft verknüpft (s. u. Sp. 1125/7).

e. Zusammenfassung. In der Literatur zu Herrschern finden sich reale Ansätze des ‚hagiograph. Diskurses‘, doch abgesehen von Libanios' Grabrede für Iulian wird das hagiograph. Vorhaben an keiner Stelle abgeschlossen. Im Alexanderroman ist die Kohärenz der Stilisierung unbefriedigend, u. das fabulierende Element stellt das ethisch-spirituelle in den Schatten. Nikolaos v. Damaskus versucht im ersten Teil einen kräftigen, vor allem ethischen Lobpreis des Augustus, geht aber recht bald zu rein politischer, zudem schmeichlerischer Propaganda über. Daß sich die Augustus-Legende in anderer Weise hätte nutzen lassen, bestätigt Sueton, doch ohne sich selbst in dieser Richtung stärker zu engagieren als Plutarch, der Kleomenes in seiner Vita insgesamt einen deutlich ethischen Stempel aufdrückt, aber das religiöse oder ethische Ziel kurz hält. Dagegen hat man es bei Libanios, bereits in christlich geprägter Zeit, ungeachtet einer sehr beschränkten persönlichen Wunderperspektive mit einem in sich stimmigen ausgeprägten Bild eines ‚heiligen‘ Heiden zu tun, der dem Autor zufolge einen Kult in gebührender Form verdient.

V. Berichte über Wundertäter u. Wundererzählungen. Die zahllosen Wundergeschichten der Mythologie interessieren hier nicht, ebenso nicht Wunder im Sinne von curiositas, wie zB. Val. Max. 1, 8: De miraculis (1. Jh. nC.). Demgegenüber sind folgende Punkte beachtenswert:

a. Antike Wundertäter (Seher, Propheten, Mystagogen) in der Literatur seit dem 6. Jh. vC. Gestalten wie Abaris, Aithalides, Amphiaraos, Aristeas v. Prokonnesos, Epimenides, Melampos, Menekrates, Phormion u. Leonymos, Polyidos, Teiresias, Trophonios u. Zalmoxis lassen sich zeitlich nur schwer einordnen, reichen aber möglicherweise bis ins 7. Jh. vC. zurück. Obschon sie θεῖοι ἄνδρες waren, wurden sie nach dem Tode häufig als Götter verehrt. Die Belege ihrer Clairvoyance u. die Wunder, die sie vollbrachten oder die ihnen oder ihrer Seele widerfuhren, findet man hier u. da, im allgemeinen nur beiläufig, erwähnt bei Schriftstellern wie Hero-

dot, PsApollodor (Bibliotheca), Diogenes Laërtios u. Pausanias. Abaris war sogar Thema eines eigenen, nicht erhaltenen Dialogs des Herakleides Pontikos. Wie die Erwähnung des Diogenes Laërtios zeigt, kann es sich hierbei um die früheste Überlieferung zu Personen handeln, die später Eingang in die Tradition der B. fanden. Das gilt auch von Pythagoras (s. o. Sp. 1093), der in seine Legende Gestalten wie Abaris, Aithalides, Aristeas u. Hermotinos hineingezogen hat. Zu diesen Gestalten u. ihren Taten ausführlich mit Belegen Betz 241/8; M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan (Paris 1970).

b. Erzählungen über einzelne Wunder. Mehr als zB. an eine Totenerweckung durch den Arzt Asklepiades v. Prusa (1. Jh. vC.), die Plin. n. h. 7, 37; 26, 8 (ausführlicher Apul. Florid. 19) berichtet, bei der es mehr um ein ‚wissenschaftliches Wunder' an einem noch nicht wirklich Toten geht (vgl. ebd. das Begräbnis des fraglichen Mannes u. zB. Lc. 7, 11/7 die Erweckung des Jünglings v. Naim), ist hier an Geschichten in Verbindung mit Kaisern gedacht (d. h. Wunder, die diese vollbrachten, die ihnen zustießen oder die sie als Zeugen erlebten). So soll Vespasian in Alexandrien einen Blinden u. einen Gelähmten geheilt haben, denen Sarapis im Traum geboten hatte, sich dieserhalben an den Kaiser zu wenden, wenngleich Vespasian selbst zunächst nicht an seine Wunderkraft glaubte (Tac. hist. 4, 81). Als er dann den Tempel betrat, erschien ihm, obgleich 80 Meilen vom Ort entfernt, der Ägypter Basilides (ebd. 4, 82; vgl. Suet. vit. Vesp. 7; Dio Cass. 65, 8). Joseph. ant. Iud. 8, 2, 5 werden nur in Anwesenheit von Vespasian Dämonenbeschwörungen durch einen gewissen Eleazar durchgeführt (R. Lattimore, Portents and prophecies in connection with the emperor Vespasian: ClassJourn 29 [1933] 441/9; S. Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken: WürzbJbb 4, 2 [1949/52] 370/8). – Die Acta Hermaisci (POxy. 1242) erwähnen das Wunder der schwitzenden Sarapisstatue, das von einer alex. Gesandschaft vor dem Consilium Traians inszeniert wurde (ed. H. Musurillo, The Acts of the pagan martyrs [Oxford 1954] 45; Komm. ebd. 161/78). – Hist. Aug. vit. Hadr. 25, 1/4 bietet einen Bericht des Marius Maximus, nach dem zwei Blindgeborene durch Berührung Hadrians sehend wurden. Marius Maximus selbst schrieb diese Wunder anscheinend Tricks zu (per simulationem facta). – Dio Cass. 72, 8, 3f wirkt ein Begleiter Marc Aurels, der ägypt. μάγος Arnuphis, in Wahrheit ein ἱερογραμματεύς der Isis, das Regenwunder, indem er verschiedene Gottheiten beschwörend anruft (*Legio fulminata). – Hist. Aug. vit. Aurelian. 24, 2/9 erscheint dem Kaiser Aurelian, der im Begriff ist, Tyana zu zerstören, der Philosoph Apollonios, amicus verus deorum u. selbst pro numine frequentandus (s. o. Sp. 1097/9), u. beschwört ihn, vom schändlichen Vorhaben abzulassen. Aurelian tut es u. verspricht Apollonios eine imago, Standbilder u. einen Tempel. Dessen Lebensgeschichte wünscht die Flavius Vopiscus zugeschriebene Vita in Kurzform zu geben, ut ea quae miranda sunt, omnium voce praedicentur (D. Romano, Philosophus venerabilis. La presenza di Apollonio di Tiana nella Vita Aureliani di Vopisco: Pan 5 [1978] 5/13: die Apollonios-Erscheinung gehöre zur antichristl. Propaganda des beginnenden 4. Jh.). – Schließlich lassen in der Geschichtsschreibung des Imperium Romanum die omina imperii (Vorzeichen u. Wunder, die die Thronbesteigung von Kaisern, deren Größe, die Dauer ihrer Herrschaft, ihren Tod u. dergleichen ankündigen) in der *Historia Augusta, bei *Ammianus Marcellinus (namentlich für Iulian; s. o. Sp. 1123) u. in geringerem Maße bei Zosimos (vor allem unheilvolle Omina, die die unvermeidliche Dekadenz des christl. Reiches ankündigen) eine Art ‚heidnischer Geschichtsapologetik' oder eine heidn. politische Theologie erkennen, denen man ebenso wie den ‚Kirchengeschichten' jener Zeit so etwas wie eine ‚hagiograph. Tendenz', allerdings in einem weiten, sozusagen metaphorischen Sinn, bescheinigen könnte (A. Lippold: o. Bd. 15, 711/7; Y. de Kisch, Sur quelques omina imperii dans l'Histoire Auguste: RevÉtLat 51 [1971] 190/207; M. Meslin, Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin: Mélanges W. Seston [Paris 1974] 353/63; L. Cracco Ruggini, The ecclesiastical histories and the pagan historiography: Athenaeum 55 [1977] 107/26, bes. 113/6; dies., Poteri e carismi in età imperiale: StudStor 3 [1979] 585/605; E. Plaikner, Vorzeichen, Träume u. Prophezeiungen bei Ammianus Marcellinus, Diss. Innsbruck [1978]; N. Santos Yanguas, Presagios, adivinación y magía en Ammiano Marcellino: Helmantica 30 [1979] 5/49); zu den Wundern, die die Apotheose von Kaisern vorbereiten sollten (nach

Cracco Ruggini, Miracolo 164 eine Art ,Heiligsprechung' durch den Senat) E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose: ArchRelWiss 27 (1929) 1/34; ders., Consecratio: EntrFondHardt 19 (1972) 1/37; *Consecratio II; L. Cracco Ruggini, Apoteosi e politica senatoria nel IV° sec. d. C.: RivStorIt 89 (1977) 425/89.

c. Wundersammlungen. Sie müssen erheblich zahlreicher gewesen sein als die, wenigstens fragmentarisch, noch erhaltenen (Liste: M. Smith, Prolegomena $177f_{27}$). Da die meisten mit Göttern in Zusammenhang stehen, scheiden sie hier aus (davon unberührt bleibt die Frage nach ihren Beziehungen zu späteren christl. Wundersammlungen). *Asklepios, bekanntester der *Heilgötter, erscheint bald als Gott, bald als Heros, bald als ϑεῖος ἀνήρ (Bieler 1, 105/8; Tiede 8_{17}) u. stellt somit einen typischen Grenzfall dar. Von Asklepios sind fragmentarische Reihen von Heilungsberichten aus seinem bedeutendsten Heiligtum in *Epidauros bekannt (IG 4, 1, 951/6; R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 7/45 [mit dt. Übers.]; Datierung: Anfang 4. Jh. vC./Mitte 3. Jh. nC.), doch auch aus anderen Heiligtümern, vor allem aus Lebena (Liste der sieben Berichte ebd. 52/4; Datierung: 3./2. Jh. vC. bis zur Kaiserzeit) u. von der Tiber-Insel in Rom (vier Heilungen aus dem 2./3. Jh. nC.; IG 14, 966 = InscrGraecUrbRom 1, 127/30 nr. 148; M. Guarducci, L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera: RendicAccLinc ser. 8, 26 [1971] 267/81). – Die bedeutendste Sammlung bildet die der ἰάματα von Epidauros. Von ihnen reichen 70 bis in die Blütezeit des Tempels vor 350 vC. zurück u. wurden auf dortigen Statuen gefunden. Zehn weitere aus späterer Zeit, auch aus anderen epigraphischen (eigenen Stelen reicher Pilger wie Iulius Apellas oder Severus v. Sinope) u. literarischen Quellen bekannt, stammen zT. aus Filialgründungen von Epidauros. In durchweg einfachem erzählendem Stil, trotz stereotyper Formen u. Wiederholungen nicht ohne Variationen, scheinen diese größtenteils kurzen Berichte (sie enthalten prinzipiell wenigstens den Namen des wunderbar Geheilten, die Krankheit, an der er gelitten hat, u. die Heilung selbst; Paus. 2, 27, 3: ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ... ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα ... καὶ ὅπως ἰάθη) bald Abschriften alter πίνακες (Votivtafeln; Strab. 8, 6, 15: in Epidauros, doch auch auf Kos u. in Trikka bekannt), bald die schriftliche Fixierung mündlicher Erzählung wunderbar geheilter Pilger, bald schließlich größere literarische Bearbeitungen darzustellen (zu den Unterschieden der Geschichten der Kaiserzeit aus Epidauros, Lebena u. Rom früherer Zeiten Herzog aO. 54f). Wenn auch Authentisches darunter ist, so darf doch die Rolle der Priester des Heiligtums bei der abschließenden Redaktion einschließlich der Verfertigung falscher, erfundener Wunder aller Art nicht unterschätzt werden. Diese Heilungswunder mit dem Ritus der *Inkubation, des Tempelschlafs, in dem der Gott den Kranken im Traum die Heilung oder den dafür einzuschlagenden Weg mitteilt, unterteilt Herzog in mehrere Arten: a) Kindsnöte u. (sehr häufig) Kindersegen (*Kinderlosigkeit); b) Chirurgie: 1) Operationen; 2) Heilungen ohne operativen Eingriff; c) Augenleiden; d) Sprachstörungen; e) Lähmungen; f) verschiedene Krankheiten; g) Mantik; h) Erziehungs- u. Strafwunder (die aber schließlich in der Heilung des Ungläubigen oder Spötters münden); j) Weihegaben. Weitere Lit.: Lucius 252/6; F. J. Dölger: ACh 6, 4 (1950) 249/386; L. Sabourin, ,Miracles' hellénistiques et rabbiniques: BullThéolBibl 2 (1972) 299/302; B. Kötting, Peregrinatio religiosa[2] (1980) 15/32; Van Cangh, Santé. – Zu diesen serienmäßigen Wundern sind für Asklepios die sechs ἱεροὶ λόγοι des Aelius Aristides (2. Jh. nC.), d. h. or. 47/52, hinzuzuzählen, in denen der Rhetor zu Ehren des Asklepios in Form von Erinnerungen, die teilweise auf seinem eigenen Tagebuch basieren, seine lange Krankheit, seine Besuche des Asklepieions von Pergamon, die Träume, die der Gott ihm geschenkt hatte, u. dessen wunderbare Eingriffe erzählt (psychopathologische Analyse: G. Michenaud / J. Dierkens, Les rêves dans les ,Discours sacrés' d'Aelius Aristide [Mons 1972]). Neben Asklepios, dem σωτὴρ τῶν ὅλων (or. 42, 2), verehrte Aristides auch Sarapis, den σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων (ebd. 45, 20). Beide Götter waren ihm in Träumen erschienen, wobei Sarapis der große Konkurrent des Asklepios in Ägypten u. dem Nahen Osten war (sogar in Jerusalem gab es wahrscheinlich ein Heiligtum des Sarapis-Asklepios, das den Rahmen für das Wunder Joh. 5 abgegeben haben könnte; R. J. Ruettimann, Asclepius and Jesus. The form, character and status of the Asclepius cult in the 2nd cent. CE and its in-

fluence on early Christianity, Diss. Harvard Univ. [Cambridge, Mass. 1987]). – Dank Strab. 17, 1, 17, eines allerdings relativ konfusen Textes, sind für das Heiligtum in Kanopos in Ägypten gleicherweise θεραπεῖαι u. ἀρεταί bekannt. Auch bei Artemidor v. Daldis (2. Jh. nC.) klingen drei Autoren nach, die Bücher zu συνταγαί u. θεραπεῖαι des Serapis geschrieben haben. All dies besitzen wir nicht mehr, doch Aelian. nat. an. 11, 31f. 34f findet sich eine Reihe von fünf Tierheilungen durch Sarapis, die wie verschiedene andere Aelianstellen u. -fragmente zu Asklepios (Weinreich, Heilungswunder 1/14. 81/3) ein wenig den ἰάματα von Epidauros ähneln (ebd. 120/30). – Außer Asklepios u. Sarapis hat nach Diod. Sic. 1, 25, 2/7 auch **Isis, einmal zur Unsterblichkeit gelangt, offenbar in Konkurrenz mit griechischen Kulten wunderbare Heilungen mittels *Inkubation bewirkt. Doch die angeblichen Isis-Aretalogien, in denen die Göttin sich in der Ich-Rede als Herrin der Weltordnung feiert, weisen keine klaren Beziehungen zu Wundern im strengen Sinne auf (Tiede 1/13; s. o. Sp. 1092; D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien [1961]). Auch einige der Philosophen oder der Wundertäter-Philosophen, die bereits besprochen wurden, sind anscheinend Gegenstand von (verlorenen) Wunder- oder Vorzeichensammlungen geworden. So ist Cic. div. 1, 123 zu entnehmen, daß permulta conlecta sunt ab Antipatro quae mirabiliter a Socrate divinata sunt. Sofern die ὑπομνήματα des Damis nicht eine Fiktion sind, enthalten sie wohl außer Wundern u. Vorhersagen Verweise auf Reisen u. Aussprüche des Apollonios v. Tyana (s. o. Sp. 1097). – Da gattungsmäßig typisch ‚unselbständig' u. sehr ausschnittartig, gehören die meisten o. Sp. 1125/7 besprochenen Wundererzählungen nicht in den ‚hagiograph. Diskurs'. Ähnlich verhält es sich mit den Wundertätern o. Sp. 1124f. Die verstreuten Geschichten bestätigen nur die Existenz von Wundertätern u. Wunderglauben (doch auch von Skepsis) sowie die Verbreitung von Wundergeschichten in der heidn. Antike. Ohne etwas über verlorene Schriften (wie den Dialog über Abaris) sagen zu können, handelt es sich um pièces préparatoires (was im gewissen Sinne auch Lukians Parodien auf Wundererzählungen u. wundersame Geschichten im Φιλοψευδής u. den Ἀληθεῖς ἱστορίαι sind). Im Gegensatz dazu halten sich die o. Sp. 1127/9 behandelten Sammlungen, vor allem die ἰάματα des Asklepios, schon durch ihre Funktion (das Vertrauen der Kranken auf die himmlischen Heiler zu festigen, sie zu verherrlichen u. ihre Verehrung anzuregen), an den ‚hagiograph. Diskurs', der in Teilen auch ihre Stilisierung bestimmt (subjektive Überzeugung des dankbar Geheilten, mündliche Kundgabe, schriftliche Fixierung durch Kultdiener).

B. Jüdisch. Hier ist darzustellen, in welchem Umfang ‚Hagiographisches' in der jüd. Literatur auftritt, u. zwar einerseits in den eher seltenen B. u. anderseits in Schriften, in denen das Biographische sich mit anderen literarischen Gattungen mischt u. sie durchdringt. Dabei geht es in erster Linie um biblische Gestalten (namentlich Mose), die für die Juden besondere Bedeutung besaßen (später auch für die Christen, die manche als Heilige verehren; Baumeister, Heiligenverehrung 102).

I. Hebräische Bibel, LXX u. sog. atl. Apokryphen. Unter der Überschrift ‚Vita chrétienne et les traditions judéo-chrétiennes' macht Fontaine, Sulpice 1, 66 darauf aufmerksam, daß die bibl. Schriften, verstreut u. in unterschiedlichen literarischen Genera, eine größere Anzahl fragmentarischer B. auserwählter Mittler zwischen Gott u. Mensch enthalten u. daß das Judentum den Christen nach Struktur u. literarischer Gattung B. im strengen Sinne vererbte: die Bücher *Jonas u. *Hiob, legendäre u. erbauliche, aus *Haggadah oder erzählender Literatur hervorgegangene Viten, so die von Esther, *Judith, Tobias, das Leben Adams u. Evas u. das Martyrium des *Jesaja (P. Jay: o. Bd. 17, 776/8). Dabei sind zu unterscheiden:

a. Kerne spiritueller Biographien von Gestalten der hebr. Bibel. Wie die altoriental. *Historiographie besitzt die alttestamentliche stark biographischen Charakter (F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 741/4). Biblische Beispiele personenbezogener Geschichtsschreibung bilden die Patriarchen, Mose, Aaron, die ‚Richter' (= Stammesherrscher), Samuel, die Könige, Propheten wie *Elias, *Elisaeus oder *Daniel. Der Pentateuch u. die sog. Geschichtsbücher sind kaum B., haben aber im Laufe ihrer Redaktionsgeschichte wiederholt halbhistorische u. -legendäre Erzählungen aufgenommen, in denen Anfänge spiritueller B. zu beobachten sind. Baltzer 178 spricht von ‚Ideal-B.', denen der Untergang des Königtums u. das Verstum-

men der Prophetie die Möglichkeit zu Weiterentwicklung u. Neubildung verwehrten.

1. Mose. Das Buch Exodus berichtet von einem Wendepunkt der Geschichte Israels. Damit ist fortwährend die persönliche Geschichte des Mose, ,Vorbild des jüd. Gottesmannes' (Bieler 2, 5), verzahnt. Die Erzählung von Geburt, Aussetzung u. Errettung u. Flucht nach Midian (Ex. 2) bildet das Praeludium seiner *Erwählung durch Jahwe, die in der Episode vom brennenden Dornbusch, Besiegelung seiner Berufung u. Sendung durch Jahwe (ebd. 3), eindrucksvolle Bestätigung findet. Mose ist nicht θεῖος, doch fortan Gott so nahe, daß er Zeuge von Theophanien (Ex. 19, 16/20; 24, 12/8) ist, bis Jahwe ,mit Mose von Angesicht zu Angesicht redete, wie jemand mit seinem Freunde spricht' (ebd. 33, 11; vgl. Num. 12, 7f; Dtn. 34, 10). Jahwe macht Mose zum Mittler nicht nur, um Israel aus Ägypten u. durch die Wüste zu führen, sondern auch für das *Pesach, den Bundesschluß u. die Begründung des Jahwe-Kultes (Herstellung der Lade). Mose ist Fürsprecher des Volkes bei Gott, namentlich nach der Anbetung des Goldenen Kalbes (Ex. 32), sowie Mittler des Segens wie der Strafen Jahwes für Israel. Um Moses Handeln zu unterstützen, wirkt ihm Jahwe Wunder oder gewährt ihm eigene Wundertätigkeit noch vor dem Exodus: die drei Beglaubigungswunder (ebd. 4, 1/9), die ägypt. Plagen (ebd. 7/11), *Durchzug durch das Rote Meer (14), Manna u. Wachteln in der Wüste (16), aus dem Felsen sprudelndes Wasser u. den Sieg über Amalek dank Moses erhobener Arme (17). Die folgenden Bücher des Pentateuchs enthalten vor allem die mosaische Gesetzgebung, doch auch eine erste ,Vita Moysis' tritt dann u. wann im Buch Numeri in Erscheinung (zB. Num. 20, 11: erneut aus dem Felsen sprudelndes Wasser; 21, 4/9: die eherne Schlange) u. findet im Deuteronomium ihren Abschluß mit Moses langer *Abschiedsrede, in der Bieler 2, 8 (neben den Mose in den Mund gelegten nachexilischen Gesetzen) drei typische Züge der Abschiedsreden Göttlicher (θείων) erkennt: ,die Mahnung zum Festhalten an der Tora, das Gebot der Liebe u. der Gehorsam im gegenseitigen Verkehr u. Prophezeiungen über die Zukunft des Volkes'. Mose stirbt mit ,120 Jahren, sein Auge nicht matt u. seine Kraft nicht gewichen'; sein Grab im Lande Moab ist niemandem bekannt (Dtn. 34, 5/7).

2. Gideon u. Samson. Das Buch der Richter behandelt die Geschichte Israels zwischen der Eroberung Kanaans u. dem Auftreten des Königtums. Die werdende israelit. Theokratie verknüpft Kriegshandlungen u. geistliche Vollmacht. Beachtung verdienen die Gestalten Gideon (Iudc. 6/8) u. Samson (ebd. 13/6). – Der beherzte Jüngling Gideon erfährt Jahwes *Berufung durch einen Engel. Nach Zerstörung des *Baal-Altars u. Errichtung einer Opferstätte für Jahwe bekämpft er die Midianiter, mit deren Herrschaft Gott den Abfall des Volkes von ihm bestrafte. Der Kriegszug offenbart Gideon als Werkzeug der wunderbaren Macht Gottes, dessen ,Geist Gideon umhüllt' (ebd. 6, 34) u. Israel den Sieg sichert. 40 Jahre lang, während Gideons Leben, herrscht Ruhe im Land (8, 28), doch nach seinem Tod, am Ende eines glücklichen Alters, lassen sich die Israeliten erneut mit den Baalim ein (8, 32f). – Die Erzählung vom nāzîr Samson aus dem Stamme Dan läßt sich als βίος, eine einem solchen eingefügte Aretalogie, eine Novelle oder eine Saga bezeichnen (Bieler 2, 9). Vom Engel Jahwes seiner unfruchtbaren Mutter, dann beiden Eltern vorhergesagt, wird mit Samson ein Kind geboren, das vom Mutterschoß bis zum Tod Gott geweiht ist u. die Befreiung Israels von den Philistern einleitet (Iudc. 13). Seine Ehe mit einer (namenlosen) Philisterin aus Timna ist von Jahwe gewollt, der einen gerechten Grund zum Streit mit den Philistern sucht (ebd. 14, 4). Jahwes Geist ruht auf Samson (14, 6. 19; 15, 14 u. ö.), u. ungewöhnliche Körperkraft, an seine wegen des Naziräats ungeschorenen *Haare gebunden, ermöglicht ihm, die Philister wiederholt zu schlagen, bis Samsons Geliebte Dalila ihn betört u. zur Preisgabe des Geheimnisses seiner Kraft bewegt (16, 17). Nach Verlust seiner Locken fällt er in die Hände der Philister, wird geblendet u. verhöhnt. Auf sein Gebet hin gewährt ihm Jahwe die Kraft, den Tempel des Gottes Dagon einzustürzen u. mehr Philister mit sich in den Tod zu nehmen, als er während seines Lebens getötet hatte (16, 28/30).

3. Samuel. In den Samuel- u. Königsbüchern über Israels Monarchie kommen die Könige (bes. Saul, David u. Salomon) weniger als Gegenstand einer spirituellen B. in Betracht (obschon bei Saul u. David manche Züge erkennbar werden); denn inzwischen war eine Unterscheidung zwischen dem in-

stitutionellen, gleichwohl theokratischen Königtum u. der Rolle religiöser oder prophetischer Gestalten eingetreten, die in Gottes Namen reden, gegebenenfalls auch, um die Herrscher zu tadeln. Eine solche Gestalt war schon der letzte Richter Samuel, der das Königtum in Israel einführte. Sein Leben (‚zum ersten Male der wirkliche Bios eines wirklichen θεῖος': Bieler 2, 11) schildert das 1. Samuelbuch, das wahrscheinlich einen älteren Samuel-Zyklus aufgreift. Die Erzählung seiner Geburt fließt über vom Wunderbaren der göttlichen Erwählung. Samuel (‚Gott hört' oder ‚von Gott erbeten': 1 Sam. 1, 20), seiner Mutter Hanna, der unfruchtbaren von den zwei Frauen Elkanas, von Jahwe nach einer Wallfahrt zum Heiligtum v. Siloe geschenkt, wird ganz jung Jahwe als nāzîr geweiht (vgl. Samson) u. dem Priester Eli für den Dienst im Heiligtum übergeben (ebd. 1f). Dort wächst er heran u. findet Gefallen bei Gott u. den Menschen, während seine Mutter noch drei Söhne u. zwei Töchter bekommt (ebd. 2, 21. 26). Zu einer Zeit, da die Gotteserscheinungen schon selten waren, erging ein wundersamer Ruf Gottes an Samuel, der vor den Augen des ganzen Volkes als Prophet Jahwes bestätigt wurde (1 Sam. 3) u. sich als Richter, Mittler u. Befreier Israels erwies. Solange er lebt, lastet die Hand Jahwes auf den Philistern (7, 13). Alt geworden u. als Seher schlechthin anerkannt, entspricht er auf Jahwes Anordnung, ungeachtet eigener Vorbehalte, dem Verlangen des Volkes nach einem König. Es folgt die Bestellung in einer wunderbaren, pneumatischen Atmosphäre, dann die Salbung Sauls durch Samuel (1 Sam. 8/11), der im Bewußtsein, stets zum Wohle des Volkes gehandelt zu haben, die Israeliten u. ihren König zur Treue gegen Jahwe ermahnt. Dieser wirkt auf seine Fürbitte hin das Wunder von Donner u. Regen u. erfüllt dadurch das Volk mit großer Angst vor Jahwe u. Samuel. Darauf zieht sich Samuel von Saul zurück (1 Sam. 12), kehrt aber zu gegebener Zeit zurück, um Saul Jahwes Verstoßung mitzuteilen (15, 10/23) u. seinen Sohn David zum König zu salben (16, 1/13). Nach Samuels Tod (25, 1) bestätigt sein von der sog. *Hexe v. Endor beschworener Schatten Saul, daß Jahwe sich von ihm abgewandt hat (1 Sam. 28).

4. Elija u. Elischa. Die zwei Königsbücher enthalten den sog. Elija- (1 Reg. 17f/2 Reg. 2) u. Elischa-Zyklus (2 Reg. 2/13), Aretalogien (Bieler 2, 16), doch wohl Auszüge aus einer viel vollständigeren u. aE. des 9. Jh. vC. verfaßten Geschichte oder Vita bzw. einem ähnlichen etwas späteren Dokument über Elischa (W. Michaux, Les cycles d'Élie et d'Élisée: Bible et vie chrét. 2 [1954] 76/99; *Elias; *Elisaeus). Ihre Legenden u. Wunder haben das NT (namentlich Elija, der 30mal erwähnt wird) u. die christl. Hagiographie stark geprägt (s. zB. J. Fontaine, Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère. La typologie prophétique: Mélanges Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 84/95). Die ursprüngliche Quelle erwähnte zweifelsohne die Vorgänger Elijas, des großen Verteidigers des Jahweglaubens u. leidenschaftlichen Gegners des Baal-Kultes zZt. von Achab u. Jezabel (1. H. 9. Jh. vC.); doch 1 Reg. greift sie erst zum Zeitpunkt der großen Dürre auf, die Jahwe durch den Mund Elijas vorhergesagt hat. Zur gleichen Zeit erlaubte der Herr seinem Diener, vom inzwischen ausgetrockneten Bach Kerit, wo ihn die Raben versorgt hatten, wegzugehen nach Sarepta, wo er bei der Witwe das Wunder mit dem nicht versiegenden Mehl u. Öl vollzog u. schließlich ihr verstorbener Sohn dank Elijas Bitte wiederkehrte (1 Reg. 17). Im 3. Jahr ließ er sich auf Jahwes Befehl auf die Konfrontation mit Achab ein, brachte die 450 Baalspropheten zunächst in Verlegenheit u. ließ sie nach dem Stier-Opfer auf dem Berge Karmel, das auf Elijas inständige Bitte nur Jahwe mit Feuer beantwortete, hinschlachten. Das Volk erkannte Jahwe an, der die Dürre beendete u. Achab dies durch Elija ankündigen ließ (ebd. 18). Von Jezabel bedroht, ergriff Elija die Flucht u. gelangte, zweimal vom Engel Jahwes im Traum wunderbar gestärkt, nach 40 Tagen u. 40 Nächten zum Berge Horeb, wo Jahwe ihm bei einer Theophanie im Säuseln des Windes auferlegte, Hasael zum König v. Syrien, Jehu zum König Israels zu salben sowie Elischa zum Propheten u. Nachfolger (ebd. 19). Danach zieht Jahwe Elija noch heran, um Jezabel u. ihrem Sohn, König Achasja (auch er Anhänger Baals), dessen zwei Hauptleute mit ihren Mannen zuvor durch ein vom Gottesmann herabgerufenes Feuer dahingerafft worden waren, den Tod Achabs zu verkünden (2 Reg. 1). – 2 Reg. 2 beginnt mit der Aufnahme Elijas in den Himmel durch Jahwe, der ihm zu diesem Zwecke einen feurigen Wagen u. feurige Rosse schickt. Elijas Geist geht auf seinen

Nachfolger Elischa (2. H. 9. Jh. vC.) über, der den Wundermantel Elijas hütet, den dieser ihm bei der Berufung übergeworfen hatte (1 Reg. 19, 19/21). Die folgenden wunderbaren πράξεις greifen zT. die Elijas auf (Dubletten?), gehen aber zugleich darüber hinaus, wie schon Elija über Samuel hinausgegangen war. Sie gehören zum allgemeinen Repertoire des Wunderglaubens. Einige haben in besonderer Weise als direkte Vorbilder für den Christus der Evangelien u. zahlreiche christl. Heilige gedient (s. u. Sp. 1156. 1183. 1341). Es handelt sich um die Auferweckung des Sohnes der Shunemitin, dessen Geburt Elischa vorausgesagt hatte (2 Reg. 4, 8/37), die Heilung des aussätzigen Naaman, Heerführers des Königs v. Aram (2 Reg. 5, 1/19), um die wunderbare Vermehrung von Öl (4, 1/7) u. Brot (4, 42/4) u. andere Wunder zur Befreiung des Nächsten aus Notlagen (2 Reg. 2, 19/22: Verbesserung von Quellwasser; 4, 38/41: Unschädlichmachung von *Gift; 6, 1/7: die verlorene u. wiedergefundene Axt, ein Märchenmotiv), doch auch grausame Strafwunder (2 Reg. 2, 23/5: an den Jugendlichen, die sich über ihn lustig gemacht hatten; 5, 20/9: gegen seinen habgierigen Diener Gechasi). Weiter läßt Elischa durch einen Jünger die Königssalbung an Jehu vollziehen (2 Reg. 9, 1/9) u. damit die von Jahwe schon dem Elija erteilte Weisung (1 Reg. 19, 16) ausführen. Er verfügt über die Gabe der Prophetie u. des Fernwissens u. stellt sie in den Dienst der Könige Israels, bes. im Krieg gegen die Moabiter u. in den Kämpfen mit den Aramäern (2 Reg. 3. 6, 8/23; 7; 8, 7/15). Auch ein postmortales Wunder wird ihm zugeschrieben: Ein Verstorbener wird zum Leben erweckt durch Berührung mit den Gebeinen Elischas (ebd. 13, 20f; H. Wagenvoort, Art. Contactus: o. Bd. 3, 415).

5. Daniel. Die großen Propheten sind, abgesehen vom Gedächtnis des *Jesaja 2 Reg. 19f, nicht Objekt biographischer Erzählungen. Die Bücher, die ihren Namen tragen, bilden in erster Linie Aufzeichnungen ihrer prophetischen Äußerungen. Eine Ausnahme ist das Buch *Daniel, eine im 2. Jh. vC. abgeschlossene Schrift, die der Glaubensstärkung der von Antiochos IV Epiphanes verfolgten Juden dienen sollte. Sie benutzt ältere Materialien, darunter vielleicht einen Daniel-Zyklus sowie einen Zyklus um die drei *Jünglinge am Hofe zu Babel. Dan. 1/6 trägt biographischen Charakter, ebd. 7/12 apokalyptisches Gepräge. Daniel war einer der jungen Juden hoher Abkunft, die der babyl. König Nabuchodonosor hatte nach Babel kommen lassen, damit sie dort erzogen u. in Wissenschaften wie Sprache der *Chaldäer unterrichtet würden, um Aufgaben bei Hofe zu übernehmen. Dank seiner Treue zur Tora (Dan. 1, 6) begabt Gott ihn mit außergewöhnlicher Weisheit sowie der Gabe der Unterscheidung von Gesichten u. Träumen (ebd. 1, 17). Im Gegensatz zu den Weisen Babylons vermag Daniel, nach einem Gebet zu Gott u. einer Erleuchtung durch ein nächtliches Traumgesicht, eine Vision des Königs zu deuten, der daraufhin den Gott Daniels erhöht u. diesem als Anerkennung dafür eine sehr hohe Stellung in seinem Königreich verleiht (2). Der König sieht sich ein weiteres Mal gezwungen, Gott anzuerkennen, nachdem dieser die drei *Jünglinge aus dem Feuerofen errettet (3) u. Daniel dem König einen zweiten Traum gedeutet hatte, der in Erfüllung ging (4). Für König Balthasar, irrtümlich als Nabuchodonosors Sohn eingeführt, erklärt Daniel eine mysteriöse, Unruhe stiftende Schrift (5). Nach Balthasars Hinrichtung wird Daniel unter dem Meder Darius (historisch unbekannt) eines der Häupter der Satrapen, wegen deren Eifersucht er in eine Grube mit Löwen geworfen wird, der er jedoch unverletzt entrinnt, was dem König ein Bekenntnis des Glaubens an den Gott Daniels abnötigt (6). – Wie die Gesänge Asarjas u. der drei jungen Männer (3, 24/90 LXX) bilden Dan. 13f, die auf den visionären Teil des Buches folgen, griechische Nachträge. Die ursprünglich profane Geschichte der Susanna, die, ungerecht verurteilt, dank des Zeugnisses eines Knaben namens Daniel, dessen Geist Gott erweckt hatte, gerettet wurde, wird auf den Propheten Daniel übertragen, der noch dazu unter König Kyros den Götzendienst lächerlich macht, dabei den Priester des Bel mit einem Trick u. der Tötung des *Drachen (zwei ursprünglich sagenhafte Erzählungen) in Verlegenheit stürzt u. sich ein zweites Mal aus der Löwengrube errettet sieht (Dublette zu 6, doch mit Beteiligung des Propheten *Habakuk; 14).

b. Auf eine bibl. Gestalt konzentrierte Bücher. Hier stehen besonders die Bücher *Jonas, *Hiob, Esther (3./2. Jh. vC.), *Judith u. Tobith (um 200 vC.) zur Debatte (zu Daniel s. Sp. 1135f). Fragen nach der literarischen Gattung u. den je eigenen Zielen dieser teilweise

frei erfundenen Erzählungen erweisen sich als höchst komplex u. können nicht einfach durch die Bezeichnung B. gelöst werden. – Dennoch eignet diesen Schriften auch etwas von spiritueller B., wie wir sie verstehen. Sie führen menschliche Gestalten vor, von denen vorausgesetzt wird, daß Jahwe sich ihrer zu seiner Offenbarung, Rechtfertigung oder zur Mitteilung von Heilsbotschaften an sein Volk bedient hat. Geschichtliche Daten, gelegentlich sehr dürftig (sofern es sich nicht überhaupt um fiktive Gestalten handelt), sind in nicht immer wahrscheinlicher Form zusammengestellt u. vermischt mit legendären Überlieferungen, wobei eine Erzählung entsteht, die in Abhängigkeit von ihren Zielen (religiöse oder moralische Belehrung u. Erbauung) stark stilisiert ist. Dieses kann die Integration des Leidens in das menschliche Leben (Hiob), zum Heilsuniversalismus Jahwes gegenüber dem jüd. Partikularismus (den Jonas verkörpert, der sich seiner Aufgabe, den Niniviten Buße zu predigen, entzieht), zur Selbstrechtfertigung Jahwes in einer theologisch befrachteten Kriegserzählung (Judith) oder zur Tröstung der Juden in der Diaspora vermittels der Geschichte einer gottesfürchtigen Familie führen, die sich auf die Vorsehung Gottes, die Prüfungen des Gerechten zum Guten wendet, verlassen kann (Tobias). Hatte das Buch **Esther ursprünglich ein profanes Gepräge (der Ursprung des Purim-Festes wird darin auf der Basis eines die Juden im pers. Königreich betreffenden politisch-kulturellen Konfliktes erklärt), so setzen die späteren griech. Ergänzungen religiöse u. theologische Akzente (C. Boyd-Taylor, Esther's great adventure. Reading the LXX version of the Book of Esther in light of assimilation to the conventions of the Greek romantic novel: BullInternOrgLXXCognStud 30 [1997] 81/113). – Von *Jonas abgesehen, der zunächst nicht auf Jahwe hört (Jon. 1) u. dann über Gottes Plan, die Niniviten zu schonen (ebd. 4), unzufrieden ist, zeigen die übrigen Helden dieser Bücher lobenswerte oder beispielhafte Haltungen oder Tugenden: Hiob, der sich, gerecht u. gottesfürchtig, hart geprüft, aber dann von Gott rehabilitiert, nach so vielen Beteuerungen seiner Unschuld Gott unterwirft; die beherzte Fürsorge (u. in den Ergänzungen auch das demütige Gottvertrauen) der schönen Esther für ihr verfolgtes Volk, die dann zur pers. Königin wird; die Tapferkeit u. Unerschrockenheit der Witwe *Judith inmitten der verzagten Israeliten, einer Zeugin Gottes unter den Heiden, die die Berufung Israels durch ihre Gottesfurcht, ihren Respekt vor den Bestimmungen des Gesetzes u. ihre Bindung an Jerusalem u. den Tempel konkretisiert; die Treue zum Gesetz, die Gottesfurcht u. die Werke der Barmherzigkeit (einschließlich der Pflichten gegenüber Verstorbenen) von Tobith, seinem Sohn Tobias (vgl. auch Ermahnungen des Vaters an den Sohn zum Abschied [Tob. 4] u. des Erzengels Raphael [Tob. 12]) u. dessen künftiger Gattin Sara. In diesen Erzählungen interveniert Gott durch seine schützende Gegenwart zugunsten seines Volkes u. des jeweiligen Protagonisten (Judith; ebenso Esther in der ergänzten Fassung; Tobith: die Entsendung des Erzengels Raphael), durch die Erlaubnis, die er Satan wiederholt zur Prüfung Hiobs erteilt, dann durch seine Epiphanie vor Hiob im Sturm (Job 38), durch die außergewöhnlichen, wunderhaften Elemente, die den Weg der Helden begleiten (zB. Jon. 1: sich erhebender u. sich beruhigender Sturm; ebd. 2: Jonas wird vom *Ketos verschlungen u. unverletzt ausgespieen; Tob. 3, 17: Heilung des alten Tobith; Tob. 6; 8, 3; 11, 12: Fang von Fischen, deren Innereien böse Geister vertreiben u. den Vater Tobith von seiner Blindheit heilen).

c. *Atl. Pseudepigraphen u. Verwandtes.* Von diesen Schriften verdienen, wenn auch in unterschiedlichem Grade, vier Beachtung:

1. *Vita Adae et Evae (Apocalypsis Moysis).* Die Schrift (ClavisApocrAT 1; Lit.: JüdSchrHRZ 6, 2, 227/32) entstand wahrscheinlich zwischen 100 vC. u. 50 nC. im griechischsprachigen Judentum, vermutlich in **Aegypten, u. basiert auf der reichen haggadischen Überlieferung zu Adam u. Eva, jedoch nicht auf einem hebr. oder aram. Original. Die lat. u. oriental. Versionen gehen auf griechische Texte zurück, weisen zugleich sekundäre Züge, Erweiterungen u. Auslassungen, auf. – In der frommen, literarisch nicht einheitlichen Legende sind zwei Teile zu erkennen: a) ein exegetischer (erweiterte Paraphrase von Gen. 2/30): Geschichte von *Kain u. Abel; Adams Krankheit u. rückblickende Erzählung des Sündenfalls; Suche nach dem Lebensbaum (durch Eva u. Seth), dessen Öl Adam heilen könnte; zweite, detaillierte Erzählung des Falles, diesmal durch Eva, sowie b) ein apokalyptischer (ab

Vit. Adae 31 in der griech. [Apocalypsis Moysis], ab 45 in der lat. Version): Evas Sündenbekenntnis u. ausführlicher Bericht von Tod u. Bestattung Adams. Auf kürzere Angaben über Evas Tod u. Begräbnis folgt der Epilog. Innerhalb dessen wird ein ‚biograph.' Erzählstrang deutlich: In einer Atmosphäre göttlich-angelischer Wunderwelt behandelt er das Leben des ersten Menschenpaars nach der Vertreibung aus dem Paradies, die Geburt ihrer Kinder, die Umstände ihres Todes sowie ihre Geschicke post mortem (unter Verbindung der Vorstellung, daß der Geist zu Gott zurückkehrt, mit Auferstehungserwartung). Sie zeigen, daß Gott sich ihrer erbarmt hat (die lat. Version beginnt in einem leicht asketischen Umfeld, vielleicht schon christlich beeinflußt, mit ihrer Buße). Soweit eine Ehrenrettung vorliegt, gilt sie vor allem dem Mann, der von der Schuld des von der Frau zu verantwortenden Fehltritts exkulpiert wird. – M. Nagel, La Vie grecque d'Adam et d'Eve 1/3, Diss. Strasbourg (1972 [Lille 1974]); D. A. Bertrand, La Vie grecque d'Adam et d'Eve (Paris 1987) mit Ed., frz. Übers., Komm. u. Lit.; O. Merk / M. Meiser, Das Leben Adams u. Evas = JüdSchrHRZ 2, 5 (1998) 740/864 mit synopt. dt. Übers. des griech. u. lat. Textes. (Zu christl. Interpolationen bzw. Indizien s. Bertrand aO. 61f; **Christianisierung III.)

2. Liber antiquitatum biblicarum. (ClavisApocrAT 131; SC 229f; Lit.: JüdSchrHRZ 6, 2, 181/7.) Der Humanistentitel bezeichnet eine jüd. Schrift, die nur in lateinischer Übersetzung (3./4. Jh. nC.) eines verlorenen griech. Textes vorliegt, der seinerseits auf ein nicht erhaltenes hebr. oder aram. Original aus der Zeit vor oder nach der Tempelzerstörung iJ. 70 nC. zurückgeht (H.-M. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems u. des Zweiten Tempels iJ. 70 [1998] 162/5). Der unbekannte Autor, konventionell PsPhilon genannt, bietet eine ausführliche réécriture der Bibel, im erhaltenen Text bis zu Sauls Tod. Zahlreiche bibl. Passagen werden ausgelassen, anderes aus mündlicher Überlieferung hinzugefügt. PsPhilon schreibt gleichsam eine ‚neue', in seinen Augen besser verbürgte Geschichte des *Gottesbundes mit Israel im Interesse u. zur Erbauung einer breiten Öffentlichkeit. Geschickt bedient er sich verschiedener literarischer Gattungen, darunter auch der B., u. zeichnet eine Reihe lebendiger Personenporträts, mit denen er jeweils das Wesentliche der Religion des Bundes in Erinnerung ruft. In diesem Sinne bietet er Kerne geistlicher βίοι nach Art der Bibel (s. o. Sp. 1130/6). Mit Vorliebe legt er den Personen Reden, *Hymnen, Klagelieder u. *Gebete in den Mund u. hebt die Rolle der Frauen hervor. Dabei geht er so weit, Deborah, der ‚Mutter aus Israel u. Heiligen' (lib. ant. bibl. 33, 6), nach dem Muster von ‚Mann Gottes' die Bezeichnung ‚Frau Gottes' (mulier Dei) beizulegen (33, 1. 4. 6; C. A. Brown, No longer be silent. 1st cent. Jewish portraits of biblical women [Louisville 1992]; P. W. van der Horst, Deborah and Seila in PsPhilo's Liber antiquitatum biblicarum: Messiah and Christos, Festschr. D. Flusser [Tübingen 1992] 111/7). – Fast ein Drittel der 65 Kap. widmet PsPhilon der Darstellung der Richterzeit (lib. ant. bibl. 25/48). Zum Hauptheiden macht er (um eine haggadische Tradition vor dem Vergessen zu bewahren?) den ersten Richter, den im AT nur als Nebenfigur auftretenden Kenas (ebd. 25, 2/28, 10; vgl. 1 Chron. 4, 13). Ausführlich wird erzählt zB. von seiner göttlichen Erwählung durch das Los, von der Bestrafung der Sünder (verknüpft mit einer Legende der zwölf *Edelsteine), von seinem Sieg über die mit *Blindheit geschlagenen Amoriter, seiner prophetischen Vision u. seinem Tod. – F. J. Murphy, Pseudo-Philo. Rewriting the Bible (New York 1993).

3. Confessio et oratio Asenath. Die heute als ‚Joseph u. Aseneth' bekannte Schrift (ClavisApocrAT 105; Lit.: JüdSchrHRZ 6, 2, 205/13), in Christenkreisen bis in die Neuzeit als Erbauungsbuch gelesen, liegt in unterschiedlich langen griech. Fassungen sowie in lateinischen u. orientalischen Übertragungen vor. Längere Texte enthalten christliche Erweiterungen des 4./5. Jh.; das griech. Original dürfte hingegen spätestens 100/10 nC. entstanden sein (nach D. Sänger: ZNW 76 [1985] 86/106 um 38 nC.) u. ist eine literarische Schöpfung des Judentums in **Aegypten (Ed. der kurzen [ältesten oder gekürzten?] griech. Fassung: M. Philonenko, Joseph et Aséneth [Leiden 1968] 128/220; einer der Langfassungen folgt Ch. Burchard, Ein vorläufiger griech. Text von Joseph u. Aseneth: ders., Ges. Studien zu Joseph u. Aseneth [Leiden 1996] 161/212; ders., Joseph u. Aseneth: JüdSchrHRZ 2, 4, 177/247; vgl. R. Sh. Kraemer, When Aseneth met Joseph. A late antique tale of the biblical patriarch and his

Egyptian wife, reconsidered [New York 1998]). – Nach Gen. 41, 50/2; 46, 20 erhielt der zum Vize-König Ägyptens aufgestiegene *Joseph von Pharao Aseneth, die Tochter des Priesters v. On, zur Frau u. hatte mit ihr zwei Söhne, Manasse u. Ephraim. Aus diesem bibl. Ansatz entwickelt der namentlich unbekannte Autor seine Geschichte vom Hebräer Joseph u. der Ägypterin Aseneth. Beide sind jungfräulich, schön u. umworben, doch voller Haß gegen das jeweils andere Volk. Anläßlich eines Besuchs Josephs bei ihrem Vater verliebt sich Aseneth in ihn, kehrt den ägypt. Göttern den Rücken u. ruft den Gott Israels an. Schließlich heiraten beide mit Zustimmung Pharaos (Jos. et As. 1/21). Im 2. Teil (ebd. 22/9) segnet auch Jakob, mit seinen Söhnen nach Ägypten gekommen, das Paar. Pharaos erstgeborener Sohn entbrennt in Zuneigung zu Aseneth, will seinen Vater u. Joseph töten, um Aseneth zu besitzen. Die Attentatsversuche scheitern, u. der Prinz verliert sein Leben, so daß schließlich Joseph das Diadem erlangt u. viele Jahre als König über Ägypten herrscht. – Diese Erzählung erinnert mit zahlreichen Klischees an den griech. Roman u. ahmt ihn, in freilich keuscher, ja prüder Weise, nach (vgl. C. Hezser, ‚Joseph and Aseneth' in context of ancient Greek erotic novels: FrankfJudBeitr 24 [1997] 1/40; Lit. ebd. 1_2). Sie stellt den männlichen Helden als den ‚Starken Gottes' (3), den erstgeborenen Sohn Gottes (21), sanft, barmherzig u. gottesfürchtig (9), als Fürsprecher für seine Gegner (28) dar, die Heldin als seit Geburt den Töchtern der Hebräer ähnlich (1), dann als Tochter des Allerhöchsten (21). Die Erzählung preist die Frömmigkeit, die Böses nicht mit Bösem vergilt (23: Levi; 28: Aseneth). Sie schwelgt in Providentialismus u. göttlichen Wunderwerken (14: von Gott gewollte, von einem Engel angekündigte Heirat; 16: *Honig-Wunder [O. Böcher: o. Bd. 16, 460]; 26f: göttlicher Schutz gegen Pharaos Sohn), doch schafft sie auch eine Atmosphäre, die an Mysterienkulte vor ägyptisierendem Hintergrund erinnert (Philonenko aO. 89/98; doch die mysterientypische *Arkandisziplin fehlt: Burchard, Joseph aO. 610f). Von der Funktion her hat der Autor einen religiösen Mythos geschaffen, der die Ursprünge des Proselytentums erklärt (Stone 70) u. sich mit missionarischer Zielsetzung an potentielle Konvertiten aus dem Heidentum wendet, doch auch an Juden, die Mischehen ablehnen, weil sie deren Chancen für die Proselytengewinnung unterschätzen. – In christianisierter Form wurde der Asenethroman Quelle eines hagiograph. Zyklus; Nachahmungen sind zB. die Passiones der hl. Barbara, Christina u. Irene (Ch. Burchard, Der jüd. Asenethroman u. seine Nachwirkung: ANRW 2, 20, 1 [1987] 543/667 mit Lit.). – In vielen Hss. steht vor ‚Joseph u. Aseneth' das psephraemische ‚Leben Josephs' ClavisPG 3938 (dazu P. Pilhofer, Art. Joseph I: o. Bd. 18, 733 mit Lit.). ‚Die Koppelung' beider Schriften ‚ist offenbar Absicht: Joseph komplett' (Burchard, Joseph aO. 587).

4. Vitae prophetarum. (ClavisApocrAT 213; Lit.: JüdSchrHRZ 6, 2, 163/6.) Die traditionell *Epiphanius v. Salamis oder Dorotheus v. Jerus. bzw. Tyrus zugeschriebene Sammlung von ursprünglich 23 mehr oder minder kurzen ‚biographischen' Skizzen der atl. Propheten ist in diversen Rezensionen u. allen Sprachen der Alten Kirche überliefert. Ungeachtet der christl. Überlieferung u. Zusätze des Werkes geht man generell von einer jüd. Grundschrift aus, die im 1. Jh. vC. oder 1. Jh. nC. entstanden sein dürfte. Ihr Zweck ist umstritten. Wegen der zahlreichen geographischen Angaben sehen manche den ‚Sitz im Leben' im Pilgerbetrieb. A. M. Schwemer, Vitae Prophetarum = JüdSchrHRZ 1, 7 (1997) 544f meint, das Werk sei zusammengestellt für ein Publikum, das über die atl. Propheten etwas im Stil der hellenist. Vitensammlungen lesen u. wissen wollte, u. verweist zum Vergleich auf die Sammlung unterschiedlich langer Viten POxy. 1800 (A. Lamedica: StudItalFilolClass 3, 3 [1985] 55/75) u. die mythischen Kurz-B. des Antoninus Liberalis (2. Jh. nC.). – Das gemeinsame Schema (geographischer Rahmen, schlichte Mitteilungen zu Geburt bzw. Stammeszugehörigkeit u. Tod des Propheten) sowie die Knappheit der βίοι bewirken, daß die meisten schwerlich als spirituelle B. zu bewerten sind. Vor allem werden legendäre Angaben geboten, die biblische Notizen (zB. Nabuchodonosors Zoomorphie u. Buße: Vit. proph. 4, 4/16; vgl. Dan. 4; 5, 21) oder nichtbiblische Überlieferungen erweitern (zB. *Jeremias' Ausrottung ägyptischer Giftschlangen: Vit. proph. 2, 3f; *Jonas' Rückkehr von Ninive nach Israel: ebd. 10, 2; gewaltsamer Tod von sechs der Propheten: Schwemer aO. 550f). Mit den längeren Viten verbinden sich frei-

lich gewisse Züge des ,hagiograph. Diskurses' (zB. Daniel als ὅσιος u. so σώφρων, ,keusch', daß die Juden meinten, er sei ein Eunuch: Vit. proph. 4, 2; *Kastration). – Zur christl. Nachwirkung der Vit. proph. R. Kany, Art. Jünger: o. Bd. 19, 334/7.

d. Zusammenfassung. Die bibl. u. nebenbibl. Literatur enthält wenig echte B., doch kristallisieren sich biographische oder dafür ausgegebene Materialien um bedeutsame Gestalten heraus, allerdings in vielfältigen literarischen Formen, manchmal sogar durch nachfolgende Bücher. Der ,hagiograph. Diskurs' scheint in gewissem Maße durch, jedoch mit Einschränkungen. Mehr noch als die deutliche Unterscheidung, die die monotheistische Theokratie des Judentums zwischen Gott u. jedem Menschen (einschließlich von Gott erwählter Diener, die nur Werkzeuge seiner Offenbarung u. Taten sind) traf (dieses Element wird sich im christl. ,hagiograph. Diskurs' finden [s. u. Sp. 1341f], wenngleich es im AT noch prägnanter ist, namentlich hinsichtlich der Wundertätigkeit) u. nachdrücklicher als die mündliche u. literarische Stilisierung nicht-geschichtlicher Gestalten, die später als historisch aufgefaßt wurden (zB. Adam u. Eva, Hiob, Judith) ist die Funktion zu betonen: Es geht weniger um Verteidigung oder Idealisierung von Persönlichkeiten als um die auf Belehrung u. Ermutigung abzielende Illustration der Heilsgeschichte des jüd. Volkes oder einzelner Ereignisse, Aspekte oder theologischer Vorstellungen dieser Heilsgeschichte (zB. des Heilsuniversalismus an Jonas; der ,Rehabilitierung' des ersten Menschen: Vit. Adae), die das Wesen des Bundes Gottes (*Gottesbund) mit den Menschen ausmacht. Das schließt aber nicht aus, daß sich Komponenten der ϑεῖος-ἀνήρ-Vorstellung u. der allgemeinen Legende tatsächlich in den Erzählungen niedergeschlagen haben, am deutlichsten im Elija- u. Elischa-Zyklus.

II. Biblische Gestalten bei anderen jüd. Autoren. Die bibl. Berichte schöpften nicht entfernt den Fundus an Erzählungen um die großen Helden der Geschichte Israels aus. Nachdem die bibl. Bücher zu *Heiligen Schriften geworden waren, lebte das breitere Corpus von Legenden, das ihnen zugrunde lag, parallel in der Form von Bibelkommentaren weiter, die mündlich u. gesondert weitergegeben wurden: die *Haggadah der rabbin. Tradition. Diese Fülle von Anekdoten u. Erläuterungen paßte sich, wie schon einige der oben behandelten Pseudepigrapha erkennen lassen, mühelos neuen Umgebungen an u. begann in der jüd. Gemeinde Ägyptens vor Philon, sich ,aretalogischen' (u. synkretistischen) Überlieferungen zu nähern (Hadas / Smith 130f). Man kann diesen Vorgang verfolgen bei den griechischsprachigen jüd. ,Geschichtsschreibern' des 3. bis 1. Jh. vC. (PsAristeas [**Aristeasbrief], Artapanos, PsEupolemos, Ps-*Hekataios u. a.), aus deren Werken sich Auszüge erhalten haben (K. Hoheisel, Art. Aegypten II: o. Sp. 57/62; Stone 157/84; P. W. van der Horst: H. Sysling / M. J. Mulder [Hrsg.], Mikra [Assen 1988] 528/46). – Generell sind die erhaltenen Frg. zu klein, um hier betrachtet zu werden (s. aber Walter 99: PsHekataios' Κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους vielleicht eine Art ,Abraham-Roman'; W. Spoerri, Art. Hekataios v. Abdera: o. Bd. 14, 296/303. 306f; Tiede 140/6 zu Mose beim Tora-Ausleger Aristobulos).

a. Mose bei Artapanos. Eine Ausnahme bildet das dritte der Eus. praep. ev. 9, 27, 1/37 überlieferten Frg. aus Περὶ Ἰουδαίων des Artapanos (2. Jh. vC.) über Mose (FGrHist 726 F 3; vgl. Spoerri aO. 289f mit Lit.). – Mose (Μώϋσος), mit Μουσαῖος, dem mythischen Sänger, gleichgesetzt, ist hier Lehrer des Orpheus u. Urheber zahlreicher für die Menschen nützlicher technischer Erfindungen u. Übermittler der Philosophie (FGrHist 726 F 3a, 4). Das Volk in Ägypten liebt ihn, u. die Priester, denen er die *Hieroglyphen u. Vorzugsland zuteil werden läßt, halten ihn göttlicher Ehren würdig u. nennen ihn Hermes (ebd. 3a, 6). Von seinem neidischen Adoptivvater, König Chenephres, als Anführer eines Bauernheeres gegen die Äthiopier ausgesandt, gewinnt Mose gegen diese einen langen Krieg, gründet die Stadt Hermopolis u. begeistert die Äthiopier derart für sich, daß sie von ihm die *Beschneidung übernehmen (3a, 7/10). Von Chenephres weiter bedroht (3a, 11/6), flieht Mose nach Arabien, wo er die Tochter des Königs Raguel zur Frau nimmt (3a, 19). Nach Chenephres' Tod (Krankheit als Strafe für seine Schikanen gegen die Juden [Kennzeichnungspflicht]: 3a, 20) gebietet Gott dem Mose, die Juden aus Ägypten zu führen (3a, 21f). Dort angekommen, läßt der König ihn in den Kerker sperren, dessen Türen sich jedoch von selbst öffnen u. dessen Wächter unschädlich gemacht

werden (3a, 23f; 3b: Clem. Alex. strom. 1, 154, 2f). Der König u. die Priester, die den Namen Jahwes verspotten, werden wundersam bestraft. Schließlich rivalisieren Mose u. die Priester im Wunderwirken miteinander; die Plagen u. das Wunder des Roten Meeres (Artapanos bietet verschiedene rationale Erklärungen) verblüffen die Ägypter, u. die Israeliten durchziehen 40 Jahre lang die Wüste. Mose leitet den Auszug im Alter von ungefähr 89 Jahren (3a, 26/39). – Aus diesem ‚Gemisch von Historie, Legende, Glaubensüberlieferung u. Phantasie' (P. Dalbert, Die Theologie der hellenist.-jüd. Missions-Lit. unter Ausschluß von Philo u. Josephus [1954] 44), das aus einem vor allem nicht-bibl. Teil u. ab F 3a, 21 aus einem Resümee von Ex. 2, 23/16, 36 besteht, hat man gefolgert, daß Περὶ Ἰουδαίων entweder ein ‚Mosesroman' war (Bieler 2, 30; Braun 26f), eine ‚Aretalogie' (M. Hadas, Hellenistic culture [New York 1989] 90f. 172), eine Abenteuergeschichte (Stone 166) oder ‚eine erste jüd.-hellenist. ‘Personal-B.’ romanhafter Art, deren Tendenz kaum als ‘missionarisch’ charakterisiert werden kann, sondern die wohl in erster Linie auf das Unterhaltungsbedürfnis eines hellenist.-jüd. Leserpublikums zielt' (Walter 99; vgl. Spoerri aO. 289: ‚romanhafte Mose-B.'). Man hat auch vorgeschlagen, das 3. Frg. nicht von den beiden anderen Artapanos-Frg. zu isolieren u. das Ganze als romantisierende nationale Geschichtsschreibung, vergleichbar dem Ägyptenbuch des *Hekataios v. Abdera, zu betrachten, wobei das Mose-Frg. uU. Teil einer Synagogenpredigt gewesen sein mag (Holladay 215/7). Obgleich Artapanos aus propagandistischen Gründen erhebliche Zugeständnisse an den Synkretismus macht, ist er in erster Linie nicht an einem θεῖος ἀνήρ Mose interessiert (die Vergöttlichung durch die ägypt. Priester entspricht nicht der Sicht des Artapanos), sondern an einem pro-ägypt. Mose (gegen *Manetho, den Feind der ägypt. Juden?), einem Wohl- u. Wundertäter (doch ohne Verbindung zwischen ἀρετή u. Wundern), der durch sein Alter vielen anderen göttlichen Heroen überlegen ist (Holladay 206. 209. 214. 216/8. 231f; Tiede 153. 166. 176f). Weitere Lit.: Spoerri aO. 289f.

b. Philons Patriarchenviten. Von den drei gelegentlich als Patriarchen-B. (Priessnig, Patriarchen-B.) qualifizierten Schriften Philons stellt nur die dritte, De vita Moysis, eine wirkliche B. dar, während die beiden anderen ‚Traktate', De Abrahamo u. De Iosepho, trotz des Terminus βίος im Titel eher den Vorwand für eine moralische Abhandlung oder religiöse Betrachtung abgeben, ohne durchgehend enge Beziehung zum Leben Abrahams u. Josephs. Dennoch fehlen bestimmte Züge einer spirituellen B. nicht. Die vollständige Überlieferung dieser Philon-Schriften kontrastiert mit der fragmentarischen ihrer jüd.-hellenist. Vorläufer, so daß eventuelle Abhängigkeiten nicht leicht nachzuweisen sind. – Stone 234f. 237/9; E. Hilgert u. P. Borgen: ANRW 2, 21, 1 (1984) 47/154; R. Radice u. a., Philo of Alexandria, an annotated bibliography 1937/86 (Leiden 1988).

1. De Abrahamo. Der lange Prolog (Abr. 1/59), zugleich als Vorspann zu den (nicht ausgeführten oder verlorenen) Abhandlungen über Isaak u. Jakob geplant, nennt die Zielsetzung des Werkes: den Lesern, in der Bibel gut bewanderten hellenist. Juden, vorzuführen, daß einige der hl. Gesetze bereits vor ihrer Aufzeichnung durch privilegierte Persönlichkeiten verkörpert wurden, die in ihrem ganzen Tun spontan dem Willen Gottes folgten u. die Tugenden verwirklichten, die niemand sie gelehrt hatte. Die von ihnen auf diese Weise erteilten Lehren sollen ihrer Nachkommenschaft zur sittlichen Erbauung dienen, so daß es sich um Traktate über die Wege zur Vollkommenheit handelt. – Die Behandlung von zweimal drei Patriarchen (Enosch, Enoch u. Noah bzw. Abraham, Isaak u. Jakob), die allegorisch die grundlegenden Qualitäten der Seele repräsentieren, mündet in die Großtaten Abrahams (Abr. 60/261). Sie sind dem Bericht Gen. 12/23 entnommen: Abrahams Berufung, Aufenthalt in Ägypten, Besuch der drei Engel, Zerstörung von Sodom u. Gomorra, Isaak-Opfer, Streit mit Lot, dessen Befreiung u. Abrahams Ergebung in Sarahs Tod. Doch die Auslassung weniger ehrenvoller Züge wie der Beziehungen zwischen Sarah u. *Hagar (ebd. 16. 21) u. der Abimelech-Episode (ebd. 20f. 26) verdeutlicht die glorifizierende u. panegyrische Tendenz der Schrift. Auf jede Episode folgen (gelegentlich ausgiebige) allegorische Erklärungen über das wahrhaft tugendhafte Leben, die den ‚biograph.' Faden unterbrechen. Von den vielen Tugenden, die Abraham verkörpert, stellt Philon Frömmigkeit (Abr. 60), Gottvertrauen (ebd. 270) u. Gehorsam gegen das Gesetz heraus, das er als ‚altes' schon in

sich trug (ebd. 275). Das Werk, das Priessnig, Patriarchen-B. 148 als philosophisch-theologische Belehrungs-B. einstuft, verweist das Wunderbare, das sich auf das vom bibl. Bericht inspirierte belohnende oder machtvolle Handeln Gottes beschränkt, auf den zweiten Platz.

2. De Iosepho. Da die drei einzigen Wege zur Vollkommenheit (μάθησις, ‚Lernen', φύσις, ‚Natur', u. ἄσκησις, ‚Übung') von Abraham, Isaak u. Jakob repräsentiert werden, bildet die ihnen gewidmete Trilogie ein abgerundetes Ganzes, doch hielt es Philon für nötig, das Leben eines 4. Patriarchen hinzuzufügen, das des homo politicus (βίος πολιτικός) Joseph (Philo Ioseph. 1), wobei ‚politisches Leben' als ‚Ergänzung zur Weisheit' verstanden wird, in Übereinstimmung mit der Übersetzung des Namens Joseph (κυρίου πρόσθεσις, ‚Ergänzung eines Herrn': ebd. 31. 28). Der auf Gen. 37/50 basierende ‚biograph.' Aspekt tritt hier weniger zurück als in De Abrahamo. Insgesamt ergibt sich ein historischer Kommentar des Lebens Josephs, unterbrochen von drei großen, rein allegorischen Blöcken (Philo Ioseph. 28/37. 58/80. 125/57). Dennoch u. trotz Einfügung von nach rhetorischen Regeln komponierten Reden erhält das Werk seine Kohärenz von Philons Blickwinkel her: Joseph verkörpert mehr u. mehr den zwar nicht vollkommenen (das ist Mose), wohl aber idealen Staatsmann; obgleich nur Vize-König v. Ägypten, verwirklicht er das hellenist. Königsideal nicht allein auf Grund edler Abkunft, überlegener Klugkeit, Redegewandtheit u. Wohlgestalt (Rückblick ebd. 268f), sondern auch dank seiner Hoheit, Autorität, Güte u. seines Wohlwollens gegenüber jedermann, seines maßvollen Charakters (μετροπάθεια), seiner Seelengröße u. Charakterstärke. Bei ihm fanden Mitgefangene u. Wächter Heilung der Übel, die ihre Seele befielen (ebd. 80/8), was bereits die reinigende u. helfende Macht des Königs ankündigt. Seine Erhöhung durch Pharao führt vor Augen, daß Gott den Frommen stets begünstigt (ebd. 122/4). – Von Priessnig (Patriarchen-B. 148/50) als philosophische Belehrungs-B. enkomiastischer Natur angesehen, folgt De Iosepho nicht ausschließlich der (stoischen) Tendenz der Erbauungsliteratur zur Glorifizierung des Helden als Muster der Weisheit (E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.[2] [Paris 1925] 25/9), sondern enthält offenbar auch wesentliche Elemente der politischen Lehre Philons, nicht ohne verschleierte Kritik an der röm. Macht seiner Zeit (E. R. Goodenough, The politics of Philo Judaeus [New Haven 1938] 14; J. Laporte, De Josepho = Les œuvres de Philon d'Alex. 21 [Paris 1964] 13f).

3. De vita Moysis. Die bibl. Geschichte des größten Propheten Israels (Dtn. 34, 10/2) wird hier in eine echte B. eingefügt, die für eine heidn., an der jüd. Religion interessierte Leserschaft bestimmt ist u. ihren Helden apologetisch als vollkommene Verkörperung von Tugend u. Weisheit im Sinne stoischer Tradition präsentiert. Da Philon Mose für ‚den frömmsten aller Menschen' (vit. Moys. 2, 192) ansieht, unterschlägt er bestimmte seiner im AT berichteten Schwächen u. Fehler (Beispiele: Holladay 174/7), die er ohne Zögern den Bedürfnissen seines Anliegens anpaßt. – Phil. vit. Moys. 1 folgt grosso modo der Chronologie (von Moses Geburt bis zur Aufteilung des Ostjordanlandes). Mose ist ein *Chaldäer (ebd. 1, 5). Ausgestattet mit den Eigenschaften eines puer senex (ebd. 1, 20; Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 1072/8), erhält er in Ägypten eine königliche Ausbildung dank der größten Lehrer u. Philosophen des In- u. Auslandes (bes. Griechenlands), die die gesamte ἐγκύκλιος παιδεία (Bieler 2, 34 [*Enkyklios Paideia]) seiner Zeit umfaßt (vit. Moys. 1, 20/4). Seine sittliche Erziehung nimmt er dank seiner natürlichen Weisheit u. Standhaftigkeit selbst in die Hand, wobei er besonders die philosophische Askese praktiziert (zB. ebd. 1, 28f u. 2, 68f: Verachtung sexueller Lust [anders Num. 12]; Hadas / Smith 130). Wegen seiner großen Verdienste u. besonders wegen seines Wohlwollens (εὔνοια) allen gegenüber erwählte ihn die Vorsehung dazu, das jüd. Volk zu führen, doch tatsächlich verkörpert er als Anführer Israels den σοφὸς βασιλεύς der griech. Tradition (Holladay 110/2). – Das 2. Buch ist mehr oder weniger dem alex.-suetonischen Schema entsprechend nach sachlichen Rubriken aufgebaut, doch ohne das Privatleben (so Priessnig, Patriarchen-B. 153), u. möchte auf der Grundlage der Bibel (vit. Moys. 2, 292), aber auch weit darüber hinausgreifend zeigen, daß Mose über die Qualitäten eines Königs hinaus die eines Gesetzgebers (ebd. 2, 8/65), Oberpriesters (ebd. 2, 66/186) u. Propheten (ebd. 2, 187/291) besaß. In dieser letzten Eigenschaft weissagt er seinen

eigenen Tod u. seine von Wundern umgebene Beisetzung (2, 291). – Obwohl die Vita Moys. nach Priessnig, Patriarchen-B. 154 etwas von einer ‚B. übernatürlichen Aufstiegs' an sich hat, anderseits auch als ‚historischer Roman' eingestuft wird (R. Arnaldez / C. Mondésert / J. Pouilloux / P. Savinel, De vita Mosis = Les œuvres de Philon d'Alex. 22 [Paris 1967] 14/7) u. von jemandem verfaßt wurde, der mit dem griech. Gedankengut ebenso vertraut war wie mit der jüd. Offenbarung, enthält sie einen ‚hagiograph. Diskurs'. Im strengen Sinne ist Mose kein θεῖος ἀνήρ (das ginge für den Juden Philon zu weit; Holladay 106f), doch sein Porträt kommt ihm sehr nahe (ebd. 194f; Tiede 123. 131). Desgleichen wertet Philon die bibl. Wunder nicht aus, um aus Mose einen großen Thaumaturgen zu machen (schon eher ist dies Aaron), sondern diese Wunder beweisen, daß Gott der Herr aller Elemente ist u. diese ebenfalls dem erwählten *Gottesfreund gehorchen (vit. Moys. 1, 156; vgl. Tiede 133/7). In seiner Stilisierung greift Philon auf die hellenisierende anekdotische *Haggadah zurück, zugleich scheint er aber auf deren Extreme zu reagieren (Hadas / Smith 131), weil er den bibl. Propheten u. Gottesmann vor allem als Philosophen vorführen will, der von der hellenisierten jüd. Aristokratie Alexandriens gesellschaftlich akzeptiert werden kann. – H. Remus, Moses and the thaumaturges. Philo's De Vita Mosis as an rescue operation: LavalThéolPhilos 52 (1996) 665/80.

c. Mose in den ‚Jüd. Altertümern' des Josephus. *Josephus' Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία wurde iJ. 93/94 mit dem Ziel veröffentlicht, das jüd. Volk in den Augen der griech.-röm. Welt durch die Erinnerung an seine altehrwürdige u. erhabene Geschichte herauszustellen, u. dies im Gegensatz zum Bellum Iudaicum romfreundlich u. dazu bestimmt, die Juden von weiteren Revolten abzuhalten (Stone 210/27. 232; L. H. Feldman: ANRW 2, 21, 2 [1984] 763/862; ders.: Sysling / Mulder aO. 455/518; H. Schreckenberg: o. Bd. 18, 774/6). – Wie die jüd. Bibel, der Josephus mit ant. Iud. 1/10 getreu folgen will (ebd. 1, 17; 10, 218), u. trotz einiger Auslassungen (belastender Züge) u. zahlreicher legendärer Hinzufügungen (haggadischen Ursprungs oder [über Alexander Polyhistor?] der alex.-jüd. Literatur entlehnt [zB. Bieler 2, 26/9]) gehören die Jüd. Altertümer nicht zur Gattung der B., sondern zur historiograph. Kompilation. Dennoch umfassen sie wie die Bibel u. der ps-philon. Liber antiquitatum biblicarum zahlreiche verstreute Kerne von Viten biblischer Helden (s. o. Sp. 1130/6. 1139f), wobei Josephus die atl. Gestalten getreu seiner propagandistischen Zielsetzung im Sinne des hellenist. θεῖος ἀνήρ leicht umbiegt (allerdings ohne Vergöttlichung: 3, 180 heißt Mose ausdrücklich θεῖος ἀνήρ, doch in ausgesprochen apologetischem Zusammenhang) u. sie mit den Tugenden der griech. Weisheit ausstattet (Holladay 72/8: Abraham, Joseph, Saul, David, Salomon; zum Porträt Abrahams, Sauls u. Daniels Feldman aO.). – Dies läßt sich am besten wiederum an der Geschichte des Mose (u. der wechselvollen Geschicke Israels unter ihm) illustrieren; sie zieht sich durch nahezu drei Bücher (ant. Iud. 2, 205/4, 331). Josephus zeichnet von Mose ein synkretistisches Bild, doch mit stärkeren Vorbehalten als etwa Artapanos (Bieler 2, 30; Tiede 217). In seiner Kindheitsgeschichte verkündet ein ägypt. Priester Pharao die Geburt eines berühmten Anführers der Israeliten, der ein gefährlicher Feind für die Ägypter sein wird. Daraufhin ordnet der König einen mit Mt. 2 vergleichbaren Kindermord an; doch Gott durchkreuzt das Vorhaben (ant. Iud. 2, 205/9) u. hört nicht auf, das Kind dank ausgezeichneter Anlagen, geistiger Frühreife u. körperlicher Schönheit zu behüten (ebd. 2, 229/31). Im weiteren Verlauf wird Mose als Weiser, Gesetzgeber, Prophet, Wundertäter (deutlich weniger ausgeprägt als bei Artapanos; Josephus akzeptiert die Wunder als Bestätigung für Moses Sendung durch Gott, fügt jedoch für seine nichtjüd. Leser häufig sog. rationale Erklärungen an) u. ganz ausdrücklich als genialer Kriegsherr dargestellt (der in der Bibel fehlende Terminus στρατηγός begegnet ebd. 3, 2. 11. 28. 65. 67. 102 u. ö.). Mose bringt dem Volk Israel die Freiheit u. verkörpert die militärische ἀρετή wie Alexander d. Gr. u. die sittliche ἀρετή (vgl. das abschließende Loblied 4, 27/31 u. die Mose zugeschriebenen stoischen Tugenden; Aufzählung: Holladay 72f), was sich auch bei Philon findet (Tiede 237). So übertrifft Mose noch das Beste, das die kulturellen Verächter des Judentums an ihren eigenen Helden hervorzuheben wußten. Doch unter dem Strich vereinigt u. bündelt sein Leben zwei Grunddaten der Heilsgeschichte Israels: die πρόνοια θεοῦ (zentrales Thema der Reden u.

Gebete), die allgegenwärtig ist, da der θεὸς τῶν ὅλων dem jüd. Gott gleichgesetzt wurde, u. die Tora Gottes (der νόμος τοῦ θεοῦ, den zB. auch Epiktet dem νόμος τῶν Ἰουδαίων gleichsetzte), der wahrhafte Weg zur ἀρετή (Holladay 29/100).

d. Zusammenfassung. Von Josephus abgesehen, stellen die vorstehend besprochenen Schriften eher spirituelle B. dar als die des AT (s. o. Sp. 1130/8), wenn auch der fragmentarische Charakter der Artapanos-Überlieferung es nicht gestattet, eindeutig Charakter u. Bedeutung des betreffenden Werkes zu bewerten, u. Philons Leben Abrahams u. Josephs eher Traktaten über das von der jeweiligen Person verkörperte Ideal ähneln. Dennoch (bes. für Mose geltend) unterstreichen die dem Hellenismus gemachten ‚Zugeständnisse' das Zusammenspiel des ‚hagiograph. Diskurses': Gestalten werden in die Nähe des θεῖος ἀνήρ gerückt u., auf biblischer Basis, vielförmig stilisiert; die Idealisierung der Gestalt selbst erlangt in der Funktion des Diskurses größere Bedeutung, u. zwar neben dem Heilshandeln Gottes sowie der Verteidigung u. Anpassung der jüd. Überlieferungen insgesamt. In diesem Sinne ist Philons Vita Moysis eine hagiograph. B. u. geht allem voraus, was aus der heidn. u. christl. Antike an Ähnlichem erhalten ist.

III. Wunderberichte über außerbiblische Gestalten im rabbin. Judentum. Das Wunder, wofür es im Hebräischen nicht einmal einen entsprechenden Terminus gibt, ist im Judentum streng an die Bibel oder bestimmte Formen ihrer Aktualisierung oder Erklärung gebunden. Es geht um ‚Zeichen' oder erstaunliche Eingriffe Gottes in die Geschichte seines Volkes, die er direkt oder durch Vermittlung erwählter Gesandter realisiert. Auch wenn der Wundertäter selbst mehr im Vordergrund steht (ein Typ von Wundererzählungen, der auf zwei nicht gelehrte Propheten beschränkt ist, Elija u. Elischa [EncJud 12 (Jerus. 1971) 74]) u. jüdisch-hellenistische Autoren gewisse Zugeständnisse an ihre kulturelle u. religiöse Umgebung machen, muß man sich doch vergegenwärtigen, daß der in der Religion Israels sehr um den Einen Gott zentrierte Wunderglaube (Ex. 15, 11; Ps. 72, 18; 86, 10), der Gedanke der Bedeutungslosigkeit des Zeichens oder Wunders, das nicht im Dienste des wahren Gottes steht (Dtn. 13, 2/4), u. schließlich die zeitlichen Grenzen der bibl. Zeit selbst nicht sehr dazu angetan sind, weitere Wundertäter hervorzubringen. – Das talmudische Judentum akzeptiert die Wunder der Bibel uneingeschränkt, scheint aber, zumindest in seiner ersten Phase, überzeugt, daß das Zeitalter der Wunder vorüber ist, weil die Zeitgenossen sie nicht länger verdienen (bBerakot 20a; bTa'anit 18b; bSanhedrin 94b). Pharisäer (vor dem Jahr 70 nC.) u. Rabbinen (während der ersten nachchristl. Jhh.) wurden, zumindest in Palästina, fast gar nicht als Wundertäter angesehen (M. Smith, Tannaitic parallels to the gospels [Philadelphia 1951] 81). Gelobt werden sie ausschließlich wegen ihrer sittlichen, intellektuellen u. spirituellen Tugenden (Green, Men 624f; J. Neusner, The rabbinic traditions about the pharisees before 70 1/3 [Leiden 1971]; zum Zeitgenossen der Apostel Johanan b. Zakkai ders., Development of a legend [ebd. 1970]). Eliezer b. Hyrcanus, an der Wende vom 1. zum 2. Jh. (ders., Eliezer b. Hyrcanus. The tradition and the man [ebd. 1973]), soll einige Wunder bewirkt haben (bes. Entwurzelung u. Wegrücken eines Baumes, Zurücktreten eines Wasserkanals, Neigen der Wände eines Hauses), um seine eigene Deutung der Tora zu legitimieren, doch sein Verhalten sei von R. Joshua, dessen Betrachtungsweise obsiegte, angefochten worden (bBaba Meṣi'a 59a). – Dennoch wird der Rabbi gegen Ende des 2. u. besonders ab dem 3. Jh. mehr u. mehr zu einem ‚Heiligen', dessen Gebet besonders wirksam ist für Regen oder Trockenheit. Sein Segen bringt Fruchtbarkeit, seine Verwünschung den Tod, er kann mit Engeln u. bösen Geistern verkehren, Vorzeichen u. Träume deuten. Alle diese Gaben rühren ausschließlich von seiner Frömmigkeit u. seinen Torastudien her. Diese Entwicklung soll parallel zu der des θεῖος ἀνήρ in der spätantiken griech.-röm. Welt verlaufen sein (J. Neusner, A history of the Jews in Babylonia 4 [Leiden 1969] 253; Green, Men 641f). Sie wird vor allem vom babyl. Talmud bestätigt, namentlich durch die schrittweise ‚Rabbinisierung' eines paläst. Magiers des 1. Jh. vC., des ‚Kreisemachers' Honi, der Regen bewirkte, indem er magische Kreise auf den Boden zeichnete, u. der wegen seiner Prätentionen von Simon b. Shetah mit dem Ausschluß bedroht wurde (bTa'anit 21/5; vgl. Joseph. ant. Iud. 14, 2, 22/5; zum Prozeß der Rabbinisierung im babyl. Talmud Green,

Men 625/47). – Die meisten im babyl. Talmud überlieferten Wunderberichte (vgl. bes. bTa'anit 21/5) werden Hanina b. Dosa zugeschrieben, der in Galiläa Schüler von Yochanan b. Zakkai gewesen war. Dabei handelt es sich um Fernheilungen durch Gebet, wunderbare Brotspende, wundersame Tötung der Wasserschlange u. Dämonenbeschwörung. Außerdem setzte R. Hanina sein übernatürliches Können zum eigenen Nutzen ein: Regen fällt u. hört auf, ganz wie es ihm gerade genehm ist; ein Tischbein wird zur Erleichterung seiner Armut zu Gold. Fiebig (Jüd. Wundergeschichten) glaubte, diese Berichte könnten zum besseren Verständnis der Jesus Christus zugeschriebenen Wunder beitragen (vgl. zB. die frappierende Parallele zwischen der Fernheilung des Sohnes Gamaliels I u. der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten Joh. 4, 36/54); doch trotz mündlicher Überlieferungen, die diesen eher späten talmudischen Erzählungen zugrunde liegen, vermochte Fiebigs Analyse insgesamt nicht wirklich zu überzeugen (M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[3] [1959] 131/49; A. Schlatter, Das Wunder in der Synagoge [1912] 86; Sabourin, ‚Miracles' aO. [o. Sp. 1128] 303/6). Angesichts des Charakters talmudischer Schriften passen solche Berichte weder in ein biograph. Ganzes noch in einen kohärenten ‚hagiograph. Diskurs' (Kirschner 114: ‚Unlike pagan philosophers and Christian holy men, the rabbis of Palestine and Babylonia had no biographers').

C. Christlich. I. Einleitung. Hinsichtlich der christl. B. des MA hat Berschin vor voreiligen Kürzungen gewarnt u. gefordert, ‚B.' im weitesten Wortsinn, nämlich als ‚Lebensbeschreibung', aufzufassen u. damit offen zu halten für alle im MA dabei verwendeten Formen u. Inhalte: vita, passio, gesta, legenda, zT. auch historiae, translationes u. miracula (Berschin, B. 1, 21). Der ‚hagiograph. Diskurs', der vorstehend das Kriterium bildete für die Feststellung einer heidn. u. jüd. ‚Hagiographie', lebt somit in der christl. Tradition in einer Vielzahl von Gattungen fort, wobei im vorliegenden Art. die stark ausschnittartigen Dokumente, d. h. die *Märtyrerakten u. die Mirakelsammlungen, nicht eingehend zu besprechen sind. Herausragender Bezugspunkt der christl. spirituellen B. ist fraglos die Bibel, näherhin das NT. In seinen erzählenden Teilen enthält bereits dieses den ältesten christl. ‚hagiograph. Diskurs'; dabei wird hier, vor allem aus praktischen Gründen, die gängige Unterscheidung zwischen ‚kanonischen' Schriften des NT u. *Apokryphen beibehalten. Aus der großen Menge an Schöpfungen spätantiker christl. Hagiographie kann nur eine Auswahl repräsentativer u. einflußreicher Beispiele vorgestellt werden, ohne daß dabei die Darstellung der Gesamtentwicklung vernachlässigt werden soll.

II. Das kanonische u. apokryphe NT. a. Evangelien. 1. Kanonische. α. Gattungsfrage. Die literarische Gattung der Evangelien ist nicht leicht zu bestimmen, u. zwar weder als ‚Großgattung' noch hinsichtlich der Kleingattungen sowie der vorsynoptischen u. -johanneischen Formen, die die Redaktionsgeschichte der Evangelien bestimmen (*Evangelium; Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 176; C. H. Talbert, What is a gospel?[2] [Macon 1985]; Forschungsberichte: ANRW 2, 25, 2f [1984/85]). Während das 19. Jh. die Evangelien mit B. gleichsetzte, ist jetzt generell anerkannt, daß das Evangelium eine urchristl. Schöpfung sui generis bildet, trotz gewisser Verbindungen zu gegebenen Gattungen u. Formen, bes. zur B. (Winkelmann, Historiographie aO. [o. Sp. 1130] 746 mit Lit.). Anders als in den Paulus-Briefen zeigt sich von den synoptischen über Tatians Diatessaron zu den apokr. Evangelien ein schrittweises Wachsen des biograph. Interesses an der Person Jesu, das dazu führt, daß sein βίος, ausgehend von den beiden Grundgegebenheiten der Taufe Jesu durch Johannes u. der Passionsgeschichte, allmählich vervollständigt wurde. Während Baltzer 184/91 die Evangelien (ab Mc., noch ohne Berücksichtigung der Geburt Jesu) von der atl. ‚Ideal-B.' aus (s. o. Sp. 1130) interpretierte u. Dihle, Evangelien zurückhaltend blieb, haben neuerdings vor allem Ph. Shuler, A genre for the gospel. The biographical character of Matthew (Philadelphia 1982); R. A. Burridge, What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography (Cambridge 1992) u. D. Frickenschmidt, Evangelien als B. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (1997) zu zeigen versucht, daß ein Leser des 1. Jh. nC. die Evangelien als veritable Vitae Jesu betrachten mußte u. die literarische Entwicklung der griech.-röm. B. dafür den geeigneten Rahmen bietet (Shuler aO. 108 sieht eine enge Verbindung von Mt.-Ev.

u. dem biograph. Enkomion). – Hier genügt die Feststellung, daß die Evangelien als spirituelle B. angesehen werden dürfen, insofern sie auch Komponenten des ‚hagiograph. Diskurses' tradieren. Unberücksichtigt kann die Makrostruktur bleiben (Auftreten Johannes' d. T., Jesu Wirken in Galiläa, Aufstieg nach Iudäa u. Jerusalem, schließlich Leiden, Tod u. Auferstehung), die allen kanonischen Evangelien gemeinsam ist, trotz bemerkenswerter Abweichungen (bes. des Joh.-Ev. gegenüber den Synoptikern), ebenso wie die topographischen Ungenauigkeiten u. die relative Chronologie (‚damals', ‚in jener Zeit' etc.), die auch für viele Heiligenviten kennzeichnend sein wird (s. u. Sp. 1285. 1292. 1300. 1306). Ebenfalls wird der apokalyptische u. stark jüd.-messianische Hintergrund außer acht gelassen.

β. Der ‚hagiograph. Diskurs'. a) Trotz der Projektion nachösterlicher Hoheitstitel wie *Kyrios u. *Gottessohn auf den irdischen Jesus u. trotz des Prologs Joh. 1, 1/18 über den λόγος sowie Thomas' Bekenntnis des Auferstandenen als ‚Mein Herr u. mein Gott' (Joh. 20, 28) ist der Jesus der Evangelien ein Mensch, der in einem ganz besonderen Verhältnis (als Sohn) zu Gott steht u. der (als Messias) mit einem Auftrag durch Gott ausgezeichnet, jedoch noch nicht selbst Gott ist (Mc. 10, 18 parr.; Mc. 15, 34 parr. = Ps. 22, 2). Unabhängig von der Frage, ob für das NT eine θεῖος-ἀνήρ-Christologie anzunehmen ist, darf hier die vorstehende Feststellung genügen, die auch nicht dadurch eingeschränkt wird, daß das Christentum von Anfang an Jesus als eine im göttlichen Heilsplan absolut einzigartige Person betrachtet hat (schon Pythagoras war für seine Anhänger qua persona einzigartig; van Kampen 204. 311_{382}). – b) Was das Verhältnis zwischen Realität u. Aussage betrifft, so beginnt die kerygmatische Stilisierung des historischen Jesus bei ihm selbst (AT u. Eschatologie als Verstehenshorizont seines Lebens u. seiner Sendung). Sie wird in den urchristl. Gemeinden fortgeführt u., über mündliche u. schriftliche Zwischenstadien (Sammelgut ursprünglich isolierter Episodenerzählungen), mit dem literarischen Schaffen der ‚Evangelisten' vollendet. – c) Unabhängig von Absichten, Verfahren u. avisiertem Leserkreis der einzelnen Evangelien eignet ihnen allen eine paränetische u. werbende Funktion: Bezeugung der Menschwerdung des Heiles in Jesus Christus, Aufruf zum Glauben an ihn u. zur Erfüllung der in Christi Botschaft enthaltenen Forderungen (D. L. Tiede, Religious propaganda and the gospel literature of the early Christian mission: ANRW 2, 25, 2 [1984] 1705/29). Die Evangelien sind daher gleichfalls verherrlichend u. belehrend, stellenweise sogar apologetisch (zB. Mt. 12, 22/37 parr.: Jesus verteidigt seine Dämonenaustreibung). – d) Die Evangelien zeichnen Jesus ebenso als Wanderprediger wie als Wundertäter. Der erste Aspekt tritt vor allem in seiner Lehre hervor: Ankündigung des Reiches Gottes, Aufruf zur Umkehr, Radikalisierung des jüd. Gesetzes, läßt aber auch die Hauptzüge seiner Persönlichkeit durchscheinen: ein Beter, kein ‚Asket', jedoch ein ‚von diesseitigen Zwängen gelöster' Mensch, der im entscheidenden Zeitpunkt Fasten übt (Mt. 4, 2 par.), ehelos ist um des Himmelreiches willen (Mt. 19, 12), gütig u. demütigen Herzens (Mt. 11, 29), voll Erbarmen besonders für Sünder u. Vernachlässigte, seinen Henkern vergebend, jedoch äußerst streng gegenüber seinen Widersachern, vor allem gegenüber den Pharisäern, ausgestattet mit der Gabe der Prophetie u. der Clairvoyance, mit δύναμις u. ἐξουσία, die seine Wundertätigkeit ermöglichen (41 Wunder werden ihm zugeschrieben: 24 bei Mt., 22 bei Mc., 21 bei Lc. u. 9 bei Joh.). Naturwunder, Dämonenaustreibungen, zahlreiche Heilungen u. drei Totenerweckungen nehmen in den Evangelien einen bedeutenden Platz ein. Hilfs- u. Beglaubigungswunder (Bieler 1, 113/8), letztere besonders im Joh.-Ev., weisen manchmal Parallelen in Struktur u. Detail zum AT auf (vgl. die Elija- u. Elischa-Zyklen o. Sp. 1133/5 u. die Psalmen; R. Glöckern, Ntl. Wundergesch. u. das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen [1983]), zu hellenistischen Erzählungen (Hadas / Smith 161/3; Van Cangh, Santé) sowie spezifische inhaltliche Züge (zB. die Dämonenaustreibungen im Rahmen der messianischen Sendung Jesu u. seines Sieges über den Satan). Sie werden sehr unterschiedlich bewertet (Sabourin, ‚Miracles' aO. 283/308; anders M. Smith, Jesus the Magician [London 1978]). Grundsätzlich beglaubigt das (göttliche oder himmlische) Wunderbare die Sendung Jesu (zB. Taufe, Verklärung), umgibt seinen Tod, das leere Grab u. die Erscheinungen des Auferstandenen, im Mt.- u. Lc.-Ev. auch seine Geburt u. Kindheit (zur Jungfrauengeburt im Rahmen der θεῖος-

ἀνήϱ-Vorstellung Bieler 1, 24/8), bes. mit dem Motiv der frühen geistigen u. geistlichen Reife (Lc. 2, 41/50), das sich in den Providentialismus der Kindheitserzählungen (u. der Evangelien) einfügt.

2. Apokryphe. Von den apokr. Evangelien sind für die spirituelle B. fast ausschließlich die sog. Kindheitsevangelien von Interesse. In ihnen läßt sich der ‚hagiograph. Diskurs' am besten beobachten.

a. Kindheitsevangelien. (S. L. Voicu, Verso il testo primitivo dei Παιδικὰ τοῦ κυϱίου Ἰησοῦ, ‚Racconti dell'infanzia del Signore Gesù': Apocrypha 9 [1998] 7/85.) Die herkömmliche Bezeichnung als Evangelien ist verfehlt. Daher spricht man auch von einer ‚Sammlung von Personallegenden' (Protoev. Jac.) oder ‚von Novellen' (Ev. Thom. puerit. Jesu), von einer ‚B.' (Hist. Jos. fabri lign.) oder einem ‚Midrasch' (Protoev. Jac.; Vielhauer 672/4). Zwar sind die Texte von der übrigen Geschichte Jesu gelöst, beziehen sich nur auf einen Abschnitt seines Lebens (die ersten zwölf Lebensjahre) u. konzentrieren sich gegebenenfalls auf seine Familie, doch sollen sie die Vorgeschichte des Mt.- u. des Lc.-Ev. vervollständigen, Widersprüche auflösen u. anschließend mit der Erzählung der alten Evangelien weitergeführt werden. Auf diese Weise fügen sich die ‚Kindheitsevangelien' in den ‚hagiograph. Diskurs' des Mt.- u. des Lc.-Ev. ein, den sie für den ersten Teil durch einige Komponenten verstärken. Entstanden aus ‚produktiver' Phantasie u. dazu bestimmt, Neugierde u. Volksfrömmigkeit derer zu befriedigen, die Genaueres über die Herkunft Jesu wissen wollten, verfolgen sie dennoch auch eigene theologische (christo- oder mariologische) Absichten. Die Hauptvertreter dieser Schriftengruppe sind das sog. Protevangelium des Jakobus (Titel nicht ursprünglich) u. die Kindheitserzählung des Thomas, von denen jüngere Erzählungen abhängen (Hennecke / Schneem. 1^3, 302/11; Vielhauer 678f). – A. Piñero, L'autre Jésus. Vie de Jésus selon les évangiles apocryphes (Paris 1996).

aa. Protoevangelium Jacobi. Die Schrift (ClavisApocrNT 50; 2. Jh., Ägypten oder Kleinasien) wirkt uneinheitlich u. unausgewogen. Kap. 1/16 geben, mit Anlehnungen an Samuel- u. Samsonzyklus, marianische Legenden wieder (E. Cothenet, Le Protévangile de Jaques: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4252/69; P. Nagel, Art. Joseph II: o. Bd. 18, 752f). Kap. 17/25 behandeln, mehr oder weniger im Anschluß an Mt. u. Lc., die Geburt Jesu u. enden mit dem Martyrium des Zacharias. Das Protevangelium ist zwar noch kein ‚Marienleben', doch sein Hauptziel bereits die Verherrlichung der Mutter Jesu. Sie wird als Heilige dargestellt, deren Schicksal in einem Umfeld des Wunderbaren u. Engelhaften beständig von Gott gelenkt wird. Die Tochter reicher, angesehener Eltern (mit Anhebung des gesellschaftlichen Standes der Familie Jesu) wird schon bei ihrer Geburt Gott geweiht, doch auf Anordnung eines Engels mit zwölf Jahren *Joseph anvertraut, einem wohlhabenden Zimmermann u. Witwer (dessen Kinder folglich Geschwister Jesu werden), der sie unberührt läßt (sechsmonatige Abwesenheit) u. dann vom göttlichen Ursprung der Schwangerschaft Mariens erfährt (Engelsbotschaft, *Ordal), deren andauernde *Jungfräulichkeit post partum durch die Hebamme Salome bestätigt wird (asketische, antisexuelle Tendenz; hier schon mit dem sekundären apologetischen Ziel, Juden u. Heiden gegenüber die problematische Frage der Menschwerdung Christi zu klären). Die Geburt Jesu in einer Höhle (vgl. Iustin. dial. 78) u. der Stillstand der Natur (Protoev. Jac. 18 geschildert durch Joseph) scheinen Motive mythischen Ursprungs zu sein (Mithras, **Buddha).

bb. Evangelium Thomae de pueritate Jesu. Die in mehreren Sprachen u. Rezensionen überlieferte Kindheitserzählung des PsThomas (ClavisApocrNT 57; P. Nagel aO. 753) geht vielleicht auf ein griech. Original des 2. Jh. zurück (verfaßt von einem nichtjüd. Autor, nicht von ‚Thomas, dem jüd. Philosophen'). – Das Werk schildert eine Reihe von Wundern, die Jesus im Alter zwischen fünf u. zwölf Jahren vollbracht habe, u. endet mit der Erzählung vom im Tempel lehrenden Jesus (Lc. 2, 41/50). Die griech. Langfassung beginnt mit launischen Wundern des Jesusknaben (Ev. Thom. puerit. Jesu 1/5); es folgen Erlebnisse aus seiner Schulzeit u. das Erstaunen seiner Lehrer (ebd. 6/15), Wunder des Jünglings Jesus (ebd. 16/8) u. die Episode im Tempel (ebd. 19). Bereits im Kind Jesus soll also ein mächtiger Wundertäter, ein großer Lehrer gezeigt u. ein beinahe göttliches Wesen gesehen werden (vgl. ebd. 7, 4 den Ausruf des Zachäus: ‚Dieses Kind dort ist außerordentlich; es ist ein Gott, ein Engel, oder ich weiß nicht, was noch'). Dieses Jesus-

bild ist jedoch nicht ohne furchteinflößende Aspekte, auch wenn das Kind von ihm verursachtes Unheil später wiedergutmacht; die meisten seiner Wunder, bes. die Selbsthilfe- u. Rachewunder, haben phantastischen Charakter u. weichen stark von denen der kanonischen Evangelien ab; gewisse Passagen sind deutlich gnostisch (zB. ebd. 6: Buchstabenspekulation) u. projizieren insgesamt mythische (vor allem indische) Motive auf Jesus (s. die Kindheitsgeschichten von Rama u. Krischna u. die **Buddha-Legende).

β. Historia Josephi fabri lignarii. Nach dieser (unvollständigen) Vita des *Joseph (ClavisApocrNT 60; BHO 532f; P. Nagel aO. 755/9), die auf ein verlorenes griech. Original ägyptischer Herkunft (4. Jh.) zurückgeht, habe Christus selbst den Aposteln auf dem Ölberg die vollständige B. ,seines Vaters dem Fleische nach' erzählt. Kap. 1/11, die (konzentriert auf Joseph) Jesu Abstammung, seine Geburt u. Einzelheiten seiner frühen Jugend in Erinnerung rufen, sind von Protoev. Jac. u. Ev. Thom. de puerit. Jesu beeinflußt. Kap. 12/32 fahren direkt (nach Mc. 6, 3 war Joseph beim öffentlichen Auftreten Jesu bereits tot) mit Josephs Krankheit, seinem Tod (mit 111 Jahren) als Beispiel seligen Sterbens u. seinem Begräbnis fort; Kap. 14f wird ein kurzes Resümee über Josephs Leben eingeschoben (mit Erwähnung einer ersten Ehe). – Ob die Erzählung auch altägyptische Mythen u. Riten des Osiris-Kults in christlicher Umwandlung enthält, ist umstritten (pro: S. Morenz, Die Gesch. von Joseph dem Zimmermann = TU 56 [1951] 111f; contra: P. Nagel aO. 757/9). Sie ist jedenfalls das älteste Zeugnis für einen Kult des hl. Joseph, der anscheinend besonders von kopt. Mönchen verehrt wurde.

b. Apostelakten. 1. Die lukanische Apostelgeschichte. Obwohl sie zusammen mit den Evangelien die ,Erzählungsbücher' des NT bildet u. beide Teile des lukanischen Doppelwerks nicht voneinander getrennt werden können, sind *Lukas' πράξεις τῶν ἀποστόλων (so der antike, doch nach-lukanische Titel) für die B. weniger erheblich als die Evangelien (Forschungsberichte u. Lit.: Vielhauer 377/409; F. F. Bruce, The Acts of the Apostles. Historical record or theological reconstruction?: ANRW 2, 25, 3 [1985] 2569/603; K. Löning, Das Ev. u. die Kulturen. Heilsgesch. u. kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgesch.: ebd. 2604/46). – Vom literarischen Standpunkt aus kann man die lukanische Apostelgeschichte mit der antiken πράξεις-Literatur, mit der ,Missionsaretalogie', den Reiseberichten (περίοδοι) u. den ὑπομνήματα vergleichen (Vielhauer 399f). Diese Gattungen, soweit sie sich ihrerseits überhaupt eingrenzen lassen, beleuchten das einzigartige Werk des Lukas jedoch nur teilweise. Trotz fehlenden chronologischen Interesses u. ihres Lehrzwecks gehört die Apostelgeschichte vielleicht noch am ehesten, zumindest in erheblichem Umfang, in den Bereich der *Historiographie (Winkelmann aO. [o. Sp. 1130] 746/8; W. C. van Unnik, Luke's second book and the rules of Hellenistic historiography: J. Kremer [Hrsg.], Les Actes des apôtres. Tradition, rédaction, théologie [Gembloux / Leuven 1979] 37/60; H. Conzelmann, Die Apostelgesch. = Hdb. z. NT 7 [1963] 6: ,historische Monographie'), als eine Art Missionsgeschichte in zwei Teilen (Act. 1/12: Zeit der Urkirche; ebd. 13/28: Weltmission des Paulus), im Zeichen der Kontinuität der Heilsgeschichte in der von Gottes Geist gelenkten Kirche. Die B. betreffen daher nur die biograph. Einlagen u. Personallegenden über diejenigen, die das Heil in Jesus bezeugen u. verkündigen, nicht nur die Apostel insgesamt, sondern außer Nebenfiguren (Stephanus, Philippus, Barnabas, Jakobus Silas, Timotheus) vor allem Petrus u. Paulus. Über ihren βίος oder ihr ἦθος wird nicht chronologisch zusammenhängend berichtet, sondern über ihre Reisen, Reden (wichtiges Element in antiker Historiographie), Wunder u. Visionen in einem vom bibl. Vorsehungsglauben geprägten Umfeld. Die lukanische Apostelgeschichte wurde dennoch mit bestimmten Philosophen-Viten (bes. der des Pythagoras) verglichen, in denen dem Leben des Meisters ein zweiter Teil über die Lehre u. die Geschichte der *Jünger folgt (s. o. Sp. 1100. 1102; C. H. Talbert, Literary patterns, theological themes, and the genre of Luke-arts [Missoula 1974]; Berschin, B. 1, 88 nennt Lukas' Apostelgeschichte sogar ,eigentlich eine Doppel-B. der Apostelfürsten Petrus u. Paulus'). – In der Erzählung tragen die Protagonisten deutlich die Züge von θεῖοι ἄνδρες (zB. Heilkraft des Schattens Petri [Act. 5, 15] bzw. der Schweißtücher Pauli [ebd. 19, 12]). Doch weisen, entsprechend christlicher Lehre, Barnabas u. Paulus diese Vorstellung eindeutig zurück, als die Einwohner von Lystra in ihnen auf die Erde hinabgestiegene

Götter sehen wollen (ebd. 14, 15); vor dem lebendigen Gott u. seinem Sohn Jesus Christus treten sie in den Hintergrund. Zwischen den historischen Gegebenheiten u. der literarischen Abfassung gibt es Zwischenstadien von mündlichen u. wohl auch schriftlichen Traditionen (Reisebericht, Einzelerzählungen, so über das Martyrium des Stephanus [Act. 6, 8/7, 60], die Entwicklung des Saulus zu Paulus [ebd. 9, 1/29], Bekehrung des Cornelius [10], Petri Befreiung aus dem Gefängnis [12, 3/17] u. andere Wunder). Der Zweck des Werkes ist wesentlich theologisch u. didaktisch, u. zwar sowohl außerkirchlich (Nachweis, daß das in Israel geborene Heil die ganze Erde umfaßt, u. Ermutigung zur Missionstätigkeit) als auch innerkirchlich (Begründung der apostolischen Tradition u. Sukzession). Nur unter diesem letzten Aspekt, u. nebenbei, werden auch die betreffenden Apostel als Helden des Glaubens gerühmt; ihre theandrische Stilisierung beschränkt sich hauptsächlich auf den thaumaturgischen Aspekt (bewirkte oder erfahrene Wunder: Heilungen, Totenerweckung, wunderbare Befreiungen, Strafwunder [Act. 5, 1/11: Ananias u. Saphira; 13, 6/11: Elymas]); ihre Persönlichkeit selbst tritt wenig in Erscheinung, nur in ihrer Bereitschaft, Christus überall u. unter allen Umständen zu bezeugen. Der ‚hagiograph. Diskurs' ist, insgesamt betrachtet, in Lukas' Apostelgeschichte nicht voll ausgeführt. Sie behandelt überdies nur eine, wenngleich wichtige, Phase des Lebens der Apostel, die letztlich hinter der von ihnen zu verkündenden Heilsbotschaft zurücktreten.

2. Apocrypha. a. Die Apostelakten des 2. u. 3. Jh. (Zu Ausgaben, Textgeschichte, neuzeitlichen Übersetzungen u. Lit. s. Hennecke / Schneem.[5] 2, 71/367; Vielhauer 693/718; E. Plümacher, Art. Apokryphe Apostelakten: PW Suppl. 15 [1978] 11/70; Bovon u. a.)

aa. Allgemein. Fünf große alte apokr. Apostelakten sind, wenigstens in größeren Resten, überliefert: a) die Petrusakten (Act. Petr. [ClavisApocrNT 190]), entstanden 180/90, vermutlich in Kleinasien oder Rom, zu etwa zwei Dritteln des ursprünglichen Bestandes erhalten, zT. in Griechisch (Ursprache) u. Koptisch, vor allem in einer lat. Version des 3./4. (?) Jh., den Actus Vercellenses, wiederholt überarbeitet oder in Kompilationen benutzt (C. M. Thomas, The Acts of Peter, the ancient novel, and early Christian history, Diss. Cambridge, Mass. [1995]). – b) die Paulusakten (Act. Paul. [ClavisApocrNT 211]), kurz vor 200 verfaßt durch einen Presbyter in Kleinasien (Tert. bapt. 17). Zu ihnen gehören die Acta Pauli et Theclae, der Briefwechsel zwischen den Korinthern u. Paulus (3 Cor.) u. das Martyrium Pauli. Das umfangreiche Werk ist in mehreren Frg. griechisch u. koptisch überliefert, sowie in verschiedenen Übersetzungen. – c) die Andreasakten (Act. Andr. [ClavisApocrNT 225]), wahrscheinlich im 2. Jh. an schwer eingrenzbarem Ort (Alexandrien?) entstanden, im Original sehr umfangreich, erhalten in einigen Bruchstücken u. stark eingreifenden Überarbeitungen, in Griechisch (Ursprache), Koptisch, Lateinisch, Armenisch, Arabisch (D. W. Pao, The genre of the Acts of Andrew: Apocrypha 6 [1995] 179/202). – d) die *Joh.-Akten (Act. Joh. [ClavisApocrNT 215]), wahrscheinlich kleinasiatisch-syrischer oder ägyptischer Herkunft, ursprünglich griechisch in der 2. H. des 2. oder im 3. Jh. verfaßt; etwa 70% der Schrift sind über verschiedene Wege überliefert, in Griechisch oder zahlreichen Übersetzungen. – e) die ursprünglich syrisch abgefaßten, bald ins Griechische übertragenen Thomasakten (Act. Thom. [ClavisApocrNT 245]), aA. des 3. Jh. im östl. Syrien entstanden, sind als einzige apokr. Apostelakten vollständig erhalten. Die heute vorliegende syr. Fassung scheint stärker bearbeitet als die griechische; auch andere Übertragungen liegen vor. – Das Verhältnis von apokryphen Apostelakten u. lukanischer Apostelgeschichte ist unklarer als das von kanonischen u. apokryphen Evangelien. Während diese mit jenen konkurrieren oder sie ergänzen wollen, fehlt zwar den apokr. Apostelakten dieser Aspekt (vermehrtes Wissen über die Apostel, ihr Leben u. Sterben) nicht, erklärt ihre Existenz jedoch nicht hinlänglich. Daher begreift sie van Kampen 279 mehr als frühchristliche Apostelerzählungen denn apokryphe Apostelgeschichten. Ihrem Ursprung nach sind sie nicht durchweg nachträglich ‚katholisch' überarbeitete gnostische Propagandaschriften (R. A. Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1/2 u. ErgBd. [1883/90] u. a.), Produkte eines ‚Vulgärkatholizismus' (C. Schmidt, Die alten Petrusakten [1903]) oder an sich orthodoxe, doch von Gnostikern in ihrem Sinne überar-

beitete Texte (A. Hamman, ,Sitz im Leben' des actes apocryphes du NT: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 62/9). Von gemeinsamem Herkunftsmilieu kann wegen bedeutender Unterschiede nicht gesprochen werden. Die Paulusakten vertreten deutlich eine antignostische Tendenz, wohingegen einzelne Stücke der Joh.- u. Thomasakten offensichtlich gnostisch beeinflußt sind. Zudem zeigen die apokr. Apostelakten kompilatorischen Charakter, vereinen narratives, liturgisches u. hymnisches Gut unterschiedlicher Herkunft, stimmen bald mit großkirchlicher Frömmigkeit überein, stehen bald hingegen der Gnosis nahe (J.-D. Kaestli, Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes des apôtres: Foi et Vie 88 [1989] 56f).

bb. Die literarische Gattung. Unter literaturgeschichtlichem Aspekt wurden die apokr. Apostelakten wechselweise gewertet a) als altchristliche Form oder Variante des hellenist. Reise- u. Liebesromans (E. v. Dobschütz, Der Roman in der altchristl. Lit.: Dt. Rundsch. 28 [1902] 87/106; J. Flamion: RevHistEccl 9 [1908] 465/90; 10 [1909] 5/29 spricht von ,apostolischen Romanen'; vgl. Plümacher aO. 61f; Kaestli, Orientations aO. 66); b) als volksreligiöse ,Aretalogien', die allein sie im Reinzustand bewahrt hätten (Reitzenstein, Wundererzählungen 35); c) als zusammengehörig mit der antiken πράξεις-Literatur (s. o. Sp. 1114/7: Alexander d. Gr.), der περίοδοι-Literatur (Reiseberichte) u. den Missionsaretalogien (F. Pfister: Hennecke[2] 163/9; Vielhauer 716f; vgl. Kaestli, Orientations aO. 60). – d) hat man, trotz vieler gattungsmäßiger Unterschiede gegenüber den Philosophenleben (Junod, Vies 218f; van Kampen 267/9), auch die apokr. Apostelakten (F. Bovon, La vie des apôtres: ders. u. a. 150) als ,verstümmelte' B. betrachtet (die die Geburt nicht behandeln, die Erziehung vernachlässigen u., soweit ersichtlich, mit der Aussendung beginnen; vgl. J.-D. Kaestli, Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes: Bovon u. a. 249/64; H. Drijvers, De heilige man in het vroege Syr. christendom: Hilhorst 15 bezeichnet die Thomasakten als ,erste B. eines syr. Heiligen'). Sie folgten dem Modell der Evangelien (im Unterschied zur kanonischen Apostelgeschichte mit massivem Rückgriff auf die Kleingattung ,Novelle' oder ,Epiphaniegeschichte' im Sinne von M. Dibelius). Berschin, B. 1, 88/94 nennt die apokr. Apostelakten (im Anschluß an eine frühmittelalterl. Sammlung) Passiones apostolorum (daneben freilich auch Apostel-B., -Romane) u. behandelt sie wegen des Zeugentodes ihrer Protagonisten (Johannes ausgenommen) unter der Überschrift ,Martyrerakten'. Damit lehnten sie sich stärker an die evangelische Leidensgeschichte Jesu an als an die ältesten Märtyrerakten (die sich auf Gerichtsprotokolle stützen; s. u. Sp. 1171). – Dieser Fächer an Definitionen u. Assimilationen ist im einzelnen unbefriedigend, enthält Ungenauigkeiten u. Überschneidungen. In der bislang eingehendsten Untersuchung der literarischen Gattung der apokr. Apostelakten kam R. Söder, Die apokr. Apostelakten u. die romanhafte Lit. der Antike (1932) zu dem Ergebnis, daß sie die literarisch fixierten Zeugen einer uns sonst, weil nicht der Literatur angehörigen, verschollenen Gattung sind, nämlich ,alter im Volk lebender Erzählungen von den Abenteuern, Wundertaten u. Liebesaffären' wirklicher oder erdachter Helden (ebd. 187). Die apokryphen Apostelakten sind demnach nicht Romane im engeren Sinn, sondern gehören zum großen Kreis der antiken romanhaften Literatur. Das Wesen des Romanhaften machen fünf Hauptelemente aus, die sich alle in den apokr. Apostelakten belegen lassen: a) das Motiv der Wanderung (Reisen u. Ortsveränderung der Apostel). – b) das aretalogische Element, d. h. die Betonung der ἀρεταί u. der δυνάμεις, des Wunderbaren in der Kraft des Helden. – c) das teratologische Element (d. h. die Darstellung der Wunderwelt, legendärer oder unheimlicher Tiere u. Pflanzen). – d) das tendenziöse Element, vor allem in Predigten, aber auch in den erzählerischen Stücken, wobei die doktrinäre u. sittliche Absicht vor allem die geschlechtliche Enthaltsamkeit betrifft, die als bevorzugtes Heilsmittel verkündet wird (diese Enthaltsamkeit ist nicht immer streng enkratitisch, spiegelt jedoch im weiteren Sinn enkratitisches Gedankengut, das auch die soteriologische Ethik der Großkirche im 2. Jh. stark prägte; vgl. Y. Tissot, Encratisme et Actes apocryphes: Bovon u. a. 109/19; *Enkrateia). – e) das erotische Element (eine maskierte Erotik; denn die vornehmen Damen, die sich auf Grund der Predigt der Apostel zur ἐγκράτεια bekehren, widmen ihnen eine exklusive, mystische Zuneigung [vgl. Thekla - Paulus,

Maximilla - Andreas, Drusiana - Johannes, Mygdonia - Thomas], zur Enttäuschung ihrer Gatten oder Freier, was das Martyrium des Apostels erklärt; M. Van Uytfanghe, Encratisme en verdongen erotiek in de apocriefe ‚apostelromans'. Omtrent de christelijke problematiserung van de sexualiteit: Handelingen der Koninglijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis 45 [1991] 175/94 mit Lit.). Gegen Söders Analyse wurde eingewendet, sie vermenge thematische Inhalte u. Absichten, jüngere u. älteste Akten (mit geringerer Präsenz des teratologischen Elements) u. übertreibe den konstitutiven Charakter der Wanderung (nicht überall gleich wichtig, in Act. Paul. u. Act. Thom. nachrangig; vgl. Kaestli, Orientations aO. 62/7). Als Literaturgattung sind die apokr. Apostelakten jedenfalls eine Originalschöpfung des Christentums, die aus dem Zusammenfluß verschiedener literarischer Einflüsse entstand (ebd. 67; van Kampen 278f). – T. Szepessi, Les Actes d'apôtres apocryphes et le roman antique: ActAntHung 36 (1995) 133/61.

cc. Der ‚hagiograph. Diskurs'. Van Kampen (201), der eine ‚natürliche' Entwicklungslinie vom NT über die (späten) apokr. Erzählungen zur christl. Hagiographie anerkennt, beurteilt die Frage, ob sich der ‚hagiograph. Diskurs' auf die alten apokr. Apostelakten anwenden lasse, mit Zurückhaltung, weil sie ein historisches Substrat nur ganz am Rande besitzen u. weil es ihnen weniger um Personen als um die Veranschaulichung des Handelns Gottes geht (ebd. 234). Dies gilt jedoch weithin auch für die Bibel u. die christl. Heiligenviten. Folglich sind die Kriterien des ‚hagiograph. Diskurses' (dazu Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 155f) mit den apokr. Apostelakten zu konfrontieren. – a) Die behandelten Personen: Im Gegensatz zur lukanischen Apostelgeschichte stellen die apokr. Apostelakten jeweils einen Apostel in den Mittelpunkt, u. zwar mehr seine Lehrtätigkeit, Schicksale u. Taten als die Geschichte des Wortes Gottes u. der Kirche (Hennecke / Schneem.[3] 2, 114); der Apostel wird dargestellt wie ein θεῖος ἀνήρ (ebd.[5] 2, 81; Vielhauer 697; Junod, Vies 215; vgl. auch u. Sp. 1342). Anderseits erscheint er mehr als Person denn als ‚Funktion' der Heilsgeschichte, wie der jeweilige Autor sie sieht (Junod, Vies 212/8), als Bote, als Repräsentant, gar als ‚Ikone' Jesu Christi, dessen lebenspendende Kraft er verbreitet (mit Unterschieden im Einzelfall; vgl. Bovon, Vie aO. 152f). – b) Das Verhältnis von Aussage u. geschichtlicher Wirklichkeit setzt im allgemeinen drei Phasen der Stilisierung (historische Person, zwischenzeitliche Ausgestaltung, literarische Formgebung) voraus, doch kann deren Gewicht spürbar unterschiedlich sein, die zweite u. dritte die erste sogar verdrängen (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 156; vgl. gewisse atl. u. jüd. Erzählungen sowie die Kindheitsevangelien [o. Sp. 1136. 1157]). Hier ist die literarische Fiktion (stark betont durch van Kampen, der besonders die narrative Struktur der apokr. Apostelakten untersucht) eindeutig am stärksten (auch die Apostelpredigten vertreten das Christentum der anonymen Verfasser; Bovon, Vie aO. 154/6). Dies schließt die Vorlage gegebener (mündlicher oder schriftlicher) Traditionen nicht aus (ebd. 147. 154; ders., L'origine des récits concernant les apôtres: RevThéolPhilos 3[e] sér. 17 [1967] 345/50): kirchliche oder volkstümliche Personal- u. Lokallegenden (zB. über das Martyrium der Apostel) (Hennecke / Schneem.[5] 2, 79) oder ‚historische' Angaben aus Lukas' Apostelgeschichte (bezeichnenderweise berührt Pauli Reiseroute in den Act. Paul. außer Smyrna nur Städte, die Lukas anführt), selbst wenn sie in der Masse erfundenen Materials fast untergehen (Kaestli, Orientations aO. 58f. 64f; allgemein Junod, Créations 271/85). – c) Die performative Funktion der apokr. Apostelakten schließt Belehrung, Erbauung u. Unterhaltung des christl. Volkes ein (Hennecke / Schneem.[5] 2, 81. 254). Die Autoren verehren ihren Apostel (Junod, Vies 214), haben die Verbreitung seines Kultes jedoch nicht zum ersten Ziel. Sie stellen ihn auch nicht vorrangig als Vorbild dar, zu dessen Nachahmung die Leser implizit eingeladen würden (vielmehr sollen diese sich wohl mit den Nebenpersonen identifizieren, den vom Apostel ‚bekehrten' Männern u. Frauen; ebd. 213. 216f). Trotz ihrer Unterschiede haben die Erzählungen eine Heilsbotschaft gemeinsam, die, in einem Kontext von Doketismus u. Rigorismus, der Seele den Weg zum Heil weist (van Kampen 271/87). Er besteht darin, sich aller Bindung an die Welt u. besonders an den Leib zu entziehen (*Enkrateia; Junod, Vies 217f). Der Apostel ist das Werkzeug der göttlichen Heilsökonomie zugunsten der Menschen. – d) Thematisch führt die Stilisie-

rung zu einem recht starren u. entfleischlichten Bild der Apostel. Sie treten fertig in die Geschichte ein u. entwickeln sich nicht weiter. Ihre physischen u. moralischen Stärken werden weder gepriesen noch eigentlich beschrieben. Der Ton liegt ganz auf ihrer Predigt u., trotz Unterschieden im einzelnen, auf ihrer Wundertätigkeit (Hennecke / Schneem.[3] 2, 114). Die Apostel besitzen die Macht der Krankenheilung, Totenerweckung (bes. häufig), Dämonenvertreibung, Bestrafung Schuldiger (F. Bovon, Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres: JournEarlChristStud 3 [1995] 245/59). Die Tiere gehorchen u. helfen ihnen, reden sie an. Die Apostel entfliehen Ketten u. Gefängnis. Sie können nach Belieben erscheinen u. verschwinden (vor u. nach ihrem Tod), besitzen Vorherwissen u. *Kardiognosie. Häufig begegnen vorausschauende Träume u. nächtliche Offenbarungen (Belege: Söder aO. 51/102). – Aus all dem geht hervor, daß die alten apokr. Apostelakten den Mindestbedingungen des ‚hagiograph. Diskurses' genügen (wenn auch ohne Betonung der Tugenden, abgesehen von gelebter u. verkündeter Enkrateia). In Hinblick auf Absicht, Funktion u. Natur der Protagonisten setzen die Acta einen Diskurs voraus, der ihnen eigentümlich ist (vgl. u. Sp. 1343/9). Auch wenn sie nicht vorrangig als spirituelle B. entstanden, sind sie solche durchaus, wenn auch unvollständige. Nach Hennecke / Schneem.[5] 2, 78 sind diese Werke Ausgangspunkte für die spätere hagiograph. Literatur, die mit dem Aufkommen des Heiligenkultes in großem Umfang einsetzt.

β. Die jüngeren Apostelakten. (Überblick: A. de Santos Otero, Jüngere Apostelakten: Hennecke / Schneem.[5] 2, 381/438 [Ausg., Lit.].) Nach dem 3. Jh. wurden Apostelerzählungen vermehrt abgefaßt. Diese jüngeren Apostelakten gehören nicht zur Kategorie der ‚ntl. Apokryphen' (allgemein E. Junod, Apocryphes du NT, une appellation erronée et une collection artificielle: Apocrypha 3 [1992] 17/46), sondern zur christl. hagiograph. Literatur im engeren Sinn (*Heiligenverehrung II [Hagiographie]). In ihnen tritt die theologische Zielsetzung zurück (zB. geringe oder fehlende enkratitische Tendenzen, mit Ausnahmen, zB. Acta Philippi [s. u. Sp. 1169]) u. die Unterhaltungsabsicht verstärkt hervor, häufig überlagert von Kultpropaganda des (jetzt stärker ‚personalisierten') Apostels, bes. in den Martyrien (van Kampen 234). Zu unterscheiden sind:

aa. Fortbildungen der klass. Apostelakten. In verschiedenen Sprachen u. Versionen treten zahlreiche Fort- u. Nachbildungen der oben besprochenen Apostelakten auf. Sie fassen die alten Akten zusammen, überarbeiten sie, weichen davon deutlich ab oder machen sich von ihnen unabhängig. Das wundertätige oder teratologische Romanhafte erfährt häufig eine deutliche Steigerung. Das Früh-MA setzt diese literarische Produktion fort (ab dem 7. Jh. hier nicht darzustellen). – Manche dieser Werke konzentrieren sich ganz oder vorwiegend auf das Martyrium des behandelten Apostels (Kultaspekt), zB. das Martyrium beati Pauli apostoli a Lino episcopo conscriptum (Alter unbestimmt; BHL 6570 = ClavisApocrNT 212), das Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum (6. Jh.; ebd. 191 = BHL 6655), weitere Petrus-Paulus-Passiones u. mehrere Andreas-Passiones (*Märtyrerakten). In erster Linie (auf griech. Vorlagen zurückgehende) Wundersammlungen bilden der Liber de miraculis beati Andreae apostoli des *Gregor v. Tours (BHL 430 = ClavisApocrNT 225.II) u. des PsGregor v. Tours Liber de miraculis beati Thomae apostoli (BHL 8140; ed. K. Zelzer, Die alten lat. Thomasakten = TU 122 [1977] 43/77). – Andreas wird mit anderen Aposteln (Bartholomaios, Matthias, Paulus, Petrus, Philemon) zu verschiedenen Doppel-Akten verbunden. Bekanntestes Beispiel sind die Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos (6. Jh.; ClavisApocrNT 236). Diese Erzählungen ohne enkratitische Tendenz verbindet miteinander die Art, in der sie Christus als unoder sichtbaren Weggefährten der Apostel darstellen, ihre Engel- u. Dämonenvorstellung, die erzählten Wundertaten der Apostel (mächtige u. zugleich strenge Wundertäter), die Darstellungsweise der Christi Zeugen auferlegten Prüfungen. Das Verhältnis der genannten Werke zu den jüngeren (epischen oder romanhaften) Märtyrerpassiones verdient nähere Untersuchung (vgl. Delehaye, Passions 12: ‚Cette littérature … a suivi des voies indépendantes, son influence sur les Actes des martyrs se constate relativement assez tard et a été exagérée', mit Berschin, B. 1, 92: ‚Vieles aus den röm. Passionen Bekannte ist hier vorgebildet, bühnenartige Auftritte, spektakuläre Erscheinungen, Hei-

lungen, Bekehrungen, Volksbewegung, Massenstimmung, große Reden u. ausgesuchte Grausamkeiten; nur sind die 'Passiones apostolorum' älter, weiter offen für romanhafte Erzählmotive'). – Die syr. Historia Iohannis (4. Jh.?; BHO 468 = ClavisApocrNT 222) u. die unter dem Namen des Prochoros laufenden Joh.-Akten (griechisch, 5. Jh.: ausführliche Erzählung des Lebens Johannes' in Ephesus u. konzentriert auf Patmos; ebd. 218) sind unabhängig von den alten Joh.-Akten. Die Virtutes Iohannis (6. Jh.; ebd. 219) der lat. PsAbdias-Sammlung hingegen kompilieren, nach einem Resümee der Johannes-Geschichte in Evangelien u. lukanischer Apostelgeschichte, Erzählungen wahrscheinlich griechischen Ursprungs, von denen manche mit den alten Acta Iohannis in Verbindung stehen. Beachtlich ist ferner eine von altslavischen Hss. tradierte eigentümliche Petrus-Vita, deren griech. Original unbekannt, jedenfalls nicht ediert ist (BHG 1485f; Hennecke / Schneem.[5] 2, 393f).

bb. Akten anderer Apostel. Neben solchen Fortbildungen der fünf klassischen hat die Spätantike neue Akten anderer Mitglieder des Apostelkollegiums hervorgebracht. Die griechisch nur bruchstückhaft erhaltenen Acta Philippi (BHG 1516/26 = ClavisApocrNT 250) sind wohl aE. des 4. oder im 5. Jh. in enkratitischen Kreisen Kleinasiens entstanden. Der Autor stützt sich, bes. in Reden u. Gebeten, auf die ältesten apokr. Apostelakten sowie alte heterodoxe Texte u. bereichert seine Erzählung mit teratologischen Elementen. Sein Held erscheint vor allem als apostolischer Kirchengründer (van Kampen 248) u. stirbt als Märtyrer. – Von den Matthäus-Akten (4./5. Jh.) ist nur, in griech. u. lat. Fassung, das Martyrium mit Rahmenerzählung erhalten (ClavisApocrNT 267). – Die kurzen griech. Thaddäus-Akten (5./6. Jh.?; ebd. 299) über seinen *Edessa-Aufenthalt sind in den Rahmen der legendären Christus-Abgar-Korrespondenz einzuordnen (vgl. Eus. h. e. 1, 13, der sich auf eine syr. Erzählung beruft). – Die in zwei, einer griech. u. einer lat., Rezensionen erhaltenen Bartholomäus-Akten (5./6. Jh.; ClavisApocrNT 258f) erzählen als Schlußepisode seine *Indien-Mission, bei der er das Martyrium erleidet. – Die Akten des Simon Kananites u. Judas Thaddäus (lat. Passio frühestens des 6. Jh.; ebd. 284) scheinen Teil eines größeren Sammelwerkes über diese Apostel gewesen zu sein u. berichten von ihrem Wirken in *Babylon u. Persien. – Die griech. Barnabas-Akten (Mitte 5./Anfang 6. Jh.; BHG 225 = ClavisApocrNT 285) geben sich als Werk des Apostelschülers Johannes Marcus aus (vgl. Act. 13, 5; 15, 37/9) u. berichten von *Barnabas' Wirken u. Sterben auf *Cyprus, nachdem sie ihren Helden u. dessen Schüler durch verschiedene Fabel-Länder haben reisen lassen (vgl. den Titel Περίοδοι καὶ μαρτύριον; J. Schmid: o. Bd. 1, 1208f; M. Starowieyski, Die Datierung der Akten des hl. Barnabas u. des Enkomions auf den hl. Barnabas [poln.]: Menander 48 [1993] 319/23 mit lat. Zusammenfassung).

γ. Die PsKlementinen. (*Clemens Romanus II; J. Wehnert, Abriß der Entstehungsgeschichte des ps-clementinischen Romans: Apocrypha 3 [1992] 211/35.) Der ‚älteste christl. Roman' ist kurz zu erwähnen, weil er mit den apokr. Apostelakten, bes. den Acta Petri, verbunden scheint. Sein Held u. zugleich Autor soll Clemens, erster ‚Nachfolger' Petri, sein. Der ursprüngliche Schriftenzyklus ist nur in abgeleiteten Formen erhalten. Zwei Rezensionen der Grundschrift (3. Jh.) liegen vor: die ‚Homilien' (20 Bücher) u. die ‚Recognitionen' (10 Bücher). Sie schildern mehr oder minder parallel die Taten des Apostels Petrus in Palästina u. seine Streitgespräche mit Simon Magus, die weder in Samaria (Act. 8, 9/12. 18/24) noch in Rom (wie in den alten Act. Petr.) stattfinden, sondern in den Städten des syr. Küstengebietes von *Kaisareia am Meer bis *Antiochia am Orontes. Petrus gelingt es, seinen Gegenspieler in Wort u. Tat zu widerlegen, die Bevölkerung vom Irrtum zu bekehren, zu taufen u. als Gemeinden mit Bischöfen, Presbytern u. Diakonen zu konstituieren. Mit dieser Erzählung ist Clemens Romanus eng verbunden, zum einen als Zeuge des Handelns Petri, zum anderen als Held eigener Abenteuer, die es ihm erlauben, die einzelnen Mitglieder seiner zerstreuten Familie aufzufinden u. wiederzuerkennen, deren Spuren er seit langem verloren hatte (vgl. das ἀναγνωρισμός-Thema des hellenist. Liebesromans). Zu den Affinitäten mit gewissen romanhaften Passiones oder hagiograph. Romanen Delehaye, Passions 227/30; Berschin, B. 1, 109f. – B. Pouderon, Flavius Clemens et le proto-Clément juif du roman pseudo-clémentin: Apocrypha 7 (1996) 63/79 (Lit.).

3. Zusammenfassung. In dem, was vorstehend das kanonische u. apokryphe NT genannt wurde, sind die literarischen Gattungen vielfältig u. problematisch. B. im eigentlichen Sinn finden sich nicht, wohl aber Teil-Bioi oder Ansätze spiritueller Bioi. Der ,hagiograph. Diskurs' tritt in den Evangelien kräftig in Erscheinung. Auch die sog. Kindheitsevangelien können zT. damit verbunden werden. Die apokr. Apostelakten entsprechen ihm hinlänglich, jedenfalls mehr als die lukanische Apostelgeschichte, weisen jedoch Eigenheiten auf, die den Diskurs übersteigen. Die jüngeren Schriften betonen ihn erneut, soweit sie sich nicht auf Einzelaspekte, wie Martyrium u. Wunder, beschränken. Die PsKlementinen sind mE. den alten Apostelakten vergleichbar.

III. Die Hagiographie (im engeren Sinn). a. Von den Martyria zur Biographie. Die christl. Hagiographie im engeren Sinn setzt Mitte des 2. Jh. mit Martyriumsberichten ein, d. h. einfachen Gerichtsprotokollen (Acta) u. breiteren Erzählungen (Passiones). Da sie nur die letzten Tage ihres Helden (Verhaftung, Verhör, Verurteilung, Hinrichtung) behandeln, sind sie hier nicht zu besprechen (*Exitus illustrium virorum; *Märtyrerakten). Eine Annäherung an die spirituelle B. erfolgt, sobald auch das dem Martyrium voraufgehende Leben, der βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου, Beachtung u. Darstellung findet, entweder als Teil der Passio oder als selbständige Ergänzung. Die apokr. Apostelakten hat man als frühe Beispiele dieser Kategorie angesehen (W. Rordorf, Zur Entstehung der christl. Märtyrerverehrung: ders., Lex orandi - Lex credendi. Ges. Aufsätze [Freiburg i. Ü. 1993] 138f), doch verdanken jene ihre Entstehung weniger solcher Retrospektive (mit dem Martyrium als wesentlichem Inhalt u. notwendigem Ausgangspunkt; es fehlt in den *Joh.-Akten ganz). Sie entstammen anderem Milieu als die übliche martyrologische Literatur (s. o. Sp. 1162f). Auch die Passio Perpetuae (BHL 6633) gehört nicht hierher, trotz der beiden (weithin visionären) ,autobiograph. Texte' (Berschin, B. 1, 55) der Perpetua u. des Saturus (3/10 u. 11/3).

1. Pontius' Vita u. Passio Cyprians. Vom Ende des am 14. IX. 258 enthaupteten Bischofs *Cyprianus v. Karthago (A. Stuiber: o. Bd. 3, 463/6) berichten a) die lat. Acta proconsularia (BHL 2038/40 = ClavisPL^3 53) sowie b) ein eingehenderes, gleichfalls lat. Werk (ebd. 52 = BHL 2041), das, vermutlich iJ. 259, ein Vertrauter Cyprians verfaßte. Seinen Namen, Pontius, Diakon in Karthago, nennt allein Hieronymus, der die Schrift als egregium volumen vitae et passionis Cypriani bezeichnet (vir. ill. 68 [172 C.-G.). Ihre literarische Gattung wurde unterschiedlich bestimmt. A. Harnack, Das Leben Cyprians von Pontius = TU 39, 3 (1913) 78 betrachtete das Werk als ,die erste christl. B.' u. Vorbild der gesamten christl.-abendländischen Hagiographie. Dagegen wandte sich R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians: SbHeidelberg 19, 3 (1913) nr. 14. Er schätzt den literarischen Wert der ,angeblichen B. des PsPontius' gering u. ordnet sie der Literaturgruppe der *Exitus illustrium virorum zu. Nach Delehaye, Passions 76 ist das Werk die Schöpfung eines unfruchtbaren Geistes u. eine eher hybride Komposition. Ch. Mohrmann sucht Pontius zu rehabilitieren, bestätigt aber das Urteil über die literarische Gattung des Textes: Sein erster Teil (vor der Passion) stelle weder eine B. dar noch eine Lobrede oder eine Apologie im eigentlichen Sinn, sondern eine Mischung all dessen (Introduzione: A. A. R. Bastiaensen [Hrsg.], Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino = Vite dei Santi 3^4 [Milano 1997] XVII; vgl. Hoster 47). Berschin, B. 1, 63/5 akzeptiert den Doppeltitel Vita et passio, betont jedoch die rhetorische Durchformung, die einen christl. Panegyricus hervorbringe, der trotz einzelner Abweichungen der zeitgenössischen laudatio entspreche. – Pontius verfaßte eine Gelegenheitsschrift mit bestimmter Absicht (Mohrmann aO.), die er im, recht topischen, exordium (vit. Cypr. 1) offenlegt: Das Leiden des ersten Märtyrerbischofs *Africas, ,der auch ohne das Martyrium unser Lehrer sein konnte', solle nicht mit Schweigen übergangen werden, während die Leiden sogar von Laien u. Katechumenen ausführlich schriftlich gewürdigt würden (ebd. 1, 2; die Anspielung auf die Passio Perpetuae [o. Sp. 1171], die auch andere Spuren im Pontius-Text hinterlassen hat, verrät den beginnenden Antagonismus zwischen Klerus u. hochverehrten Laienmärtyrern). – Die doppelte Zielsetzung, Ehrung des Bischofs u. Preis des Märtyrers (beherrschendes Thema: Hoster 36), bestimmt die Zweigliedrigkeit des Textes. Der erste Teil (vit. Cypr. 2/10), den opera u. merita gewidmet, folgt in etwa der Chronologie der Er-

eignisse. In Christianisierung des obligatorischen Elements des Ursprungs beginnt Pontius mit der nativitas caelestis, d. h. Bekehrung u. Taufe Cyprians (*Geburtstag). Schon als Katechumene zeichnete er sich durch seltene Vollkommenheit aus, gelobte Enthaltsamkeit u. veräußerte seine Güter zugunsten der Armen. Bald zum Presbyter u. Bischof gewählt (die widerwillige Annahme des Amtes [ebd. 5, 4] wird zum Topos der *Demut), verzeiht er großzügig Opponenten unter den Klerikern (ebd. 5, 6). Nach der Beschreibung des Inneren u. Äußeren, bes. seiner Mäßigung in allem (6), geht Pontius zur Verteidigung des Bischofs über (Grundtendenz des Werkes), der sich während der decischen Christenverfolgung außerhalb der Stadt verborgen hatte u. wegen seiner ‚Flucht' heftig angegriffen wurde. Etwas voreilig von der gloria proscriptionis für Cyprians Verdienste sprechend, rechtfertigt sein Diakon (wie Cyprian selbst [ep. 20. 59. 69]) den secessus mit dem Argument, der Bischof habe wegen seiner Unentbehrlichkeit für die vom Untergang bedrohte Kirche noch nicht die Märtyrerkrone gewinnen dürfen, u. betont den providentiellen Charakter dieses ‚Aufschubs' (vit. Cypr. 7/9). Mit der Erinnerung an Cyprians umfassende Caritas für die christl. wie die heidn. Opfer der Pest dJ. 252/54 endet der 1. Teil (9f). – Der 2. Teil (11/9), die eigentliche Passio, ist lebhafter, weil sie auf persönlichen Erinnerungen beruht. Das erste Verhör übergeht Pontius, da bereits in den prokonsularischen Akten erzählt (11, 1; kurze Zusammenfassung des 2. Verhörs ebd. 16), u. beginnt mit der Verbannung Cyprians zu Beginn der Valerianischen Verfolgung nach Curubis, einem ‚sonnigen u. hübschen Ort'. Das Thema der Heimatlosigkeit des Christen (*Fremder) wird als Gegengewicht eingeführt, um die, gleichfalls auf Gottes Vorsehung zurückgeführte (11, 8/12, 1), Unbeschwertheit des Exillebens Cyprians auszugleichen. Seine breit geschilderte Vision (12, 3/9) kündigt das nahe Martyrium an (geläufiges Thema der Märtyrerakten; doch Offenbarungen u. Träume spielen auch bei Cyprian selbst eine große Rolle). Dieses Mal wollte sich Cyprian nicht, wie von Freunden angeraten, in Sicherheit bringen. Er setzte seine Predigttätigkeit fort u. wurde in seinen Gärten bei Karthago verhaftet. Die Überführung zum Praetorium (15) u. nach der Verurteilung zum Hinrichtungsort (18) gestaltet sich zum zweifachen Triumphzug, dem sich zahlreiche Christen anschließen. Wie in den Acta proconsularia (Sp. 1171) spürt man den nahen Sieg des Christentums (Berschin, B. 1, 57). – Die Cyprian-Vita bleibt im wesentlichen eine Passio (denn der βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου bietet eine sehr stilisierte Apologie des verzögerten Martyriums), geschrieben in gesuchtem Stil mit starker Bezugnahme auf die Bibel (συγκρίσεις mit biblischen Gestalten, manchmal zum Vorteil des Heiligen gewendet; Gebrauch der Bibel zur, gelegentlich gezwungen wirkenden, Rechtfertigung; doch auch positiv: Nachahmung Christi, bis in Einzelheiten der Passion, u. der atl. Gerechten; G. Lomiento, La Bibbia nella compositio della Vita Cypriani di Ponzio: VetChr 5 [1968] 23/60; Van Uytfanghe, Empreinte 576/82). Vornehmlich durch sein Martyrium, doch auch schon wegen der ‚vielen herrlichen Taten' gelangt Cyprian zur gloria perfecta (vit. Cypr. 19, 2). Er war Gegenstand fürsorglicher Vorhersehung Gottes, selbst aber kein Wundertäter. Doch das Bemühen seines Wächters, eines vormaligen Christen, in den Besitz der blutverschwitzten Kleider des künftigen Märtyrers zu gelangen (16, 6), bezeugt den entstehenden Reliquienkult. – M. Pellegrino, Ponzio. Vita e martirio di san Cipriano (Alba 1955); Hoster 32/49; Mohrmann aO. (o. Sp. 1172) IX/XXVI; Bastiaensen aO. (o. Sp. 1172) 278f; Berschin, B. 57/65; Th. Baumeister, Der hl. Bischof. Überlegungen zur Vita Cypriani: StudPatr 18, 3 (Kalamazoo 1989) 275/82; J. Aronen, Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani: VigChr 38 (1984) 67/76; C. Bobertz, An analysis of Vita Cypriani 3, 6/19, and the attribution of Ad Quirinum to Cyprian of Carthago: ebd. 46 (1992) 112/28; S. Deléani, Le récit de la mort de Cyprien dans la ‚Vita Cypriani': Narrativa 465/78; V. Saxer, La Vita Cypriani de Pontius, ‚première biographie chrétienne': Orbis Romanus Christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium (Paris 1995) 237/51; H. Montgomery, Pontius' Vita s. Cypriani and the making of a saint: SymbOsl 71 (1996) 195/215; ders., Pontius' Vita s. Cypriani and the ancient biographical tradition: J. Styka (Hrsg.), Studies of Greek and Roman literature (Kraków 1996) 109/17.

2. Jüngere Beispiele. Die Vita et passio Cypriani entstand noch vor den ersten spirituellen B. heiliger Nichtmärtyrer. Jünger als diese sind die folgenden Beispiele:

α. PsPionios' Vita Polycarpi. Der erste βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου, der dazu bestimmt war, alte Märtyrerakten, hier den Brief der Gemeinde v. Smyrna an die von Philomelium über den Tod (um 155 nC.) Bischof Polykarps v. Smyrna (Passio Polycarpi [ClavisPG 1045]), zu ergänzen, ist die griech. Vita Polycarpi (BHG 1561). Ihr Autor war nicht der Presbyter u. Märtyrer Pionios v. Smyrna (gest. um 250; L. Robert / G. W. Bowersock / Ch. P. Jones, Le Martyre de s. Pionios prêtre de Smyrne [Washington 1994]), sondern ein Anonymus (PsPionios) des 4./5. Jh. (oder noch vornizänisch?). Das Werk beginnt mit knappen Angaben über die Anfänge der Kirche u. den Aufenthalt des Paulus in Smyrna, berichtet sodann über die niedrige Herkunft Polykarps, die beispielhafte Jugend (Nächstenliebe, Askese, Ehelosigkeit), den Diakonat unter Bischof Bukolos, Beredsamkeit u. Eifer gegen Heiden, Juden u. Häretiker, die katechetische Tätigkeit (mit zahlreichen, in der Verfolgungszeit verlorenen Schriften, Homilien u. Briefen), bei der er den Wert der *Keuschheit besonders betonte, die Presbyterweihe u. schließlich seine von Visionen begleitete Bestellung zum Nachfolger des Bukolos. Als Bischof tat Polykarp mehrere Wunder. Die Vita endet ohne Epilog oder sonstigen Abschluß. – Delehaye, Passions 22/46; B. Dehandschutter, Martyrium Polycarpi (Leuven 1979) 62/71; S. Ronchey, Indagine sul Martirio di San Policarpo (Roma 1990); G. Buschmann, Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie = ZNW Beih. 70 (1994); ders., Das Martyrium des Polykarp = KommApostVät 6 (1998); A. Stewart-Sykes, Vita Polycarpi. An ante-Nicene Vita: Augustinianum 40 (2000) 21/33 mit Lit.

β. Griechische Legenden (Georg, Theodor u. a.). Der Wunsch, mehr vom Leben eines Märtyrers zu erfahren (worüber Nachrichten umlaufen mochten), zeigt sich auch in schwer datierbaren, doch wohl noch spätantiken griech. Legenden, bes. von Soldatenheiligen, namentlich a) vom hl. Georg v. Lydda (gest. um 303; Vita et martyrium [BHG 679]: K. Krumbacher, Der hl. Georg in der griech. Überlieferung = AbhMünchen 25, 3 [1911] 18/30; Conceptio et nativitas [BHG 680]: ebd. 250f; H. Delehaye, Les légendes grecques des Saints militaires [Paris 1909] 66/8; Ch. Walter, The origins of the cult of St George: RevÉtByz 53 [1995] 295/326) sowie b) vom hl. Theodor v. Amaseia (Vita et miracula [BHG 1764]: ASS Nov. 4, 49/55; Vita et educatio [BHG 1765]: ebd. 45f; Delehaye, Saints militaires aO. 32/5). – Eine romanhafte Passio wie die des hl. Placidas-Eustathius v. Rom (BHG 641/3; BHL 2760/71) widmet sich auch der Bekehrung u. den Abenteuern dieses Heerführers vor seinem Martyrium (mit Anklängen an den ps-clementinischen Roman; Delehaye, Passions 227/30, dort auch Beispiele von Passiones, die zur Propaganda religiöser Ideen, so der *Jungfräulichkeit, bestimmt waren).

γ. Lateinische Viten. Aus dem lat. Schrifttum sind zB. zu nennen die Vita et Passio Ss. martyrium Marcelli et Apulei (BHL 5251, Italien, 6. Jh.) u. die Vita et Passio des Bischofs Praeiectus v. Clermont-Ferrand (Gallia, Ende 7. Jh.; Version A: MG scr. rer. Mer. 5, 225/48; Version B: ASS Ian. 3, 247/50). Letzterer gehört jedoch bereits zu den ‚politischen' Märtyrern des Früh-MA (Graus 376).

b. Beispiele spiritueller Biographien. 1. Griechische. a. Eusebius v. Caesarea. Als Hagiograph ist *Eusebius (J. Moreau: o. Bd. 6, 1052/88) vor allem bekannt wegen seiner (weithin verlorenen) Sammlung älterer Märtyrerakten (ebd. 1070f; ClavisPG 3491) u. seiner Schrift Über die Märtyrer von Palästina (ebd. 3490; Moreau aO. 1070; *Kaisareia II). Doch eröffnet er mit zwei Werken auch die nachntl. spirituelle B. der Christen.

aa. Die Origenes-Vita. Sie macht einen Großteil des 6. Buches der ‚Kirchengeschichte' aus u. bestimmt dessen Anlage. Die sonstigen Erzählungen über Verfolgungen u. andere Personen (bes. Märtyrer, Bischöfe, Schriftsteller, Häretiker) beziehen sich auf dieselbe Zeit oder stehen in Verbindung zu Origenes. Schon E. Schwartz: GCS 9, 1, 131 hat auf den B.-Charakter dieses Buches hingewiesen (vgl. B. Steidle, ‚Homo Dei Antonius'. Zum Bild des ‚Mannes Gottes' im alten Mönchtum: B. Steidle 179). Es bildet Eusebs biograph. Apologie seines theologischen Helden Origenes (G. Bardy: SC 41 [1955] 83_1 spricht von Panegyrikos statt gewöhnlicher B.), dem er, in Zusammenarbeit mit Pamphilos, zuvor eine direkte ‚Apologie' gewidmet hatte (Moreau aO. 1055. 1065f). Auf diese verweist Eusebius hier dreimal (h. e. 6, 23, 4. 33, 4. 36, 3) u. nennt auch die Quellen seiner Vita Origenis (ebd. 6, 2, 1): die verlorene Sammlung der Origenes-Briefe (der er Auszüge entnimmt) u. Mitteilungen von Augenzeugen. Die Ten-

denz der Lebensbeschreibung ist apologetisch, providentialistisch u. gelegentlich erbaulich. – Schon der jugendliche Origenes (geb. 184/85) begeisterte sich für das Martyrium (ebd. 6, 2, 2), verstärkt nach der Gefangennahme seines Vaters Leonides, dem er einen Brief mit der Aufforderung zum Blutzeugnis in den Kerker sandte. Die himmlische Vorsehung bewog jedoch Origenes' Mutter, seine Kleider zu verstecken, so daß er ‚zum Nutzen vieler' im Hause bleiben mußte (ebd. 6, 2, 4/6). Vom Vater angehalten, gab er sich bereits als Knabe dem Studium der göttlichen Schriften hin (schon damals ihren ‚tieferen Sinn' zu ergründen suchend). Nach Leonides' Märtyrertod u. der Beschlagnahme seines Vermögens blieb Origenes bei der Mutter u. den sechs jüngeren Brüdern, fand dann durch Gottes Fürsorge Aufnahme u. Unterhalt bei einer reichen Dame, verweigerte jedoch das gemeinsame Gebet mit ihrem Adoptivsohn, dem alex. Häretiker Paulos; denn von Knabenjahren an eiferte Origenes für den rechten Glauben u. ‚verabscheute' die häretischen Lehren (ebd. 6, 2, 12/4). Dem in der Glaubens- u. den Griechen-Wissenschaften gut ausgebildeten Achtzehnjährigen vertraute der alex. Bischof Demetrios die Leitung der ‚Katechetenschule' an (*Hochschule; C. Scholten, Die alex. Katechetenschule: JbAC 38 [1995] 16/37). In den Verfolgungen stand Origenes den Märtyrern bei, ermutigte sie u. entging selbst, immer wieder von der göttlichen Vorsehung geschützt, Nachstellungen u. Todesgefahr (h. e. 6, 3, 1/6). Wegen der hohen Zahl der Schüler gab er den Grammatikunterricht als der hl. Wissenschaft widersprechend auf, verkaufte seine Bibliothek alter Schriftsteller (nach Cox 96. 99 historisch unwahrscheinlich), führte ein entsagungsvolles Leben u. widmete sich nachts dem Studium der göttlichen Schriften. Sein ‚philosophisches Leben' in äußerster Askese u. Armut (zu dieser christl. ‚Philosophie' s. u. Sp. 1188), verstanden als Befolgung evangelischer Sätze (Mt. 6, 24; 10, 10; Lc. 10, 4; 2 Cor. 11, 27), ermunterte viele Schüler zu ähnlichem Streben u. zog Heiden, selbst Gebildete, an, von denen manche das Martyrium erlitten (Eus. h. e. 6, 3, 8/13). In jugendlichem Übereifer faßte Origenes das Herrenwort Mt. 19, 12 wörtlich auf u. entmannte sich selbst, eine Tat, die Eusebius gegenüber der schwankenden Beurteilung durch Bischof Demetrios verteidigt (h. e. 6, 8, 1/5; *Kastration). Er berichtet dann, daß Origenes den Anfängerunterricht Heraklas überließ, sich die Unterweisung der Fortgeschrittenen reservierte u. daß zahlreiche Häretiker u. angesehene Philosophen (ebd. 6, 18, 2) seinen Unterricht besuchten, der erneut auch die ‚Profanwissenschaften' als Basis für das Verständnis der göttlichen Schriften umfaßte. Seine Reisen machten ihn auch auswärts berühmt, bes. in Palästina. Dort predigte er, auf Einladung der Ortsbischöfe (die sich deshalb verteidigten: 6, 19, 16/8), als Laie in den Kirchen, wurde in *Kaisareia (II) am Meer zum Presbyter ordiniert, ließ sich dort endgültig nieder, setzte seine Lehrtätigkeit zum Nutzen des orthodoxen Glaubens fort, korrigierte viele Häresien u. bildete eine große Schar Schüler aus. In der decischen Verfolgung erlitt er mutig schreckliche Qualen u. sandte viele Trostbriefe an Mitchristen (6, 39, 1/5). – Deutlich wird (vgl. Cox 70), daß Eusebs Origenes-Bios, der auch das theologische u. exegetische Werk ausführlich behandelt, die Apologie seines Helden betreibt, gleichermaßen gegenüber der christl. Gemeinde (gegen Bestreiter von Origenes' Rechtgläubigkeit u. mit dem Ziel der Förderung der Einheit der verfolgten Christen durch das Angebot einer sammelnden Gestalt) wie gegenüber den Heiden, die seine philosophische Integrität bestritten (vgl. die lange Passage 6, 19, 1/15 über Porphyrios als unfreiwilligen Zeugen für Origenes' Wahrhaftigkeit u. Erfolg). Eusebios zeichnet das stilisierte u. idealisierte Porträt (nicht ohne Widersprüche, auch zur historischen Realität) eines Mannes der Kirche, eines Theologen u. beispielhaften Nachahmers Christi (nach apol. pro Orig. praef. Propheten u. Aposteln vergleichbar), versieht ihn jedoch zugleich mit den Zügen eines hellenist. ‚Heiligen'. Er ist ein tugendsamer, weiser u. asketischer Philosoph (vgl. 6, 3, 7 Anwendung eines sokratischen Sprichwortes auf Origenes), verbindet christliche u. heidnische Tugenden, geeignetes Mittel für die Heidenbekehrung. Alles das ist ‚hagiographischer Diskurs'. Persönliche Wundertätigkeit des Origenes fehlt zwar, nicht jedoch das wunderbare Eingreifen der göttlichen Vorsehung. – M. Hornschuh, Das Leben des Origenes u. die Entstehung der alex. Schule: ZKG 71 (1960) 1/25. 193/214; R. M. Grant, Eusebius and his Lives of Origen: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975)

635/49; P. Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre (Paris 1977); Cox 69/101.

bb. Die Vita Constantini. (ClavisPG 3496; Av. Cameron / S. Hall, Eusebius. Life of Constantine, transl. with introd. and commentary [Oxford 1999].) Das schon von Photios (bibl. cod. 127 [2, 99 Henry]) als ἐγκωμιαστικὴ τετράβιβλος beurteilte Werk vergleicht Moreau aO. 1073 mit den βίοι des Philon, ‚der in den Patriarchen Musterbeispiele der Tugend erblickt'. *Constantinus d. Gr. erscheint als der ‚einzige von allen, die je das röm. Reich beherrscht haben, der ein Freund Gottes ... u. für alle Menschen ein leuchtendes Beispiel gottesfürchtigen Lebens geworden ist' (vit. Const. 1, 3, 4). Eusebs Autorschaft ist angezweifelt, die Vita als eine Art christl. *Historia Augusta bewertet worden, doch geht man nunmehr fast einhellig von der Echtheit der Zuschreibung u. der eingefügten Urkunden aus (Moreau aO. 1073f; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 308f. 362; F. Winkelmann, Zur Gesch. des Authentizitätsproblems der Vita Constantini: Klio 11 [1962] 187/243). Aus Altersgründen habe sich freilich Euseb bei Abfassung der Vita (nach 337/vor 341) mehr denn je auf Sekretäre verlassen. Spätere Überarbeitungen u. Einschaltungen werden nicht ausgeschlossen (Moreau aO. 1074). T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass. 1981) 265/71 vermutet, Euseb habe das Werk zu Lebzeiten u. vielleicht auf Anregung Constantins begonnen, sei jedoch vor der Schlußredaktion gestorben. Ein Späterer (Eusebs Nachfolger Akakios?) habe die Mss. bearbeitet, die Kephalaia hinzugefügt u. den Text veröffentlicht. – Mit der Vita Constantini liegen uns Reste wenigstens zweier Entwürfe vor: a) ein regelrechter Panegyrikos im entsprechenden rhetorischen Stil u. b) ein Bericht über die religiösen Taten des Kaisers, illustriert durch vollständig zitierte Dokumente. Ersteres war sicher das ursprüngliche Ziel; nachträglich mag sich Eusebius entschlossen haben, die Rede in eine Art B. umzuarbeiten, ohne diese freilich vollenden zu können. Das Werk wirkt ungenügend durchgestaltet; das Material ist teils in chronologischer Reihenfolge geboten, recht gelungen in der Erzählung vom Aufstieg Constantins zur Macht, von den Gefährdungen am Hof Diokletians bis zum Sieg über Licinius iJ. 324 (vit. Const. 1, 19/2, 19), teils thematisch geordnet. Der Abschnitt über Constantins Erhebung des Christentums zur Religion von Kaiser u. Reich (ebd. 2, 24/60) ist wohlgeordnet u. mit authentischen Kaiserbriefen dokumentiert. Der Abschnitt über das Konzil in Nikaia vJ. 325 (2, 61/3, 24) ist dies weniger u. überdies selektiv mit Auslassung der arianischen Streitigkeiten (in denen Euseb selbst bis 324 eine schwankende Haltung einnahm). – Jedenfalls ist der Βίος τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως eine stilisierte, apologetische u. propagandistische Schrift. Sie spiegelt wohl Constantins Selbstbildnis wider u. mehr noch die Bewunderung des (seine Rolle als Vertrauter u. Berater übertreibenden) Euseb für den Kaiser, in dem er ein Werkzeug der Vorsehung erblickte (von Constantin entworfene, von Euseb ausgestaltete politische Theologie). Der ‚hagiograph. Diskurs' entfaltet sich weithin: Constantin ist besser als alle bekannten Herrscher (1, 7; 4, 75); Gott ehrt ihn vor u. nach dem Tode (1, 3; 4, 74); als erster Kaiser wurde er von Gott selbst erwählt (1, 25; 2, 28), ist Mose ähnlich als Prophet u. Gesetzgeber des Gottesvolkes (1, 12: Erziehung im Palast der Tyrannen; 1, 20. 39), Gott läßt ihn seine Berufung wunderbar erkennen (zB. 1, 28f: Kreuzerscheinung, *Feldzeichen; 1, 31: Labarum) u. seine Feinde besiegen. Obschon erst auf dem Totenbett getauft (4, 62/4), lebte Constantin schon früh wie ein Christ: Christusliebe (1, 16), Bibellesung (1, 32), Armenfürsorge (1, 43), φιλανθρωπία (*Humanitas) gegen Kriegsgefangene (2, 13; 4, 31; Constantins Vernichtung seiner Gegner wird hingegen verschwiegen), Kampf gegen Heidentum u. Häresie, Wohltaten gegenüber der Kirche, Kirchbautätigkeit. Obschon kein Heiligenleben im eigentlichen Sinn, machen die letzten Kap. der Vita über Tod (Pfingsten 337 nC.) u. Begräbnis des Kaisers (4, 64f) aus Constantin eine Art christl. Heiligen, als der er tatsächlich in den Ostkirchen verehrt wird (F. Winkelmann, Ein Ordnungsversuch der griech. hagiograph. Konstantinviten u. ihrer Überlieferung: J. Irmscher / P. Nagel [Hrsg.], Studia Byzantina 2 [1973] 267/84; A. Luzzi, Il ‚dies festus' di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della Chiesa greca: G. Bonamente / F. Fusco [Hrsg.], Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo [Macerata 1993] 2, 585/643). – M. R. Cataudella, Sul problema della ‚Vita Constantini' attribuita a Eusebio di Cesarea: Oikumene. Studi paleocristiani in on. del

Conc. Ecum. Vaticano II (Catania 1964) 553/71; J. Speidl, Eine Kritik an Kaiser Konstantin in der Vita Constantini des Eusebius: Wegzeichen, Festschr. H. M. Biedermann (1971) 83/94; Ch. Pietri, Constantin en 324. Propagande et théologie impériale d'après des documents de la Vita Constantini: Crise et redressement des provinces européennes de l'empire (Strasbourg 1988) 63/90; B. H. Warmington, The sources of some Constantinian documents in Eusebius' ‚Ecclesiastical History' and ‚Life of Constantine': StudPatr 18, 1 (Kalamazoo 1985) 94/6; D. Th. Barnes, Panegyric, history and hagiography in Eusebius' Life of Constantine: The making of orthodoxy, Festschr. H. Chadwick (Cambridge 1990) 94/123; Av. Cameron, Eusebius' Vita Constantini and the construction of Constantine: M. J. Edwards / S. Swain (Hrsg.), Portraits. Biographical representations in the Greek and Latin literature of the Roman Empire (Oxford 1997) 145/74.

β. Athanasios' Vita Antonii. (ClavisPG 2101; G. Gentz, Art. Athanasius: o. Bd. 1, 863f.) Das umfangreiche griech. Werk, bald nach Antonios' Tod (356 nC.) entstanden, gibt sich als Brief (vgl. frühe Märtyrerakten) des alex. Patriarchen Athanasios περὶ τοῦ βίου τοῦ μακαρίου 'Αντωνίου τοῦ μεγάλου (zum Prestige von Patriarchenrundschreiben Kech 142f). Das Werk bedeutet einen neuen Ansatz christlicher Hagiographie durch Anwendung des ‚hagiograph. Diskurses' auf ein neues Lebensethos, das in die Wüste verlagerte Streben nach Vollkommenheit (Lebensideal schon bei Clemens v. Alex. u. Origenes; *Askese II), den Sieg über sich selbst, den Bösen u. die ‚Welt' (einschließlich eines verflachten, selbstgenügsamen Christentums damaliger Zeit), auf Grund derer der μοναχός, ohne das Gebot der Nächstenliebe zu vernachlässigen, als Heiliger zum Nachfolger des Märtyrers wird (E. E. Malone, The monk and the martyr: B. Steidle 201/28; G. J. M. Bartelink: SC 400, 58f; Spiritualisierung des Martyriums belegen bereits Clem. Alex. strom. 4, 4, 15; Orig. exh. mart. 11; in Num. hom. 10, 2; vgl. Pont. vit. Cypr. 19, 2). – Unbewiesen sind neuere Hypothesen über die Vorlagen der Vita u. deren Verfasserschaft (Bartelink: SC 400, 32/4 mit Lit.): a) die griech. Vulgata der Vita Antonii sei nur eine Bearbeitung des verlorenen, in koptisierendem Griechisch oder auf Koptisch abgefaßten Originals, das vertreten werde durch die Langfassung des syr. Antonioslebens (CSCO 417f/Syr. 183f); b) Athanasios sei nur der Redaktor von Texten eines Gewährsmannes, vermutlich des Antonios eng befreundeten Serapion v. Thmuis (vit. Anton. 82, 7/9; 91, 8f). Struktur, Gattung u. evtl. literarische Abhängigkeiten der Antonios-Vita bleiben umstritten (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 162f; Priessnig, Formen 23/35; ders., Plotinsvita 1/5; A. J. Festugière: RevÉtGr 50 [1937] 470/94; L. v. Hertling, Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni: B. Steidle 13/34, bes. 16f; Berschin, B. 1, 116/20). Bartelink (Gattung 38/62; ders.: SC 400, 62/7) hat nachgewiesen, daß die Vita Antonii trotz Verwandtschaft mit der Philosophenvita, bes. der Pythagorastradition (zB. Phraseologie des cap. 14; vgl. Reitzenstein, Werk), kein bestimmtes Werk zum unmittelbaren Vorbild hat u. der persönliche Anteil des Athanasios entscheidend für die Schöpfung eines Werkes sui generis war (Berschin, B. 1, 119f übernimmt unter Hinweis auf Hieron. vit. Hilarion. 10 die Bezeichnung ‚Aufstiegs-B.' [Holl, Form]). – Athanasios' Werk wurde schnell zum Bestseller im Osten (mit zahlreichen oriental. Übersetzungen) wie im Westen des Reiches (vgl. Aug. conf. 8, 6, 15). Zwei lat. Übertragungen entstanden: a) die recht wörtliche eines PsHieronymus um 360 nC. (BHL 609e; ed. G. J. M. Bartelink [Hrsg.], Vita di Antonio^2 = Vite dei Santi 1 [Milano 1974]) u. b) die freiere u. bald allgemein verbreitete durch den Orientalen Evagrios v. Ant. (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1320f) spätestens 375 nC. (BHL 609; zur lat. Überlieferung J. Fontaine: R. Herzog / P. L. Schmidt, Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 [1989] 535/9; B. R. Voss, Bemerkungen zu Euagrius v. Ant., Vergil u. Sallust in der Vita Antonii: VigChr 21 [1967] 93/102). Die Vita Antonii prägte nachhaltig die griech. wie die lat. monastische Hagiographie. Antonios, obschon nicht erster christl. Anachoret (Athanas. vit. Anton. 3, 2/4; 4, 1; 60), wurde, nicht zuletzt dank seiner Vita, zum eigentlichen Vater des Mönchtums (ausdrücklich auf ihn berufen sich zB. Makarios d. Ä. u. Kronides v. Nitrien [Hist. mon. in Aeg. 21, 1f; 20, 13]). – Lit.: SC 400, 11/24; C. W. Barnard, Did Athanasius know Antony?: AncSociety 24 (1993) 139/49; G. Bartelink, Die Vita Antonii des Athanasius: H. W. Peket / A. M. F. W. Verhoogt (Hrsg.), Aspects of the 4th cent. (Leiden 1997) 1/21; E. Lanne,

The Life of St. Antony by St. Athanasius the Great: ProchOrChr 42 (1992) 243/59.

aa. Struktur. Im Prolog behauptet Athanasios, er verfasse sein Werk auf Bitten auswärtiger, wohl abendländischer, Eremiten, die von Antonios' Leben, Askese u. Tod erfahren wollten u. aufgefordert werden, die Berichte über Antonios für wahr zu halten. Kap. 1/15 beschreibt Athanasios kurz Antonios' Herkunft (aus wohlhabender christl. Koptenfamilie), Jugendzeit (mit Betonung von Gehorsam u. Genügsamkeit), sein Berufungserlebnis beim Hören von Mt. 19, 21 u. 6, 34 in der Kirche, die Anfänge als Asket, Leben in Abtötung, Kämpfe mit Dämonen (charakterisiert als ‚Erfolg des Erlösers in ihm': vit. Anton. 7, 1), fortgeführt, nach Umgestaltung der Lebensführung entsprechend dem Vorbild des *Elias (ebd. 7, 13), in Grabhöhlen u. einem verlassenen Castellum (8/13), sein Hervortreten daraus ‚wie aus einem Heiligtum' mit trotz asketischer Übungen unverändertem Aussehen, Nachahmung hervorrufend, so daß sich die Wüste mit Mönchen bevölkerte (14), dann das 1. Wunder: Überschreitung des von *Krokodilen wimmelnden Kanals v. Arsinoë (15). – Die große Antonios-Rede (16/43) unterbricht die Erzählung, die damit zur Belehrung der Mönche zur Abkehr von der Welt u. zum Kampf gegen die zahlreichen Erscheinungen des Bösen übergeht. Sie ist weder echte Antonios-Rede noch bloße Erfindung des Autors, sondern die retrospektive Zusammenfassung von Aussagen des Antonios mit starker Verankerung in seinen persönlichen Erfahrungen (van Kampen 250) sowie mit kräftigen biblischen u. philosophischen Anklängen (vgl. vit. Anton. 20 über die Natur von Mensch u. Seele). Nach Schilderung des ‚neuen Gottesreiches der ägypt. Klöster' (Berschin, B. 1, 114) u. der strengen, nach Nichterlangung des Martyriums bei einer Alexandrienreise während der *Christenverfolgung unter Maximinus Daia nochmals zum alltäglichen Martyrium verschärften Lebensführung des Antonios (45/7), markiert ein 2. Wunder, ein *Exorzismus (48), erneut eine Zäsur in der B.: Antonios, von vielen belästigt u. Überheblichkeit fürchtend (*Demut), entweicht, vom Herrn geleitet, in die innere Wüste u. findet auf einem Berg einen Ort mit Wasser u. Dattelpalmen, pflanzt einen Garten u. gebietet über wilde Tiere (49f). Dort bleibt er (von einem Besuch bei Eremiten abgesehen), setzt seinen Kampf mit den Dämonen fort, ermahnt u. tröstet Besucher, wirkt, stets allein Gott zugeschriebene, Wunderheilungen (häufig aus der Ferne) u. erfährt Visionen. Nach diesen anekdotischen Berichten (51/66) verlagert sich der Akzent auf Charakter u. Tugenden des Helden. Demut u. Respekt des Charismatikers gegenüber dem Klerus hindern ihn nicht, *Arianer u. Meletianer zu bekämpfen u. in Alexandrien gegen sie zu predigen (67/70). Ein Exorzismus bei der Heimkehr zu seinem Berg (71) leitet einen neuen Einschub ein, der die Unterredungen Antonios', des Vertreters des Glaubens u. der wahren Philosophie, d. h. der monastischen Askese, mit ihn aufsuchenden heidn. Philosophen wiedergibt (72/80). Von allen Seiten wird er um Hilfe u. Rat gebeten. Selbst Kaiser Constantin u. sein Sohn schreiben ihm, werden jedoch aufgefordert anzuerkennen, daß allein Christus der wahre u. ewige König ist. Ausgestattet mit der Gabe visionärer Prophetie (namentlich zum Streit Rechtgläubigkeit - Arianismus) u. der Unterscheidung der Geister erscheint Antonios allen als Arzt u. Vater (81/8). Seine letzte Rede an die Mönche (89) leitet die Schilderung des Lebensendes ein: sein Wunsch, in der Erde beigesetzt zu werden (d. h. ohne *Einbalsamierung u. häuslicher Aufbewahrung der Leiche nach Ägypterart), seine Krankheit, die ultima verba, sein Tod im Alter von 105 J. (90/2). Ein Epilog über Antonios' körperliche Vorzüge, seinen Ruhm (nicht auf Schriften, Weltweisheit oder Kunstfertigkeit begründet, sondern auf gottgeschenkter ϑεοσέβεια) u. die Bedeutung seines Lebens als Vorbild (eigentliches Ziel der Vita) schließt das Werk ab (93f; zu anderen Einteilungen der Vita Hoster 17/31; fünf Abschnitte nehmen an Holl, Form [fünf Phasen entsprechend der Vorstellung des Aufstiegs zur Vollkommenheit; doch nicht als psychologische Entwicklung] u. E. T. Bettencourt, L'ideal religieux de s. Antoine et son actualité: B. Steidle 45/65 [vier ‚Entfernungen' oder ‚Fluchten', jeweils Fortschritte in der Einigung mit Gott: 2/7. 8/11. 11/48 u. 49/88, dann, 5. u. letzte Fortgang, der Tod: 89/93]).

bb. Würdigung. Der historische Wert der Vita Antonii ist allgemein anerkannt. Athanasios war mit Antonios u. dem Leben seiner Mönche vertraut. Doch sind eine mündliche, legendäre Stilisierung zu erkennen sowie

eine des Autors, der als glühender Propagandist des ägypt. Mönchtums auftritt. Spürbar ist sie vor allem in den Reden. Der große Lehrer der Orthodoxie legt dem ungebildeten Weisen (dessen Antiarianismus u. Respekt vor der Hierarchie wohl überzeichnend) ein veritables Programm der Wüstenaskese in den Mund (beachte aber die Bedeutung der oralen Kultur im frühen Mönchtum, genährt von Meditation u. *Auswendiglernen der Bibel). Die ganze Vita war ja auch zur Verlesung bestimmt, damit andere Brüder erführen, wie das Leben eines μοναχός zu sein hat (94, 1). Damit wirkt diese B. wie eine ,regula' (vgl. prol., die große Antonios-Rede u. Greg. Naz. or. 21, 5). Sie zeigt den Mönchen den Weg zur Vollkommenheit (93, 1). Er besteht in der Imitatio Christi u. anderer bibl. Gestalten (Mose, Samuel, Elija, Elischa u. a.) u. der Aktualisierung ihrer Vorschriften (Matta el-Maskîne, S. Antoine, ascète selon l'évangile [Bellefontaine 1993]). Die mehr als 200 bibl. Zitate u. Anspielungen sind weniger rhetorisches Beiwerk als Rahmen u. Dekor der Vita. Inhaltlich freilich unterlegt Athanasios der Bibel jüngere Entwicklungen. Zum B. geht das Teufelswerk deutlich über das NT hinaus (die angreifenden Dämonen nehmen phantastische Formen an, verwandeln sich in wilde Tiere u. Reptilien, doch betont Antonios stets ihre letztliche Machtlosigkeit [vit. Anton. 24, 4f. 29, 1/5] gegenüber den Waffen des Menschen: Kreuzzeichen, fester Glaube u. Gottvertrauen; J. Daniélou, Les démons de l'air dans la ,Vie d'Antoine': B. Steidle 136/47; Bartelink: SC 400, 54/6). Wenn Antonios vit. Anton. 45, 7 mit Lc. 12, 22. 19/31 die Scham über leibliche Bedürfnisse begründet, wie man sie ähnlich Porph. vit. Plotin. 1 findet, entfernt er sich vom Sinn der evangelischen Aussagen (Van Uytfanghe, Empreinte 603). – In den Manifestationen der Askese (Gebete, Nachtwachen, Fasten, Kämpfe gegen leibliche Bedürfnisse u. durch Dämonen personifizierte böse Gedanken) liegt daher eine Symbiose von, häufig umgedeuteten, biblisch-christlichen Elementen u. einer breiteren, die Spätantike allgemein kennzeichnenden ,otherworldliness' vor (Mohrmann XXVf). Diese ἄσκησις (wichtiger Begriff; vgl. 3, 2; 7, 3; 14, 1; 38, 2; 40, 6; 45, 1; 51, 1; 84, 2; 93, 1; 1. lat. Übers.: studium deificum) verwirklicht Antonios' Streben, ein ,Mann Gottes' zu sein. Athanasios begreife, so heißt es, Antonios weniger als Persönlichkeit denn als persona im antiken Sinn, d. h. als jemanden, der im Handeln Gottes eine Rolle zu spielen hat (C. W. Moennich, Hagiografische verkenningen [Amsterdam 1962] 37). Doch zur paränetischen Funktion der Vita tritt ein theologisches Ziel hinzu, die Vermittlung einer vertieften Auffassung vom ,Gottesmann' (B. Steidle, Homo aO. [o. Sp. 1176] 151). Wenn Athanasios seinen Helden mit gewissen Zügen der hellenist. θεῖοι ἄνδρες ausstattet (um ihn namentlich Pythagoras als christl. Pendant gegenüberzustellen; ebd. 180f), so betont er dennoch den grundlegenden Unterschied zwischen solchen göttlichen Menschen u. dem Gottesmann, dem bibl. ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, dem er Antonios angleicht. Wenn diesen das Volk ,Mann Gottes' nennt (zB. 70, 2; 71, 1), sieht es in ihm vor allem den Wundertäter; doch unterstreichen Antonios u. Athanasios den theo- u. christozentrischen Charakter dieser Wundertätigkeit (56, 1f; 58, 4; 61, 1; 80, 6; 84, 1). Sie ist Werk des rechtgläubig verstandenen Gottmenschen Christus, nicht eines zum Heidentum zurückführenden Halbgotts der Arianer. Auch Heiden soll die Antonios-Vita vorgelesen werden, damit sie die Göttlichkeit Christi erkennen u. die Schwäche der Dämonen, die die Heiden fälschlich für Götter halten (94, 2). So stellt Athanasios seine Erzählung in den Dienst der eigenen Theologie. Antonios soll man nachahmen, um zu Gott u. zum ewigen Leben zu gelangen; eigentliche Verehrung u. Anbetung stehen jedoch allein Gott u. seinem Sohn zu. (Allgemein zur Verbindung von vit. Anton. u. athanasianischer Inkarnations- u. Erlösungstheologie J. Roldanus, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius u. ihr Weiterwirken bis ins 5. Jh.: TheolPhilos 58 [1983] 194/216; zu den Unterschieden zwischen dem Antonios der Vita u. dem der Antonios-Briefe [ClavisPG 2330] u. -Apophthegmata [ebd. 2333] Bartelink: SC 400, 71/4; S. Rubenson, The letters of St. Antony. Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint [Lund 1990]). – Mertel 11/9; Priessnig, Formen 23/30; Berschin, B. 1, 113/28; Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 162f; L. Leone, Un punto fondamentale di ascetica atanasiana. La vocazione divinizzante dell'uomo: Quad. dell'Ist. di Lingue e Lett. Class. Bari 1 (1980) 113/9; M. Alexandre, À propos du récit de la mort d'Antoine: Le temps chrétien

de la fin de l'Antiquité au MÂ, 3e/13e s. = Coll. Intern. du Centre Nat. de la Rech. Scient. 604 (Paris 1984) 263/82; L. M. Peterson, ‚The gift of discerning spirits' in the Vita Antonii 16/44: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 523/7; R. Staats, Antonius: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengesch. 1, 1 (1984) 236/49; R. Brennon, Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation: VigChr 39 (1985) 209/27; J. B. More, Antony's conversion experience: AmBenedRev 39 (1988) 287/303; H. Oosthout, La vie contemplative, vie d'ascète ou vie de théologie? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alex. et Grégoire de Naz.: Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink (Steenbrugge 1989) 259/67; A. Petterson, Athanasius' presentation of Antony of the Desert's admiration for his body: StudPatr 21 (Leuven 1989) 438/47; M. G. Mara, Bibbia e storia nel fenomeno monastico. La Vita Antonii: Compostellum 35 (1990) 263/75; A. de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité 1 (Paris 1991) 17/80; H. J. Oesterle, Antonius v. Koma u. die Ursprünge des Mönchtums: ArchKultGesch 75 (1993) 1/18; N. Devilliers, Antoine le Grand, père des moines² (Bellefontaine 1993).

γ. Gregor v. Nyssa. (H. Dörrie, Art. Gregor III: o. Bd. 12, 863/95 mit Lit.; M. Altenburger / F. Mann, Bibliographie zu Gregor v. Nyssa [Leiden 1988].) Sein hagiograph. Œuvre umfaßt zahlreiche, 379/88 entstandene Reden, in erster Linie über Märtyrer (Stephanus [ClavisPG 3186f], 40 Märtyrer v. Sebasteia [ebd. 3188f], Theodor [ebd. 3183]; vgl. M. Esper: Spira 145/59; allgemein M. Alexandre, Les nouveaux martyrs: ebd. 33/70), doch auch über Nichtmärtyrer, so Gregors älteren Bruder *Basilius d. Gr. (ClavisPG 3185), Bischof Meletios v. Ant. (ebd. 3180; B. Studer: Spira 121/44) u., sofern echt, über *Ephraem Syrus (ClavisPG 3193). Hinzu kommen die Trauerreden auf die Kaisertochter Pulcheria u. ihre Mutter Aelia Flacilla (ebd. 3181f; U. Gantz, Gregor v. Nyssa. Oratio consolatoria in Pulcheriam [1999]). – Hier werden nur Gregors drei bekannteste B. besprochen: Vita Macrinae, Vita Gregorii Thaumaturgi, Vita Moysis. Vorab sei betont, daß der Nyssener Anthropologie u. Theologie in der Lehre von der Vergöttlichung des Menschen verbindet. Seine Vorstellung von Heiligkeit (ἁγιότης) liegt der Theologie zugrunde u. verbindet die deutlich unterschiedlichen biograph. Werke (E. Moutsoulas, La sainteté dans les œuvres biographiques de Grégoire de Nysse: Spira 221/40).

aa. Die Vita Macrinae. Gregors Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (ClavisPG 3166), zwischen Ende 380 u. 382/83 entstanden, gibt sich als Brief (Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης) an einen nicht zu identifizierenden Empfänger. Das Werk ist nicht, wie lange angenommen (so Th. Payr, Art. Enkomion: o. Bd. 5, 342), eine Grabrede, sondern ein Lesetext, der Lobrede ebenso verpflichtet wie der B., zT. auch der Familienchronik u. ‚Reportage' (P. Maraval: SC 178, 29). Die Vita verrät eine gewisse Unabhängigkeit des Verfassers gegenüber literarischen Vorlagen (vgl. zB. die Makrinas letzten Lebenstagen gewidmete Aufmerksamkeit), wurde dennoch als ‚die beste B. der antiken Hagiographie' bewertet (Chorus, Beeld 184). – Ein kurzer Prolog stellt heraus, Makrina habe sich über ihre weibliche Natur erhoben (vgl. u. Sp. 1208: Vita Melaniae). Im Epilog erwähnt Gregor ebenfalls kurz, in einer Praeteritio, Makrinas Wunder, ohne näher darüber zu berichten. Dazwischen schildert ein erster Teil (cap. 2/14) Makrinas Leben: Geburt (um 327); familiäre Herkunft (Großmutter: die Bekennerin Makrina d. Ä., Vater: Basilius d. Ä., Brüder: die Bischöfe Basilius d. Gr., Gregor v. Nyssa u. Petros v. Sebasteia); Vision der gebärenden Mutter (zu diesem Thema u. dem später populären vorherverkündenden Traum während der Schwangerschaft s. F. Lanzoni, Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica: AnalBoll 45 [1927] 225/61), auf Grund derer die Tochter den Geheimnamen Thekla erhielt (vgl. Acta Pauli et Theclae); ihre christl. Erziehung durch die Mutter nicht mit Dichterwerken, sondern mit Weisheit Salomos u. Psalter als Unterrichtsstoff; gescheitertes Heiratsprojekt; Makrinas Entscheidung, als Jungfrau bei der Mutter zu bleiben; ihre Rolle bei der Bekehrung des überheblich aus der Rhetorenschule zurückkehrenden Bruders Basilius zum Ideal der (asketischen) ‚Philosophie' (vgl. cap. 6, 8f; Basil. ep. 223, 3 erwähnt schwesterlichen Einfluß nur vage; G. Penco, La vita ascetica come ‚filosofia' nell'antica tradizione monastica: StudMon 2 [1960] 79/93); Prüfung durch den Tod des Lieblingsbruders Naukratios; Rückzug der Familie

(mit Hauspersonal) auf ihr Landgut beim pontischen Ibora, wo sie, um Mutter u. Makrina geschart, ein Leben in Gebet, Arbeit, Buße u. Caritas führte, woraus das Doppelkloster für Männer u. Frauen in Annisa entstand; Stärkung Makrinas durch ihren Bruder Petros zugunsten ihres ‚engelgleichen Lebens' (12, 29f; *Isangelie); schließlich Tod der Mutter (gest. 371?) u. des Bischof gewordenen Basilius (gest. 379). – Der 2. Teil (cap. 15/25) ist dem Besuch Gregors bei der todkranken Makrina gewidmet. Nach dem Vorbild *Hiobs hielt sie ihren Geist frei für die Betrachtung des Erhabenen, spricht darüber mit Gregor (17f; als Wiedergabe des Gesprächs tritt Gregors Dialog De anima et resurrectione auf [Dörrie aO. 889f; H. M. Meissner, Rhetorik u. Theologie. Der Dialog Gregors v. Nyssa De Anima et resurrectione [1991]). In seiner Schwester erkennt Gregor jene Märtyrerreliquien, die er auf der Reise nach Vanissa visionär geschaut hatte (15), d. h. einen ‚der Sünde toten' Leib, der ‚durch die innewohnende Gnade des Geistes aber in hellem Licht erstrahlte' (19, 13/5). Ein zweites Gespräch gestattet Makrina, von ihrer Familie zu erzählen u. Gott für seine Wohltaten zu danken. Es folgt der Bericht über die letzten Augenblicke Makrinas, eines Engels in Menschengestalt, ihr liturgisch geprägtes Sterbegebet u. ihren Tod (22/5). – Der 3. Teil (cap. 26/35) beschreibt ausführlich den Schmerz u. den Dialog Gregors mit einigen der Klosterfrauen, die Leichentoilette u. das Begräbnis der Verstorbenen mit ‚gottförmigem' (θεοειδής) Antlitz (34, 27). – Ein 4., recht kurzer Teil ist der umständliche Bericht von der wunderbaren Heilung eines Kindes, die Makrina zu Lebzeiten durch ihr Gebet bewirkt habe. – Auf diese Weise vollendet Gregor die Darstellung seiner Schwester als einer wahren, den Märtyrern vergleichbaren Heiligen (mehrfach mit dem Epitheton ἁγία belegt). Sein sehr stilisierter Bericht, von großer Sensibilität zeugend u. rhetorische Verfahren nicht verschmähend (zB. Vergleiche [συγκρίσεις]; im 3. Teil ein θρῆνος nach antikem Muster), feiert auch ein Ideal, lobt das Leben in vollkommener Gemeinschaft (Askese, Handarbeit, Gastfreundschaft, Gebet) mit einer aristokratischen Familie als Kern, für das sich, gewiß unter dem Einfluß des ägypt. Mönchtums, zur selben Zeit auch andere Beispiele finden. Dieses ‚philosophische' Leben, mit Maß u. ohne übertriebene Wundersüchtigkeit vorgetragen, ist ausgerichtet auf einen beständigen geistlichen Fortschritt (Aufstiegsvorstellung) u. erlaubt die Befreiung vom Sensiblen zugunsten der Betrachtung höherer Wirklichkeiten. Es offeriert gewissermaßen auch das christianisierte Porträt des antiken Weisen (P. Maraval: SC 178, 90/103; zum Verhältnis der Makrina Gregors u. Porphyrios' Plotin sowie Jamblichs Pythagoras Meredith, Comparison aO. [o. Sp. 1101] 181/95) u. kündigt damit Gregors Vita Moysis an (s. u. Sp. 1193). – Priessnig, Formen 39f; Mohrmann XLIV/VIII; Maraval: SC 178, 29, bes. 13/8 (Lit.); ders., Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse: RevHistPhilosRel 60 (1980) 161/7; A. Dihle, Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristl. Zeit: Gnadenwahl u. Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche = Oikonomia 9 (1980) 9/31. 90/4; A. E. D. van Loveren, Once again ‚The Monk and the Martyr'. St. Antony and St. Macrina: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 528/38; ders., De introductie van een verhaalpersonage. Een analyse van paragraaf 2 van de ‚Vita Sanctae Macrinae': Hilhorst 159/67; A. Momigliano, Macrina. Una santa aristocratica vista dal fratello: G. Arrigioni (Hrsg.), Le donne in Grecia (Milano 1983) 331/44; ders., The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa: J. Ober / J. W. Eadie (Hrsg.), The craft of the ancient historian (Lanham 1985) 443/58; G. Luck, Notes on the Vita Macrinae by Gregory of Nyssa: Spira 21/32; R. Albrecht, Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen (1986); E. Giannarelli, San Gregorio di Nisa. La Vita di Santa Macrina (Milano 1988); dies., Macrina e la sua madre. Santità e paradosso: StudPatr 20 (Leuven 1989) 224/90; dies., La donna e la santità. La ‚Vita di Santa Macrina' di Gregorio di Nissa: RivAscMistica 17 (1992) 397/427; F. Casti, La Vita Macrinae: Athenaeum 79 (1991) 161/83; Elm, Reg. s. v.

bb. Die Vita Gregorii Thaumaturgi. (ClavisPG 3184; H. Crouzel, Art. Gregor I: o. Bd. 12, 779/91.) Die Rede Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, urspünglich eine wohl 380 in Neokaisareia gehaltene Festpredigt, wurde offenbar sekundär stärker biographisch überarbeitet, bewahrt jedoch eine dem rhetorischen Panegyrikos nahestehende Erzählstruktur. Gregor v. Nyssa stützt sich anscheinend vor allem auf mündli-

che, reichlich legendäre Überlieferungen (bes. aus der eigenen Familie; Basil. ep. 204). Seine Nachrichten stimmen nicht immer überein mit anderen Quellen, bes. des Thaumaturgen eigener ,Dankrede an Origenes' (dazu Crouzel, Gregor aO. 780. 782/7). Die Vita benutzende spätere Biographen (verzeichnet ebd. 781) haben aus ihr vor allem die Wunder u. außergewöhnlichen Ereignisse übernommen. – In einem langen Vorwort äußert sich Gregor zunächst über die Schwierigkeiten seines schriftstellerischen Vorhabens (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 993A/96A; zur Struktur der Vita R. van Dam, Hagiography and history. The Life of Gregory Thaumaturgus: ClassAntiqu 1 [1982] 277f). Danach werden der Reihe nach behandelt: a) πατρίς (Pontos), Vaterstadt (Neokaisareia) u. γένος (wohlhabende heidn. Eltern) des Wundertäters, doch in Praeteritio u. Relativierung durch Ewigkeitsperspektive (897B/900A). – b) Gregors Jugend, sittliche Qualitäten (vor der Bekehrung) u. erste (profane) Erziehung, sein Übertritt von hellenistischer zur wahren Philosophie, dem christl. Glauben (nach dem Tod des Vaters, als Gregor 14 J. alt war), Studien in Alexandrien, wo eine von mißgünstigen Mitstudenten angestiftete *Dirne ihn verleumdet habe, deshalb von einem Dämon gepackt, doch durch Gregors Fürbitte wunderbar befreit worden sei (900B/5C). – c) Die eigentliche Vita (αὐτὸς ... ὁ βίος) beginnt mit des Wundertäters Begegnung mit Bischof Firmilianos v. *Kaisareia in Kappadokien u. seinen Studien bei Origenes (in *Kaisareia in Palästina; daher ist Gregors angeblicher Ägyptenaufenthalt wohl unhistorisch), fährt fort mit seiner Bestellung zum Bischof v. Neokaisareia durch Bischof Phaidimos v. Amaseia. Nach einer Erscheinung Mariens (dafür ältester literarischer Beleg) u. des Evangelisten Johannes entschließt sich Gregor zu Rückkehr (um 240) u. predigt im noch weithin heidn. Pontos u. verfaßt, durch Audition belehrt, ein trinitarisches Symbolon (905C/13C, authentisch? [Lit.: van Dam, Hagiography aO. 282_{37}; M. van Esbroeck: StudPatr 19 (Leuven 1989) 255/66]). – d) Gregors ἀριστεία gegen die Dämonen wird sichtbar in einem heidn. Tempel bei Neokaisareia. Er bewegt ohne Zutun von Menschenhand einen großen Stein. Der heidn. Priester bekehrt sich u. wird Gregors Diakon. In seiner Bischofsstadt angekommen, nimmt der obdachlose Gregor die *Gastfreundschaft des vornehmen Musonios an, bekehrt alle Bewohner u. errichtet eine erste Kirche (913D/24C). – e) Der Bischof läßt εὐνομία u. εἰρήνη herrschen. Als Richter angerufen, macht er durch sein Gebet einen zwischen zwei Brüdern strittigen Teich trocken u. damit den Erbstreit gegenstandslos (924C/29A). – f) Sein eingepflanzter Stab wird zum Baum u. stillt dauerhaft die verheerenden Hochwasser des Lykos (929A/33B). Nach Berichten über g) die Einsetzung des ungebildeten Köhlers Alexander zum Bischof in Komana (933/40B), h) den Straftod eines betrügerischen Juden (940C/41C) u. j) eine Dämonenaustreibung durch Hauchung u. Handauflegung (941C/44A) befaßt sich der Autor ausführlich k) mit den Leiden der pontischen Gemeinden in der *Christenverfolgung des Decius (249/50 nC.). Nach Bekanntmachung des Edikts flieht der Wundertäter (wie Cyprian [s. o. Sp. 1173] u. a.) u. verbirgt sich mit seinem Diakon im Gebirge (die Verfolger finden ihr Versteck, erblicken jedoch nur zwei Bäume). Dort schaut der Bischof in einer Vision das Martyrium des edlen Troadios. Sein in Neokaisareia Bestätigung suchender Diakon besiegt im Zeichen des *Kreuzes einen die städtischen Thermen nächtens verunsichernden Dämon. Nach Ende der Verfolgung stiftet Gregor Freudenfeste zu Ehren der Märtyrer (944A/53C). Vor seinem vorhergeschauten Tod erforscht er die Zahl der verbliebenen Heiden: nur noch siebzehn. Nicht mehr Christen hatte er bei seiner Ankunft vorgefunden (953C/56A). Die Vita endet im Epilog mit dem Rückblick auf ein Wunder zu Gregors Lebzeiten: Bei einem Zeusfest sagte er eine Pestepidemie vorher, beendete sie durch sein Gebet u. erzielte dadurch viele Bekehrungen (956B/57D). – Man gewinnt den Eindruck (van Dam, Hagiography aO. 279/87), daß der Nyssener auf die charismatische Gestalt eines Thaumaturgen des 3. Jh. das Bild eines großen Bischofs des 4. Jh. sowie das Symbol seiner eigenen Theologie projiziert. Dies geht vor allem hervor aus den zahlreichen Vergleichen mit biblischen Gestalten (die der Gattung entsprechenden συγκρίσεις werden häufig zum Vorteil des Helden gewendet, bleiben jedoch sehr funktional; vgl. 901A: Abraham; 905B: Joseph d. Äg.; 924D/25B. 928AB: Salomon; 932D/33A: Elias, Elisäus; 934D: Samuel; 941AB: Petrus), vor allem mit Mose (901C: beide waren

mit ägyptischer Weisheit vertraut; der behauptete Alexandrienaufenthalt [s. Sp. 1191] bezweckte daher vielleicht nur diesen Vergleich; 908CD. 913B: beide kannten den Rückzug in die Einsamkeit, Visionen u. göttliche Offenbarungen; 925D: beide bewirkten Wunder mit Wasser; 949A: beide standen auch bei Abwesenheit ihrem Volk nahe u. legten Fürbitte für es ein). Gregor war wirklich ‚ein neuer Mose unserer Zeit‘ (908C; M. Harl, Moïse, figure de l'évêque dans l'Éloge de Basile de Grégoire de Nysse [381]: Spira 71/119). Das Werk unterstreicht stark den Widerspruch zwischen der Werteskala der Umwelt (Reichtum, Ruhm, Würden, Vergnügungen) u. der des Heiligen, der sich, von göttlicher Vorsehung u. Gnade geleitet, durch Tugend u. Gottsuche auf die Vereinigung mit Gott in der ewigen Heimat vorbereitet. Auch dieses Werk bereitet das Mose-Leben Gregors vor (vgl. unten). – Priessnig, Formen 40/2; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 214/7; van Dam, Hagiography aO. 272/308; L. F. Mateo Seco, El cristiano ante la vida y ante la muerte. Estudio del panegírico de Gregorio de Nisa sobre Gregorio Taumaturgo: Spira 197/219; A. De Nicola, Il θεῖος τῶν ἐγκωμίων λόγος nella ‚Vita di San Gregorio Taumaturgo‘ di Gregorio Nisseno: Narrativa 283/300; S. Mitchell, The life and ‚Lives‘ of Gregory Thaumaturgus: J. W. Drijvers / J. W. Watt, Portraits of spiritual authority (Leiden 1999) 99/138.

cc. Die Vita Moysis. Das um 392, wahrscheinlich auf Bitten eines (Mönches?) Kaisarios (vit. Moys. 1, 1/15), verfaßte Werk (ClavisPG 3159) datiert aus Gregors letzten Lebensjahren, als seine ausgereifte Frömmigkeitslehre ganz beherrscht wurde von der Vorstellung des als Aufstieg verstandenen Strebens nach Vollkommenheit, der Bewegung auf das schlechthin Vollkommene, auf Gott, zu. In früheren Werken entworfen, ist mit diesem Text das Ende einer Ausarbeitung erreicht. In Fragen der *Exegese bezieht Gregor deutlich Stellung. Er greift die Rechtfertigung der geistlichen Schriftauslegung nach Art des Origenes auf, die er schon im Prolog des Canticum-Komm. verteidigt hatte (Dörrie aO. [o. Sp. 1187] 878f). – Zwei Teile der Vita sind zu unterscheiden (J. Daniélou: SC 1ter, 16/25): Der 1. Teil (1, 16/77), ἱστορία genannt, ist eine spirituelle B. Anders als bisher bei Gregor üblich, behandelt sie eine bibl. Gestalt, die allerdings schon in früheren Viten u. Lobreden häufig als Bezugsperson auftrat (vgl. zB. o. Sp. 1192f u. Greg. Nyss. laud. Basil.: PG 46, 792 u. ö.). Gregor bietet hier eine Zusammenfassung der Ereignisse des Lebens Moses nach Exodus u. Numeri. Mit dieser Exegese des Literalsinns erweist er sich gleichermaßen als Schüler seines Bruders Basilius u. Fortsetzer des Mose-Lebens Philons. Sie ist jedoch wesentlich von moralischen Anliegen inspiriert u. sucht, gleich *Haggadah u. Philon (s. o. Sp. 1148), Moses Leben in paränetischer u. erbaulicher Perspektive darzustellen. Daher ergeben sich die Erweiterung des Ex.-Textes (vgl. zB. Greg. Nyss. vit. Moys. 1, 19 u. Philo vit. Moys. 1, 59 über Moses Aufenthalt bei Rachel), die Betonung des Wunderbaren (zB. Detailergänzungen bei den Episoden des brennenden Dornbusches [1, 20] u. der ägypt. Plagen [1, 25]; vgl. Philo vit. Moys. 1, 96), die Unterdrückung oder wohlwollende Umdeutung schockierender Einzelheiten (so wird 1, 29 der Raub der silbernen u. goldenen Gefäße der Ägypter durch die Israeliten [Ex. 12, 35] als χρῆσις dargestellt, während Philon darin mit nämlicher Absicht den Ersatz für vorenthaltenen Lohn [μισθός] sah). – Der 2. Teil (2, 1/321) wird θεωρία genannt u. bildet den Kern des Werkes: Das Leben Moses wird hier zur mystischen Seelenreise. Auch dabei stützt sich Gregor auf Philon, näherhin auf die Quaestiones in Exodum, wo dieselbe allgemeine Vorstellung vom Leben Moses als mystische Migration vorliegt. Gleichzeitig entwickelt Gregor, im Gefolge der frühen Kirchenväter, die schon im NT grundgelegte typologische Exegese, gemäß deren Ereignisse u. Einrichtungen des Exodus Jesus Christus u. die von ihm gestiftete neue Ordnung vorabbilden (zB. bezeichnet 2, 21 der brennende Dornbusch die Jungfrauengeburt, 2, 121 der *Durchzug durch das Rote Meer die Taufe). Gregor fügt das kirchliche Leben seiner Zeit hinzu (zB. Mose Vorbild des Bischofs [2, 117], anderseits Datan u. Abiram [vgl. Num. 16, 31/5] Vorbilder des Strebens Weltlicher nach kirchlichen Ämtern [2, 280]). Die Originalität (bes. gegenüber Basilius' Exegese) besteht darin, daß in der Abfolge der Exodus-Ereignisse Stationen des geistlichen Lebens erkannt werden, der Fortschritt der Seele auf dem Weg zu Gott, selbst wenn Gregor hierbei wohl abhängig ist von der durch *Jamblich inaugurierten Methode der Exegese platonischer Dialoge (Daniélou:

SC 1ter, 25/31; Moutsoulas aO. [o. Sp. 1188] 235f). So spricht er von stetem Streben nach den Höhen (2, 224), von einer ,Reise zur Höhe' (2, 244), von wachsendem Verlangen nach der Schönheit (2, 238f), vom steilen u. unwegsamen Pfad der Tugend (2, 34), von einem Aufstieg zu Gott (2, 239), zum Berg (2, 315), von einer Erhebung zu den höchsten Graden der Tugend (2, 152). Dieser Gang setzt Reinigung voraus: Mose, ,durch das Gesetz gleichsam gereinigt', gelangt ,zu einer höheren Stufe der Einweihung' (1, 49; vgl. 2, 157). – In der Conclusio (2, 319/21) betont Gregor erneut, er habe ,das Leben des großen Mose wie ein Vorbild der Schönheit' beschrieben, damit ,wir alle in unserem Streben durch Nachahmen die Prägung der von uns aufgezeigten Schönheit auf unser eigenes Leben übertragen sollen'; denn ,das Leben des Mose' sei bis zur äußersten Vollendung aufgestiegen (πρὸς τὸν ἀκρότατον τῆς τελειότητος ὅρον). – Die empfohlene Nachahmung betrifft anscheinend vor allem die Mönche, die in Gregors Mose den Archetypos monastischen Lebens erkennen können (zu Gregor v. Nyssa u. dem Mönchtum Dörrie aO. 876f). – H. J. Sieben, Die Vita Moisis (II) des Gregor v. Nyssa - ein geistlicher Wegweiser. Aufbau u. Hauptthemen: TheolPhilos 70 (1995) 494/525.

δ. Gregor v. Naz. aa. Allgemein. (B. Wyss, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 793/863; F. Trisoglio, S. Gregorio Nazianzeno 1966/93: Lustrum 38 [1996] 7/361.) Neben einem Panegyrikos auf die hl. Makkabäer (or. 15; M. Vinson: Byzant 64 [1994] 166/91 mit Lit.) verfaßte Gregor 362/82 nC. mehrere Lob- oder Trauerreden über ihm zeitlich näherstehende Persönlichkeiten: die Grabreden auf den Vater Gregor v. Naz. d. Ä. (or. 18), den Bruder Kaisarios (or. 7 [SC 405, 180/244]), die Schwester Gorgonia (or. 8 [ebd. 246/98]) sowie auf Basilius d. Gr. (or. 43 [s. unten]), ferner Lobreden auf Cyprian v. Karthago (or. 24 [SC 284, 40/85]), Athanasios v. Alex. (or. 21 [SC 270, 56/84]) u., hier nicht zu betrachten, den Philosophen Maximos-Heron (or. 25 [SC 284, 156/204]). – Priessnig, Formen 37/9 (Gorgonia u. Basilius); Delehaye, Passions; A. F. Memoli, ,Eloquentia' classica et ,sapientia' cristiana nell'oratio funebris in laudem Basilii Magni di Gregorio Naz.: Orpheus NS 15 (1968) 33/71; R. R. Ruether, Gregory of Naz. Rhetor and philosopher (Oxford 1969); J. Mossay, Notes sur l'herméneutique des sources littéraires de l'histoire byzantine (analyse littéraire du trépas de s. Gorgonie par Grégoire de Naz.): RechPhilolLinguist 3 (Louvain 1972) 39/51; B. Despret, Le ,martyre' de s. Basile dans les discours de s. Grégoire de Naz., Diss. Louvain (1973); C. Nardi, Echi dell'orazione funebre su Basilio M. di Gregorio Naz. nel prologo del ,Su sacerdozio' di Giovanni Crisostomo: Prometheus 2, 2 (1986) 175/84; M. A. Calvet-Sevasti, Un avatar de Gorgonie. Grégoire de Naz. et Bossuet: II Symposium Nazianzenum (Paderborn 1983) 47/52.

bb. Die Grabrede auf Basilius. Nur die längste Rede, der ἐπιτάφιος auf *Basilius v. Caesarea (or. 43 [SC 384, 116/306]), wird hier besprochen. Von seinem Freund spricht Gregor v. Naz. mit einer Vertrautheit u. Zuneigung, die dem In Basilium fratrem des Nysseners, Basilius' leiblichen Bruders, abgehen. Es ist vielmehr der Nazianzener, der Basilius als ,Bruder' würdigt (J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens [Paris 1968] 313). Die wahrscheinlich am 1. I. 382 von Gregor in Kpel, schon nach Verlust des dortigen Bischofsamtes, gehaltene Rede hat er in seinen letzten Arianzener Jahren überarbeitet u. zur vorliegenden Form stark erweitert. Jedenfalls entspricht ihre Anlage den Regeln der antiken rhetorischen Traktate (Wyss aO. 798/806 u. bes. J. Bernardi: SC 384, 28/32). – Umrahmt von panegyrischem Prolog (1f) u. Epilog (81f), folgen die Themen des ἐγκώμιον in sorgfältiger Ordnung. Der Redner erwähnt zunächst die äußeren Vorzüge (τὰ ἔξωθεν) seines Helden (3/24): Vorfahren u. Familie, Ausbildung im Pontos, danach in Kaisareia, Kpel u., gemeinsam mit Gregor, in **Athen. Es folgt ein Abriß der Laufbahn Basilius', sein Aufstieg in der kirchl. Hierarchie: Presbyterat, Leitung der pontischen Klöster, Unterstützung Bischofs Eusebios v. Kaisareia in Kappadokien während des Glaubensstreits unter Kaiser Valens (25/36), der folgende bewegte Episkopat (37/59) unter systematischer Herausstellung wichtigster Züge seines Handelns (bescheidenes Leben, Selbstbeherrschung, Ehelosigkeit, Nächstenliebe, caritative Initiativen) (60/4, mit Abwehr gegnerischer Angriffe) u. mit Hinweisen auf mündliche Unterweisung u. Schriften (65/9). Eine Folge von συγκρίσεις legt ausführlich dar, daß der Held nicht hinter den bedeutendsten Gestalten des AT u. NT zurücksteht u. niemand ihm gleichkommt (70/7). Der Bericht über Tod u. Be-

gräbnis (78/91) schließt die Darstellung. – Das Porträt, bei dessen Zeichnung Gregor häufig von sich selbst spricht u. sein Schicksal mit dem des Freundes verknüpft, bleibt, trotz der diesem entgegengebrachten Sympathie, nicht ohne Schattenseiten (verhüllte Kritik an Basilius or. 43, 18. 24. 59), bietet dennoch das Bild einer ‚göttlichen' u. in allem ehrwürdigen Seele (2, 5f: ἡ θεία ψυχὴ καὶ παντ' ἐμοὶ σεβασμία καὶ νῦν καὶ πρότερον), ein Vorbild (τύπος) herausragender lehrmäßiger, sittlicher, philosophischer u. monastischer Tugenden, zur Nachahmung empfohlen im Kontrast zu vielen unwürdigen Bischöfen damaliger Zeit. Kurzum: das Porträt eines auf gleicher Ebene mit den Patriarchen, Propheten u. Aposteln stehenden Heiligen, der zu Lebzeiten zwei, diskret geschilderte, Wunder vollbrachte (54f: Heilung des Kaisersohnes u. des Prätorianerpräfekten) u. jetzt ein mächtiger Fürsprecher im Himmel ist (80).

ε. *Die Aberkios-Vita.* Die berühmte *Grabinschrift des *Aberkios (Text, Übers. u. Komm. H. Strathmann / Th. Klauser: o. Bd. 1, 12/7; W. Wischmeyer, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm: JbAC 23 [1980] 22/47; I. Ramelli: Aevum 74 [2000] 191/205) regte einen phrygischen Anonymus zur Abfassung der weithin romanhaften Aberkios-Vita an (zu sonstigen Quellen Th. Nissen, Die Petrusakten u. ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita: ZNW 9 [1908] 190/203. 315/28). Sie liegt vor in einer spätantiken (nicht vor Ende 4. Jh. entstandenen) Fassung (BHG 2; ed. Th. Nissen, S. Abercii Vita [1912] 1/55) sowie jüngeren byz. Bearbeitungen (F. Halkin, Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou = Subs. hag. 38 [Bruxelles 1963] 23/9 mit Lit.). – Die Erzählung beginnt auf der Lebenshöhe des Helden (datiert unter Marc Aurel u. Lucius Verus). Bardaisan u. die Nisibener verleihen ihm den Titel ἰσαπόστολος (Vit. Aberc. 70 [50 N.]), der, sonst vornehmlich Constantinus d. Gr. beigelegt (Belege: Halkin, Inédits aO. $28f_{15}$), Aberkios' fehlendes Blutzeugnis ausgleicht. Außer dem Schlußteil unterschied Priessnig, Formen 53/5 (in der ihm eigenen veralteteten Terminologie; zu ‚Aretalogie' Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 172/6) zwei große Abschnitte: a) eine religiöse Wunder- u. Predigtenaretalogie, die auf Aberkios' Großtat, die Zerstörung der Götterbilder im Apollontempel zu Hierapolis, folgt: Strafwunder, Heilungen, Hervorlockung einer heißen Heilquelle unter Donner, Exorzismus. Eingefügt sind längere Reden zur Heidenbekehrung (Dialog mit dem vornehmen Euxeinianos; Predigten vor dem Volk [dazu Nissen, Petrusakten aO.]), die die Christenzahl ständig vergrößern (Vit. Aberc. 1/43). – b) die große Reisearetalogie (ebd. 44/72): 1) Romreise des Aberkios (vom Kaiser gerufen, dessen vom Dämon besessene Tochter Lucilla allein von ihm Heilung erwartet); er heilt die Prinzessin im Hippodrom, übergibt sie der Kaiserin (literarische Umgestaltung der in der Grabinschrift genannten ‚Königin im Goldgewand') u. befiehlt dem Dämon, einen großen Stein nach Phrygien zu schleppen; andere Reisemirakel (44/66) sind exkursartig eingeflochten; 2) Reise durch Syrien u. Kleinasien mit Bestrafung ungastlicher Bauern durch Mißwachs (67/72). Die Schlußkap. (79f) beschreiben Aberkios' Lebensabend in der Heimat, wo er sich erneut als Wundertäter erweist, u. geben seine Grabinschrift (s. oben) u. Abschiedsrede wieder (78f). – F. C. Conybeare, Talmudic elements in the ‚Acts of Abercius': Academy 1896, 468/70; D. Bundy, The ‚Life of Abercius'. Its significance for early Syriac Christianity: 2nd Cent. 7 (1989/90) 163/76 mit Lit; R. Merkelbach, Grabepigramm u. Vita des Bischofs Aberkios v. Hierapolis: Epigraphica Anatolica 28 (1997) 125/39.

ζ. *Die Vita Pachoms u. seines Schülers Theodor. aa. Einführung.* Der als Begründer des koinobitischen Mönchtums geltende Pachom (gest. 346; G. Gould: ZNW 87 [1996] 133/7) erhielt keine so ausgefeilte B. wie Antonios, der ‚Vater des anachoretischen Mönchtums', durch Athanasios (s. o. Sp. 1181). Das hagiograph. Dossier des Pachom ist von außerordentlicher Komplexität, da diverse Versionen der Vita in koptischer (sahidischer u. bohairischer), griechischer, arabischer u. lateinischer Sprache vorliegen (Liste: Rousseau, Ascetics 243/7). Strittig ist die Frage, ob die älteste Pachom-Vita koptisch oder griechisch abgefaßt war. Erhalten sind nur zahlreiche spätere Überarbeitungen, darunter die durch eine Gruppe von Dokumenten vertretene kopt. Standard-Vita (SBo) u. die griech. Vita prima (G^1). Beide stellen unabhängige Zeugen derselben Tradition dar u. weisen je eigene Stärken, Schwächen u. Erweiterungen auf. Ihre gemeinsame Grundlage wäre nach A. Vielleux greifbar in der (uned.) arab. Übersetzung einer kopt. Pa-

chom-Vita in Göttingen, die das Leben Pachoms u. das seines Lieblingsschülers Theodosios beschreibt. – Zu Ausg. u. Lit. s. A. Veilleux, Pachomian Koinonia 1 (Michigan 1980) 1/21. 477/80; ebd. 3 (1982) 299/306: ‚Pachomian bibliography'; Ph. Rousseau, Pachomius. The making of a community in 4th cent. Egypt (Berkeley 1985).

bb. Die griech. ‚Vita prima'. Hier vorgestellt wird die griech. Vita Pachomii I (= G^1 [Subs. hag. 19, 1/96 Halkin; BHG 1396]; vgl. F. Halkin, Le Corpus Athénien de s. Pachôme [Genève 1982] 11/72 [BHG 1396a]). Sie ist als Kompilation erkennbar u. stützt sich offenbar auf a) eine ältere Pachom-Vita; b) eine Chronik des Hauptklosters Pabau; c) eine Art Theodor-Vita mit Anhängen sowie d) andere pachomianische Quellen. Zu seiner Rechtfertigung bezieht sich der Autor mehrfach darauf (Vit. Pachom. G^1 10. 46. 98f). Er selbst kannte Pachom nicht, habe aber alles von Vertrauten des Heiligen erfahren. Eine Vita zu schreiben, hätten diese noch nicht für nötig erachtet. Er unternehme dies nun nach gründlicher Forschung, damit nichts vergessen werde u. es zur Nachahmung u. Erbauung diene, wie Athanasios nach Befragung von zuverlässigen Mönchen die Vita Antonii für auswärtige Brüder geschrieben habe (ebd. 99). Bartelink: SC 400, 39f datiert das Werk in die Zeit um 400 nC. – Die Pachom-Vita G^1 läßt sich am ehesten in drei, verschieden lange Teile gliedern. Das Vorwort (1f) integriert das Eremitentum in die Heilsgeschichte vom Patriarchen Abraham über die Märtyrer, deren Nachfolger die Mönche durch Askese sind, bis zu Antonios. Ein 1. Hauptteil (3/23) behandelt Pachoms Geburt, Jugend u. Berufung zum Eremiten. Als Sohn heidnischer Eltern in Esne-Latopolis geboren, wird er zwangsweise Soldat u. durch tätiges Mitleid von Christen für ihre Religion gewonnen. Nach dem Sieg Constantins entlassen u. getauft, fühlt er sich zum Einsiedlerleben hingezogen u. verweilt sieben Jahre in strenger Anachorese beim Asketen Palamon. Um 325 gründet er in Tabennisi eine Eremitage, die Keimzelle des ersten Koinobions. Dessen Geschichte bildet den 2. u. längsten Teil (24/113). Er beginnt mit der Ankunft der ersten Schüler, darunter des 14jährigen Theodor, der für Pachom zum ‚wahren Sohn nach seinem Ebenbild' (26) wird. Man erfährt von Pachoms Aufbau einer Vereinigung von monasteria (neun Männer- u. zwei Nonnenklöster mit mehreren tausend Mitgliedern), des ersten Klosterverbandes der Kirchengeschichte. Pachom lehrte, organisierte u. regelte alles (28. 32. 58f), schließlich von seiner größten Gründung aus, dem Kloster Pabau am rechten Nilufer (54). Im Alter von etwa dreißig Jahren wird Theodor Ökonom von Tabennisi (78). – Die Pest dJ. 346 eröffnet den 3. Teil (114/50). Er schildert den Tod des Pachom u. seines designierten Nachfolgers Petronios, die Schwierigkeiten der Kongregation unter Abbas Horsiese, die Rolle Theodors bis zu seinem Tod um 368, die Beziehungen zu Antonios u. zu Athanasios. – Die wenig systematische Erzählung wird häufig durch Exkurse unterbrochen, zB. über die diabolischen Versuchungen u. ihre Bekämpfung (17/20), über Theodors Persönlichkeit (33/7. 65/8), Pachoms u. Theodors Unterweisungen (56/9. 140/2), Pachoms Wunder (41/5, u. a. Heilung einer Blutflüssigen u. zweier Besessener). Eingefügt sind auch kleine Geschichten u. Anekdoten, die Verhalten oder Lehre des Heiligen illustrieren (90: Theodors Kopfschmerzen, physisches Leiden als Askese; 104f: das unfolgsame Kind Silvanus wird zum Vorbild der Demut u. asketischer Tugenden). Pachom selbst erscheint, noch vor seiner Bekehrung, wie vorherbestimmt zu Keuschheit u. monastischem Leben (5). Dieses gilt als Aufsichnehmen des Kreuzes entsprechend dem Evangelium (7; vgl. Mt. 10, 38 par.), durch persönliche Abtötungen (Ausdauer u. Mäßigung selbst bei Krankheit), aber auch durch das Beispiel, das er den Brüdern gibt, die Dienstbereitschaft u. das Mitleid mit ihnen. Der harte Asket, stärker geprüft als der liebenswürdige Theodor (91), ist mit Charismen u. übernatürlichen Kräften begabt, erfährt Visionen, über die die Vita mit spürbarer Zurückhaltung berichtet (vgl. 48. 93). Seine διορατικὴ δύναμις brachte ihn, trotz seines Respekts gegenüber der kirchlichen Hierarchie (27) u. seiner unbestrittenen Rechtgläubigkeit (30f), in ernste Schwierigkeiten; zwei Bischöfe zitierten ihn vor die Synode v. Latopolis (112). Doch war Pachom auch ein praktischer Geist u. Organisator, der das Koinobitentum zum Erfolg führte (trotz auftauchender Probleme, zB. Bedrohung des Armutsideals durch wachsenden Klosterbesitz [146]). – Auffällig ist, daß die Pachom-Vita persönliche Abtötung, gemeinsames Leben u. monastische Unterweisung genährt sein läßt von

der Bibel, die damit aktualisiert werde. Die Vorstellung von Fortführung u. Nachahmung der bibl. ‚Heiligen' ist eines der Kennzeichen des Werkes (vgl. prol., 17. 24f. 62. 98f). Pachom u. die ihm ähnlichen Väter gelten als legitime Söhne der Propheten, Patriarchen u. Apostel (98). Damit wird Christus erkannt als ‚derselbe gestern, heute u. in Ewigkeit' (17; vgl. Hebr. 13, 8). Die Bibel wird freilich, wie in der Antonios-Vita (vgl. o. Sp. 1185), unbewußt im Licht nachbiblischer Entwicklungen gelesen. Obschon anderer Herkunft, geringerer literarischer Qualität, trotz Unterschieden in der Akzentsetzung u. Auffassung vom Mönchtum verbindet diese spirituelle B. u. ihren ‚hagiograph. Diskurs' vieles mit dem Werk des Athanasios, das dem Redaktor der Pachom-Vita bekannt war (2). – Festugière, Moines 4, 2 (mit Untersuchung zu Sprache u. Stil der griech. Vita); weitere Lit. bei Mohrmann LXXXVII/XCII; C. W. Hedrick, Gnostic proclivities in the Greek ‚Life of Pachomius' and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library: NovTest 22 (1980) 87/94; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs 2. Pachomius[2] (1983); M. S. Burrows, On the visibility of God in the Holy Man. A reconsideration of the role of the Apa in the Pachomian Vitae: VigChr 41 (1987) 11/33.

η. Die Historia monachorum in Aegypto. Die um 400 entstandene griech. Hist. monachorum (ClavisPG 5620), iJ. 402/03 ins Lat. übertragen von Rufinus (E. Schulz-Flügel, Tyrannius Rufinus. Hist. mon. sive de vita sanctorum patrum = PTS 34 [1990] 243/387), eröffnet einen neuen Typ spiritueller B., die Sammlung erbaulicher B., den vor allem Palladios' Hist. Lausiaca u. Theodorets ‚Mönchsgeschichte' fortführen werden (vgl. u. Sp. 1204. 1210; R. Aigrain, L'hagiographie [Paris 1953] 171/7: ‚Les recueils de biographies édifiantes'). Das auf Bitten der Brüder vom Ölbergkloster abgefaßte Werk (prol. 2) gibt sich als Bericht über die Reise von sieben Jerusalemer Mönchen iJ. 394/95 zu den berühmtesten Asketen Ober- u. Unterägyptens, die nach dem Vorbild des späten Antonios ein semianachoretisches Leben führten. Historisch ist ein solcher Besuch bei den ‚Heiligen Ägyptens' nicht unwahrscheinlich. Die Historizität der (lebhaft u. mit anstößigen, kaum erfundenen Details beschriebenen) Reise schließt eine starke Stilisierung der vorliegenden Erzählungen nicht aus (Schulz-Flügel aO. 7f. 18 hingegen hält den Reisebericht für fiktiv u. betont die Ausrichtung mancher Kap. an der Vita Pachomii). – Im Prolog stellt der Autor die Asketen in die Kontinuität der bibl. Heilsgeschichte (auf Grund ihres Lebens gemäß Jesu Lehre vollbringt der Herr durch sie Wundertaten wie einst durch die Propheten u. Apostel) u. empfiehlt ihre Lebensweise den Brüdern zur Erbauung u. Nachahmung. Im Epilog schildert er die Gefahren der Reise in die Wüste u. unterstreicht den Auswahlcharakter seiner Darstellung (viele Mönche Ägyptens blieben unbesucht). Dazwischen stellen 26 Kap. äußerst unterschiedlichen Umfangs einzelne Asketenpersönlichkeiten vor (gegebenenfalls auf weitere ausgeweitet, zB. auf die Mönche Nitriens Hist. mon. 20 über Dioskoros; vgl. die Philosophen bei Diog. L. u. Eunapios v. Sardes: o. Sp. 1096. 1102). – Die längeren dieser Stücke dürfen als eigenständige βίοι angesehen werden, unvollständig, doch hinlänglich durch Charakteristika der spirituellen B. u. des ‚hagiograph. Diskurses' gekennzeichnet. Andere stehen kurzen Novellen nahe (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 171f). Neben der fortlaufenden Darstellung des Autors gibt es auch Erzählungen in der Erzählung, d. h. von Mönchen dem Autor mitgeteilte Geschichten (zB. Hist. mon. 10: Kopres über Patermuthios; ebd. 13: Apelles über Johannes). Besonders in diesen Legenden über die ‚großen Alten' finden sich Züge, die stark der griech. Folklore ähneln, bes. der delphischen, zB. ἀγών oder Streitnovelle in Hist. mon. 11 (Abba Surus) u. 14 (Paphnutios); R. Reitzenstein, Hist. monachorum u. Hist. Lausiaca (1916) 34/49; Festugière, Lieux 142/5. Zur komplexen Überlieferung (mögliche Quellen, Vorlagen, Dubletten, Unstimmigkeiten, inhaltliche Brüche) Schulz-Flügel aO. 3/23. Insgesamt bietet die Hist. monachorum anschauliche Beispiele des hl. Asketen in antonianischer u. pachomianischer Tradition mit seinen Stärken (zB. Milde [4], Demut [1. 4. 12], Gehorsam [24], Wahrhaftigkeit [4. 11]) u. Schwächen, die er flieht oder verdammt (zB. Überheblichkeit [8], Lüge [4. 11], Schwören [4]), seinen Lehren u. seiner Frömmigkeit, seinen zahllosen Abtötungen (frugale Ernährung, langes Fasten, Schlafverzicht, beharrliches Stehen), seinen Kämpfen mit Dämonen, seinen Charismen (zB. Sprachengabe [8. 19], Gedankenlesen [16. 20], Unempfindlichkeit gegen Hitze

[12f], fehlendes Nahrungs- oder Schlafbedürfnis [11. 13], Visionen [10f], bestätigte Offenbarungen [1. 12f]). Seine ἐξουσία offenbart sich durch ἀρεταί (Wunder) u. wunderbare Züge (zB. Macht über Tiere [4. 9. 12], offene Türen [8], erstarrte Diebe oder Heiden [6. 8], Nilübergang [10. 22] usw.), die eines θεῖος ἀνήρ würdig sind. – Reitzenstein, Hist. mon. aO.; J. Brémont, Les Pères du désert (Paris 1927); A. J. Festugière, Le problème littéraire de l'Hist. mon.: Hermes 83 (1955) 257/84; L. Regnault, La vie quotidienne des Pères du Désert au 4e s. (Paris 1990); H. Brunner, Eine altägypt. Ideal-B. in christl. Gewande: ZsÄgSpr 99 (1973) 88/94.

ϑ. Palladios. Zwei seiner Schriften sind hier zu beachten. Ihr Autor war 388/99 Mönch in Ägypten, Schüler des *Evagrius Ponticus, ab 400 Bischof v. Helenopolis (*Bithynien), ab ca. 413, nach zwischenzeitlichem Exil in Oberägypten, von Aspona (in seiner Heimat Galatien); er starb vor 431 (P. R. Coleman-Norton, Palladii dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi [Cambridge 1928] XV/XIX).

aa. Dialogus de vita Joh. Chrysostomi. Palladios' Eintreten für *Joh. Chrysostomos, 403 bei der Eichensynode u. 404 in Rom, führte zu seiner Verbannung. Im Exil zu Syene verfaßte er um 408 den Διάλογος (ClavisPG 6037); doch mögen Fertigstellung u. Veröffentlichung einige Jahre später erfolgt sein. – Geschrieben wurde das Werk zur Verteidigung des Goldmunds u. seines Gedächtnisses zu einer Zeit, als Johannes' Anhänger noch verfolgt wurden. Der Autor läßt einen betagten östl. Bischof u. einen röm. Diakon Theodor auftreten, die einander über die Ereignisse während Johannes' Verbannung (404/07) unterrichten. Die mehrtägige Unterredung erfolgt in Rom bald nach Johannes' Tod (14. IX. 407) in Gegenwart Dritter, von denen einer in das Gespräch eingreift. Nach einem Prolog, bereits in Dialogform (1, 1/157), erlaubt eine Einführung dem Diakon, die Summe dessen zu ziehen, was er über Johannes u. seine Auseinandersetzungen mit Theophilos v. Alex. weiß (1, 158/4). Es folgen das Leben des Johannes (5/11), eine Apologie u. ein Elogium des Heiligen mit Abwehr feindlicher Beschuldigungen (12/9) u. eine Konklusion (20). – Das Werk ist eine von den Umständen diktierte Kampfschrift u. zielt insgesamt auf die postume Rehabilitierung des Kpler Bischofs durch einen Kollegen u. Freund, der die dramatischen Ereignisse 400/04 als Augenzeuge erlebte, sich aber auch gut informierte über die Geschichte des Johannes vor 400 u. reichlich Dokumente benutzt, die er gelegentlich ausführlich zitiert, zusammenfaßt oder erwähnt (Liste: Coleman-Norton aO. LXXII/VI). Trotz seines Zwecks u. parteiischen Tons sowie gelegentlicher Umformung einer komplexen Wirklichkeit bildet der ‚Dialog' eine wichtige historische Quelle. Eine kurze, im strikten Sinn biograph. Erzählung ist eingefügt. Sie konzentriert sich besonders auf Ereignisse, die aus Johannes einen ‚Märtyrer' machen. Mit einem literarischen Kunstgriff ist sie hinter die einführende Darlegung jüngerer Ereignisse gesetzt, so daß Kap. 11 über Exil u. Tod des Heiligen im Mittelpunkt des Gesamttextes steht. Jedoch ist er im eigentlichen Sinn keine B., sondern verknüpft verschiedene literarische Gattungen (A. M. Malingrey: SC 341, 34/8 unterscheidet Dialog, Geschichte, Apologie u. sittliche Exhortatio), vermischt in einem gleichfalls sehr unterschiedlichen Stil (mit klassischen u. rhetorischen sowie biblischen Anteilen). Dennoch steht der ‚Dialog' mit der spirituellen B. u. dem ‚hagiograph. Diskurs' in Verbindung, weil er, neben seinem apologetischen Zweck u. dem Umstand, daß er ganz unter Gottes Augen u. im Zeichen des Kampfes zwischen Wahrheit u. Lüge stattfindet, Johannes als Modell eines Bischofs vorstellt, der die Wahrheit besitzt u. dessen Züge u. Qualitäten dem Autor Ausführungen über Tugenden u. Laster erlauben. Das Wunderelement fehlt allerdings, abgesehen von den gerechten Strafen Gottes (realistisch beschriebene Krankheiten), die auf des Helden Widersacher niedergehen (17, 30/63). – B. Flusin, Art. Pallade d'Hélénopolis: DictSpir 12 (1984) 113/26, bes. 122/4; SC 342, 40/3 (Lit.); R. T. Meyer, Palladius as biographer and autobiographer: StudPatr 17, 1 (Oxford 1982) 66/71.

bb. Historia Lausiaca. Das um 419/20 entstandene Λαυσιακόν (ClavisPG 6036) verdankt seinen Namen der Widmung an Lausos, Kämmerer Theodosius' II. Es gehört zur nämlichen Gattung wie die Hist. monachorum in Aegypto (s. o. Sp. 1201) u. beschreibt in 71 ungleich langen Kap. (u. dem nur syrisch tradierten Halb-Kap. 41b sowie zwei weiteren) Asketen (hier auch Frauen) desselben Milieus. Einzelne (zB. Amun, Elias,

Joh. v. Lykonpolis; Makarios der Ägypter, Paulus Simplex) treten, zT. verschieden behandelt, in beiden Sammlungen auf. Neben weniger bekannten erscheinen Mönchspersönlichkeiten ersten Ranges (zB. **Didymos der Blinde, *Evagrius Ponticus, der ägypt. u. der alex. Makarios, die ältere u. die jüngere Melania [A. Isola, Melania Seniore nell',Historia Lausiaca': VetChr 33 (1996) 77/83], die Diakonin Olympias [s. u. Sp. 1233]). Alles spiegelt den internationalen Charakter des Mönchtums (vor allem in Ägypten, daneben in Palästina, Palladios' Heimat Galatien, Italien, Kappadokien). Wie der ‚Dialog' (s. oben) ist die Hist. Laus. mit der B. des Autors verbunden; denn sie geht zumindest teilweise auf eigene monastische Erfahrungen zurück. – Die Textgeschichte des Werkes ist sehr kompliziert, vor allem auf Grund seines immensen Erfolgs (vgl. die lat. [‚Paradisus Heraclidis'] u. oriental. Übers.). Es wurde überarbeitet, interpoliert u. mit anderen Schriften (bes. der Hist. mon.) vermengt. C. Butler unterschied drei griech. Rezensionen (G, B u. A) u. edierte die dem Original nächststehende Kurzfassung ‚G' (The Lausiac History of Palladius 1/2 [Cambridge 1898/1904]; G. J. M. Bartelink [Hrsg.], Palladio. La Storia Lausiaca = Vite dei Santi 2 [Milano 1974]); ‚G' liegt auch der lat. Übers. (PL 74, 243/342) des röm. Diakons Paschasius (gest. nach 513) zugrunde (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1371). – Die Hist. Laus. gilt heute als Quellenwerk erster Ordnung für die Geschichte des frühen Mönchtums (4./Anfang 5. Jh.) einschließlich des Asketentums Weltverzicht übender adliger Damen. Einige Ungenauigkeiten u. Palladios' stillschweigende Vermengung eigener Erinnerungen mit Erzählungen vom Hörensagen oder Übernahmen aus Schriftquellen mindern nur wenig den Wert seines auch mentalitätsgeschichtlich wichtigen Zeugnisses. Die Hist. Laus. bleibt jedoch, wie im Prolog angesagt, eine Erbauungsschrift, die das monastische Ideal propagiert, indem sie Männer u. Frauen vorstellt, die es im Leben verwirklichten, anderseits auch Negativbeispiele anführt, d. h. asketische Übertreibungen aus Stolz oder Eitelkeit (zB. hist. Laus. 26 über Heron; prol. 11/3 zitiert Palladios ausdrücklich asketische Kritik an Jesus [Mt. 9, 11; 11, 18] u. betont, der Glaube sei wichtiger als Enthaltsamkeit), u. wenig idyllische Situationen (zB. Verleumdungen: hist. Laus. 33. 70). – Nicht wenige Erzählungen der Hist. Laus. lassen die mündliche Überlieferung spüren, in die manch Legendäres eingegangen ist. Der Aufbau des Werkes ist undeutlich. Gewöhnlich unterscheidet man zwei Teile: Der 1. wird durch die zusammengehörigen Kap. 3/38 gebildet. Er befaßt sich vornehmlich mit Ägypten, ist anfangs autobiographisch geordnet u. endet mit einem Kap. über Palladios' Lehrer Evagrius Ponticus. Der 2. Teil, hist. Laus. 39/71, weist hingegen zwar einige geographische Blöcke auf (43/52 Palästina; 58f Oberägypten; 66/8 Galatien), wirkt insgesamt jedoch wenig logisch aufgebaut. Er endet mit einem Kap. über Palladios selbst (71, mit dem literarischen Kunstgriff einer Erzählung ‚von dem Bruder, der von Jugend auf bis zum heutigen Tag mit mir beisammen ist', eine Imitation von 2 Cor. 12). Der Versuch (Flusin, Pallade aO. 119; Ch. Mohrmann: Bartelink, Palladio aO. XIX/XXIII), Palladios' eigene Biographie als Leitlinie des Gesamtwerks zu begreifen, ist nicht unproblematisch. Sie wird durch Einschübe verdunkelt, u. der Schlußteil ist eine Anhäufung disparater Elemente. Es fällt auf, daß die Darstellung der männlichen u. weiblichen Asketen von Antinoë, die Palladios bei seiner Verbannung in die Thebais antraf (hist. Laus. 58f), deutlich weniger enthusiastisch ist als seine Erinnerung an die Nitrische Wüste (realistische, pittoreske u. gefühlvolle Schilderung ebd. 7/15) u. die Sketis (ebd. 16f). – In literarischer Hinsicht wurde der Hist. Laus. eine Zwischenstellung zuerkannt zwischen Asketenleben nach Art der Vita Antonii u. den *Apophthegmata patrum (Mohrmann aO. XIV). Palladios selbst spricht von einem βιβλιοδάριον mit βίοι (hist. Laus. 25, 6). Doch sind viele Kap. (wie in der Hist. mon.) nur knappe Skizzen oder Exempla anekdotischen oder novellistischen Inhalts. Andere, so die über Amun (ebd. 8) u. besonders Makarios den Alexandriner (18), Joh. v. Lykonpolis (35), Evagrius Ponticus (38) bilden echte kleine βίοι, ohne daß Verbindungen zu sonstigen ‚Gattungen' u. vorchristlichen Traditionen ausgeschlossen wären (vgl. zB. für Johannes S. Morenz, Ein kopt. Diogenes. Griech. Novellenstoff in ägypt. Mönchserzählung: ZsÄgSpr 77 [1941] 52/4; in der wundersamen Geschichte über Serapion [hist. Laus. 37] erkannte Reitzenstein, Wundererzählungen 67 die ‚ganz oberflächliche Umbildung einer kynischen Philo-

sophen-Aretalogie'). Insgesamt finden sich in etwa die Themen der Stilisierung der Hist. monachorum wieder: Asketische Tugenden u. Praktiken, Kampf gegen die Leidenschaften u. um Bewahrung der Jungfräulichkeit, auch die Belehrung, bes. gegen die Laster (zB. die Paphnutios-Rede 47, 5f, warum die ἀκολασία häufig die Wüstenbewohner betreffe) sowie, bes. in den Sketisbezogenen Kap., Diablerien (Versuchungen, heftige Kämpfe, Exorzismen), Engelgeschichten, Charismen u. Wunder, darunter solche folkloristischen u. magischen Typs, wie das Motiv der Bewegungsunfähigkeit in Kap. 31 über die Jungfrau Piamun (vgl. Festugière, Lieux 146) oder das vorübergehend in eine Stute verwandelte Mädchen im Makarios-Kap. 17 (vgl. Hist. mon. 21). Zu vermerken sind schließlich auch die von Palladios nicht verschwiegenen Negativbeispiele u. getadelten Verhaltensweisen. Sie verlassen etwas den ,hagiograph. Diskurs', der das Gesamtwerk charakterisiert. – Lit. bei Bartelink, Palladio aO. 403f u. ö.; Flusin, Pallade aO. 116/21; R. Draguet, Les formes syriaques de la ,matière' de l'Histoire Lausiaque = CSCO 389f. 398f (Louvain 1978); J. M. Blázquez Martinez, Problemas económicos y sociales en la Vida de Melania la joven, y en la Hist. Laus. de Palladio: Memorias de Historia Antigua 2 (1978) 103/23; E. Magheri Cataluccio, Il Lausiakon di Palladio tra semiotica e storia (Roma 1984); R. T. Meyer, Holy orders in the Eastern church in the early 5th cent. as seen in Palladius: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 38/49; K. Vogt, La moniale folle du monastère des Tabennésiotes: SymbOsl 62 (1987) 95/108 (zu hist. Laus. 34); G. Bunge / A. de Vogüé, Palladiana 1/3: StudMon 32 (1990) 79/129. 323/39; 33 (1991) 7/21 (zur kopt. Version); F. Trisoglio, Il ritmo narrativo nell'Hist. Laus. di Palladio: Narrativa 353/84.

ι. Gerontios' Vita Melaniae iunioris. Die Lebensbeschreibung der jüngeren Melania (gest. 439), Enkelin der Stifterin des ersten lat. (Frauen-) Klosters in Jerusalem Melania d. Ä. (s. u. Sp. 1278), ist überliefert in einer ziemlich derben lat. Fassung (Vita sanctae Melaniae senatricis [ClavisPL[3] 2211 = BHL 5885], erste Frauenvita in Latein) u. einer etwas eleganteren griechischen (Βίος τῆς ὁσίας Μελάνης [BHG 1241]). Das Verhältnis beider Fassungen zueinander u. zu einer möglichen gemeinsamen Vorlage ist umstritten. Möglicherweise wurde dieses bedeutende Zeugnis lateinischen Mönchtums in Palästina von Anfang an in beiden Sprachen verbreitet; denn Ende 4. Jh. / 1. H. 5. Jh. war der Austausch zwischen Griechen, Syrern u. Lateinern im Hl. Land sehr intensiv (Berschin, B. 1, 156_{110}). – Als Autor des Werkes läßt sich der Mönchspriester Gerontios v. Jerus. identifizieren. Der langjährige Vertraute der Heiligen u. Vorsteher der Melania-Klöster am Ölberg dürfte das Werk früh (440/54?) verfaßt haben. – Bereits der Prolog betont die ἀνδραγαθήματα Melanias (geb. um 383), die ,τὸ γυναικεῖον μέτρον übertraf u. männlichen, besser gesagt: himmlischen Geist besaß' u. belegt, ,daß an tugendhaftem Wandel vor den Augen Gottes die Frau dem Mann in keiner Weise nachsteht' (Geront. vit. Melan. iun. prol.; 39; 12 [SC 90, 126. 202. 150]; vgl. Pallad. hist. Laus. 117). – Der folgende 1. Teil (1/19 Mitte [130/64]) schildert die Befreiung der hochadligen Senatorentochter von den Bindungen an die Welt. Gegen ihren Willen mit Valerius Pinianus, Sproß konsularischen Geschlechts, verheiratet, bewegt sie nach dem frühen Tod ihrer beiden Kinder den Gatten, künftig enthaltsam mit ihr zu leben u. der Welt zu entsagen. Gemäß der Mahnung des Evangeliums (Mt. 19, 21; 16, 24) veräußern sie allmählich zugunsten von Armen, Kirchen u. Klöstern ihre unermeßlichen Reichtümer in Rom u. allen Teilen des Reiches. Den Widerstand ihrer Familien überwinden sie mit Hilfe der βασίλισσα Serena (gest. 408), Adoptivtochter Kaiser Theodosius' I u. Gattin Stilichos. Melania kämpft gegen Versuchungen des Teufels, der sie wiederholt an die verlassene weltliche Pracht erinnert. – Der 2. Teil (19/39 [164/202]) schildert Melanias Reisen, zunächst nach Nordafrika (410 nC., im Jahr der Plünderung Roms durch Alarich), wo sie Kirchen u. Klöster mit Gütern ausstattet u. in Thagaste zusammen mit Pinianus, ihrer Mutter Caeionia Albina u. männlichen wie weiblichen Dienern zwei Klöster begründet. In ihrer Zelle widmet sich Melania immer eifriger Kontemplation, Verzicht auf weltliche Dinge, Fasten u. Kasteiungen, auch der Lektüre u. Kopistentätigkeit gemäß hieronymianischer Tradition. Mit Eifer tritt sie für Rechtgläubigkeit u. Tugend ein, bes. die *Jungfräulichkeit. Nach sieben Jahren führt der Wunsch, die hl. Stätten zu sehen, Melania u. ihre Gefährten nach *Jerusalem, wo sie in die Armenliste eingetragen werden. Von dort aus besucht sie die

Mönche u. Nonnen Ägyptens u. Alexandriens. – Der 3. Teil (40/9 [202/22]) beschreibt den langen (2.) Aufenthalt Melanias in Jerusalem, zuerst 14 Jahre lang als Einsiedlerin am Ölberg. Nach dem Tod Albinas (um 431) gründet sie, ‚um auch andere Seelen zu retten', dort ein Frauenkloster u. unterweist die entstehende Genossenschaft beständig ‚in den Werken des geistlichen Lebens u. jeder Tugend' (42/8 [206/18]). Nach Pinianius' Tod (431/32) stiftet sie ein Männerkloster, dessen Leitung sie Gerontios anvertraut. – Der 4. Teil (50/62 [224/52]) zeigt die Heldin in Kontakt mit weltlichen Größen: zunächst in Kpel, wo sie Bekehrung u. Taufe ihres dort als Gesandter weilenden Onkels Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, Expräfekt v. Rom, erreicht (A. Chastagnol, Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire: ders., L'Italie et l'Afrique au Bas-empire [Lille 1987] 235/47), lehrend gegen den Nestorianismus auftritt u. Verbindungen mit dem Kaiserhof knüpft, sodann im Hl. Land, wo sie Kaiserin *Eudokia zu Besuch empfängt. Diese Kap. unterstreichen Ruhm u. Verehrung, die die Asketin schon damals genoß, u. erwähnen einige Wunder, die Gott durch sie bewirkte (gegen Dämonen u. Krankheit), die ihre Demut aber nicht schmälern. – Der abschließende 5. Teil (63/70 [252/70]) behandelt Melanias Tod am Abend des Sonntags nach Weihnachten sowie ihr Begräbnis in Gewändern von Heiligen u. referiert die Empfehlungen der Sterbenden an den Autor der Vita u. ihre Mitschwestern. – Die Vita Melaniae, deren Autor sich selbst (nach Rhetorenart) in der Erzählung auftreten läßt, gemahnt an die Vita Antonii durch das Konzept des Aufstiegs (stufenweise Verstärkung der Tugenden u. asketischen Leistungen), den Kampf zwischen Heiliger u. Teufel (persönliche Versuchungen, Besessenheit u. a.), aber auch durch die bedeutende Stellung der Belehrungen. Wichtigste Gliederungselemente sind die Reisen der Heiligen, in denen man etwas von der asketischen Reisefreudigkeit wiedererkennt, die Hieronymus vielen vornehmen Frauen seiner Zeit nahebrachte (vgl. u. Sp. 1253/5; Berschin, B. 1, 156: ‚Pilger-B.'). Insgesamt ist ein bedachter Aufbau zu erkennen (Priessnig, Formen 57: ‚ungemein kunstvoll'; Wittern 48 zur lat. Fassung: chronologische Anordnung, aber mit Abweichungen zugunsten sachlich-thematischer Gesichtspunkte, die Gerontios' Auffassung von Melanias Leben als beständigem Fortschreiten im Tugendstreben bis zur Vollkommenheit verdeutlichen). – Das historische u. biograph. Interesse ist nicht zu leugnen (politische u. Sozial-, Institutionen- u. Liturgiegeschichte [einschl. *Heiligenverehrung], Porträt einer hochgestellten Dame, die sich zum asketisch-monastischen Leben bekehrt, nicht ohne neurotische Züge [unbeständiges Temperament; geschlechtsfeindliche Einstellung]), doch in erster Linie handelt es sich um eine stark stilisierte Propagandaschrift zugunsten der Askese aus der Feder eines Autors, der seine Heldin bewunderte u. das Ideal teilte (vieles [darunter Melanias Kontakte mit Häretikern] wird mit Schweigen übergangen oder bleibt im dunkeln [zB. aufgenommene u. ausgeübte Einflüsse]). Zu möglichen Berührungspunkten mit dem hellenist. Roman E. A. Clark, The Life of Melania the Younger. Introduction, translation and commentary (New York 1984) 153/70. 244/59: ‚The Life of Melania the Younger and the hellenistic romance'. – N. Moine, Art. Mélanie la Jeune: DictSpir 10 (1980) 960/5; dies., Melaniana: RechAug 15 (1980) 3/79; E. A. Clark, Melania aO.; dies., Piety, propaganda and politics in the Life of Melania the Younger: dies. (Hrsg.), Ascetics, piety and women's faith (New York 1986) 61/94; Berschin, B. 1, 156/9; Wittern 44/61; J. M. Blázquez, Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio: Homenaje al Prof. A. Barbero (Madrid 1997) 349/66; ders., Aspectos del ascetismo de Melania la Joven. Las limosnas: Kolaios 4 (1995) 447/56.

κ. Theodoret v. Kyros. aa. Die Mönchsgeschichte. (ClavisPG 6221; Lit.: SC 234, 116/22.) *Theodorets ‚Geschichte der Gottesliebe' (Φιλόθεος ἱστορία [SC 234. 257]), auch ἀσκητικὴ πολιτεία oder μοναχῶν ἱστορία genannt (hist. rel. prol. 10, 2; 17, 11, 4), nimmt innerhalb seines breiten Œuvres eine eher bescheidene Stellung ein, ist hingegen reich an autobiograph. Angaben (zB. 13, 15/8: Theodoret, ‚der von Gott Geschenkte', einziger Sohn seiner lange kinderlosen Mutter, wird schon vor seiner, vom hl. Mönch Makedonios Kritophagos verheißenen Geburt Gott geweiht). Als Kind Antiochiens in vertrautem Umgang mit den Mönchen der Umgebung erzogen, sammelte Theodoret eigene monastische Erfahrung in einem Kloster bei Nikertai nahe

Apameia (ep. 119 [SC 111, 80]) u. bewahrte auch als Bischof v. Kyros Sehnsucht nach dem Klosterleben u. Wohlwollen gegenüber den Mönchen seiner Diözese. – Die in ihrer Struktur Hist. monachorum u. Hist. Lausiaca (s. o. Sp. 1201 u. 1204) nahestehende, jedoch in Theodorets elegantem Stil (mit klassischen u. biblischen Zutaten) geschriebene ‚Mönchsgeschichte' enthält 30 biograph. Erzählungen ungleicher Länge (zT. mit eigenem Vorwort), die jeweils als Titel den Namen eines oder zweier Asketen tragen u. insgesamt rund 75 Asketen, Anachoreten oder Koinobiten namentlich erwähnen. Die Notizen bilden zwei Serien: die 1. (hist. rel. 1/20) behandelt Verstorbene, die 2. (21/30) lebende Zeitgenossen, darunter Symeon Stylites (s. unten); Kap. 14/25 betreffen Eremiten aus Theodorets eigener Diözese Kyros, 29f Frauen (Marana u. Kyra, Dommina), ‚die bei schwächerer Natur denselben Eifer wie die Männer zeigen u. ihr Geschlecht von der ererbten Schmach der Stammutter reinigen' (29, 1). Drei Mönche (Jakob v. Nisibis [hist. rel. 1; zur syr. Tradition H. J. W. Drijvers, Hellenistic and oriental origins: S. Hackel [Hrsg.], The byzantine saint [London 1981] 28f mit Lit.; Aphthonios [hist. rel. 5, 8] u. Abrahames v. *Harran [ebd. 17]) wurden Bischöfe, ohne ihren asketischen Lebensstil aufzugeben. Hier u. da verrät der Text Interpolationen (zB. 10, 7. 26, 18. 19, 17/25. 28, 14/34). – Die Symeons-Vita (hist. rel. 26; s. u. Sp. 1214) entstand 444 nC. (P. Canivet, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr [Paris 1977] 31/5), etwas früher die vorangehenden u. untereinander, wenngleich in einer offenbar erst im Verlauf der Darstellung entwickelten Gesamtkomposition, verknüpften Erzählungen. Das Werk wurde bald in das Syrische, später auch in das Georgische u. Arabische übersetzt; eine altlat. Übertragung fehlt. Der als Nachwort zu verstehende Traktat über die Liebe (s. u. Sp. 1216) wurde wahrscheinlich um 449 angefügt (Canivet, Monachisme aO. 53f). Der ausführliche Prolog rechtfertigt die Schrift: Zu Erbauung u. Nutzen künftiger Generationen gilt es, das Gedächtnis von Großtaten einer höheren Art zu bewahren als die Helden der Dichter, Geschichtsschreiber, Tragöden u. Komödienschreiber vollbrachten, nämlich die Kämpfe der Tugendstreiter u. Freunde der wahren Philosophie, ‚welche in sterblichem u. leidenschaftsfähigem Leibe Leidenschaftslosigkeit gezeigt u. mit der Natur der Engel gewetteifert haben' (hist. rel. prol. 2 [SC 234, 128]), ‚mit der Lebensart, die dem Wandel im Himmel nachstrebt' (ebd. 3 [130]). Theodoret betont den Auswahlcharakter der Erzählungen (ebd. 9 [140] nur über die ‚Leuchten des Orients'), appelliert an den Glauben der Leser (10f [140]: er berichte nur, was er selbst gesehen oder [wie Lukas] von Augenzeugen gehört habe) u. betont die unterschiedlichen Charismen seiner Helden (8 [138] mit 1 Cor. 12, 8/10). Auf die verschiedenen, doch nicht ungleich gewürdigten Weisen asketischen Lebens geht er später näher ein (vgl. 27, 1: ‚Tugendathleten' in Koinobion oder Einsamkeit; in der Wüste oder bei Siedlungen; in Zelten, Hütten, Höhlen oder stets unter freiem Himmel lebend; stehend u. / oder sitzend oder als *Reklusen; den Verkehr mit Menschen verweigernd oder ihr Leben den Augen der Öffentlichkeit aussetzend; zu antiken Ansätzen R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique = MémAcadBelg 51, 3 [1956]). Durchgängig wird ein ‚agonistisches' Vokabular verwendet u. entfaltet (zB. 13, 2: παλαίστρα [*Gymnasium], στάδιον). – Theodorets Erzählungen bilden keine Geschichte des syr. Mönchtums, sondern eine Galerie von Porträts nachzuahmender Vorbilder, eine Sammlung meist unvollständiger Viten (mit anekdotischen Passagen). Geburt u. Kindheit bleiben im allgemeinen unbehandelt, bei noch lebenden Heiligen zwangsläufig ihr Sterben. Theodoret bewertet die Asketen (bes. die verstorbenen) als θεῖοι (θεσπέσιοι) ἄνδρες / ἄνθρωποι, versteht darunter aber ‚Gottesmänner' (vgl. o. Sp. 1186). Stets unterstreicht er ihre Abhängigkeit von der Gnade Gottes, der in ihnen u. durch sie Wunder wirkt (zB.: 7, 3; 9, 15; 12, 6; 15, 1; 24, 7; 26, 17 mit Verweis auf Joh. 14, 12), u. vergleicht sie mit großen atl. Gestalten u. den Aposteln (zB. 1, 5. 13; 2, 11; 3, 1, 22, 3), deren Wunder die Thaumaturgie der Gegenwart beglaubigt (6, 11 über Symeon d. Ä.: göttlicher Macht ist nichts unmöglich; das belegen Elias, Jonas, Daniel; prol. 10: Wer seinen Erzählungen den Glauben versage, bezweifle auch die bibl. Wunder; vgl. Sulp. Sev. dial. 1, 26, 5). – Innerhalb der Wunder lassen sich zwei Arten unterscheiden (P. Canivet: SC 234, 22/8; A. Adnès / P. Canivet, Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l',Histoire Philothée' de Théodoret de Cyr: RevHistRel 171 [1967] 54/

82. 150/79): a) Wunder, die Ordnung u. Verlauf der Dinge verändern u. vor allem verstorbenen Mönchen zugeschrieben werden (hist. rel. 1 tritt Jakob v. Nisibis mit [unschädlichen] Strafwundern u. Verfluchungen im Stil der Propheten auf, doch, ‚der Sanftmut Christi u. dem NT entsprechend', mit Menschenfreundlichkeit; andere Heilige lassen Quellen sprudeln, löschen ferne Brände, vertreiben mit Kreuzzeichen *Drachen, werden wunderbar genährt, gewärmt, beleuchtet, von wilden Tieren bedient [wie frugale Ernährung Hinweis auf den Paradieseszustand]); b) Heilungen u. Exorzismen zugunsten der Menschen. In ihnen offenbart sich der endgültige Sieg Christi über das Heidentum (vgl. Theodrt. affect. 2, 96: *Asklepios weicht dem Arzt Christus). Totenerweckungen begegnen selten (hist. rel. 1, 8; 21, 14); Visionen, Träume u. Prophetien nehmen keinen übertriebenen Raum ein. – Nicht von jedem Heiligen berichtet Theodoret Wunder (vgl. 26, 22: Seelenstärke höher bewertet als Wunder). Durchgängig hingegen bespricht er ihre asketischen Leistungen u. Tugenden, auch wenn der eine hierin, der andere darin herausragt. Im allgemeinen beschreibt er ihre Lösung von der Welt, Kasteiungen u. Bußleistungen, die von äußerst strenger Speiseregelung bis zu ausdauernder Beherrschung u. Abtötung des Leibes (zB. Eisentragen, Unrat u. unbehandelte Wunden) reichen, ihr Leben in Gebet u. Betrachtung u. ihre Kämpfe gegen den Dämon (doch weniger explizit als sonst), ihre Charakterzüge (Einfachheit, Bescheidenheit, Sanftheit, Güte), *Gastfreundschaft u. Wohltätigkeit gegen andere. Gegebenenfalls kommen hinzu physische Schönheit als Spiegel der Seele (5, 1), Keuschheit (20, 2), αὐτουργία (8, 3), Rechtgläubigkeit (3, 16), offene Sprache (13, 6), Fähigkeit der Streitbeilegung (17, 8). – Theodorets ‚Mönchsgeschichte' bildet eine unersetzliche Quelle für die Geschichte des christl. Lebens u. des Mönchtums in Nordsyrien (einschließlich Liturgie, Frömmigkeitsformen, Pilgerfahrten, Klosterbauten, Restheidentum, gesellschaftlicher Funktion; Brown, Christendom; Canivet, Monachisme aO.). Sie offenbart die tiefe Frömmigkeit dieser Mönche, einige von adliger Geburt, mehrheitlich aber einfache Leute, die (als Syrischsprecher) des Griechischen nicht mächtig waren u. die Unwissenheit zur ‚Philosophie' erhoben. Sichtbar wird auch die Anziehungskraft der Asketen auf alle Schichten der Gesellschaft (ders.: SC 234, 27). Bei ihnen suchte man Rat u. Hilfe. Zugleich ist die ‚Mönchsgeschichte' ein stilisiertes Werk, das neben Erbauung u. Ermahnung implizit die Verteidigung der häufig verrufenen Mönche bezweckt, obschon Theodorets Bewunderung extremer asketischer Leistungen nicht Billigung aller Exzesse einschließt (vgl. 6, 7/10; 21, 11; 26, 7. 10). Offenbar geht es ihm um den Nachweis, daß den Mönchen Ägyptens die in Syrien nicht nachstanden (ihr Mönchtum ist noch ‚exotischer' u. ‚wilder'). Daneben bietet Theodoret auch eigene Erinnerungen u. Erfahrungen (autobiograph. Züge der hist. rel.), um die monastische Bewegung in seinem Sinne zu prägen (P. Canivet: SC 234, 13. 46). Mit dem Thema der Substitution der heidn. Literatur (prol. 1f), der Vorstellung vom Mönchs-Athleten, nicht minder glorreich als der Märtyrer, u. durch gewisse postbibl. Veränderungen (der Asket übersteigt mit Gottes Hilfe die Grenzen seiner Natur unter Abwertung der geschaffenen Materie, des Leibes u. der Gesellschaft) fügt sich Theodoret dennoch ein in die Tradition eines Antonios u. Athanasios. – Festugière, Antioche (mit Komm. zu mehreren Viten); Mohrmann XXX/XXXIV; Y. Azéma, Art. Théodoret de Cyr: DictSpir 15 (1991) 418/35; A. M. / K. Adshead, Topography and sanctity in the north Syrian corridor: OrChrist 75 (1991) 113/22; I. G. Tompkins, The relations between Theodoret of Cyrrhus and his city and its territory with particular reference to the Letters and Hist. Religiosa, Diss. Oxford (1993); H. Leppin, Zum kirchenpolitischen Kontext von Theodorets Mönchsgesch.: Klio 78 (1996) 212/30; D. Krueger, Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus' Religious History and the art of postbiblical narrative: JournEarlChristStud 5 (1997) 393/419; weitere Lit. bei Bartelink, Antonio aO. (o. Sp. 1182) LXXXVII/XCII; SC 234, 116/22.

bb. Die Vita des Styliten Symeon. Kap. 26, längstes der ‚Mönchsgeschichte', behandelt den Styliten Symeon, ‚das große Wunder des Erdkreises' (26, 1), u. bildet eine eigene Vita mit besonderem Vorwort (mit Rückgriff auf hist. rel. prol. 10f, als sei die Verselbständigung der Vita Autorabsicht). Eingeordnet nach den Viten von Mönchen der Kyrrhestike, führt die Erzählung den Leser in die Antiochene zurück. Einer Predigt vor Pilgern ähnelnd, steht sie der traditionellen

Lobrede (Enkomion) mit unpersönlichen u. rhetorischen Darlegungen nahe. Dies ist für einen Augenzeugen etwas überraschend (vgl. demgegenüber die präzise, konkrete u. spontane Notiz über Jakob aus Kyrrhestike [cap. 21], Symeons Zeitgenossen). Theodorets Symeon-Vita ist bzgl. des Wunderbaren nüchterner als die zwei anderen alten Viten des Säulenstehers (R. Doran, The Lives of Simeon Stylites, translated with introduction [Kalamazoo 1992]): a) die originalsyr. Vita (BHO 1124) ist ein wenige Jahrzehnte nach Symeons Tod entstandenes Enkomion gemäß der Klostertradition von Tellnešin (dt. Übers. H. Hilgenfeld: H. Lietzmann: TU 32, 4 [1908] 80/180; Komm.: Festugière, Antioche 357/70); b) eine 2. griech. Vita (BHG 1684) nennt als ihren Verfasser den Symeonschüler Antonios (s. u. Sp. 1234; außerdem existieren georgische, koptische, arabische u. altlateinische Versionen sowie eine die griech. Traditionen zusammenfassende Bearbeitung bei Symeon Metaphrastes [BHG 1686/7]). – Ein 1. Teil von Theodorets Symeons-Vita (hist. rel. 26, 1/12) erzählt dessen Geburt (um 390) in Sisan (Ṣīṣ) an der kilikisch-syr. Grenze, seinen geistlichen Werdegang bis zum Besteigen der mehrfach erhöhten Säule (Grund seiner raschen Berühmtheit). Für die monastische ‚Philosophie' hatte Symeon sich entschieden, nachdem er mit den Eltern in der Kirche einen Vers aus dem Evangelium (Mt. 5, 5. 8 par. Lc. 6, 21. 25) gehört hatte (vgl. Athan. vit. Anton. 2, 3; 3, 1). Aus dem Kloster Teleda-Telladas, in das er um 403 eingetreten war, wird er jedoch wegen außergewöhnlicher Selbstpeinigung, die schwächere Brüder gefährdete, vertrieben. Nach noch strengeren Reklusionen (bes. in Telanissos bei Antiochien), ersteigt er um 422 das Gebirge nördlich von Telanissos (Tellnešin, heute Qalʿat Simʿān) u. richtet dort seine Säule auf. Dieser Teil der Vita endet mit einer Apologie des schon damals vielfach angefeindeten *Stylitentums: Gott weckt träge *Gewissen durch auffallende Schauspiele (vgl. zB. Jesaja, Jeremia, Hosea, Hesekiel). Der 2. Teil (hist. rel. 26, 13/21) zeigt die Größe Symeons auf durch seine Wunder (Heilung von Gelähmten, auch Verwandlung eines Vogels in einen Stein) u. seine Predigten, die ihn berühmt machen bis nach Persien. Auf seine Fürbitte hin gebiert die kinderlose Ismaelitenkönigin einen Sohn. Im folgenden 3. Teil (26, 21/7) werden die Tugenden des Heiligen vorgeführt: seine Ausdauer (ständige στάσις mit zahllosen Verneigungen; eine Mahlzeit pro Woche; eiterndes Geschwür am linken Fuß), Bescheidenheit, Zugänglichkeit, Sanftheit. Zweimal am Tag predigt er vor den Pilgern, heilt u. spricht Recht, verteidigt die Kirche, bekämpft Heiden, Juden u. Häretiker (Briefe an Kaiser Theodosios II, Beamte u. Bischöfe; C. C. Torrey, The letters of Simeon the Stylite: JournAmOrSoc 20 [1899] 253/76). Am Schluß (26, 28) äußert Theodoret, er habe das Vorstehende aufgezeichnet, ‚um an Tropfen die Regenfülle zu zeigen'. Andere schrieben mehr nieder u. berichteten, falls der Einsiedler noch länger lebe, gar noch größere Wunder (Festugière, Antioche 353f fragt, ob nicht bereits vor Theodoret schriftliche Aufzeichnungen vorlagen, u. verweist dafür auf die Priester v. Epidauros, die die Asklepios-Wunder auf πινάκια verzeichneten, auf die heidn. Aretalogie sowie schriftliche Traditionen über Pachomios). – S. A. Harvey, The sense of a stylite. Perspectives on Simeon the elder: VigChr 42 (1988) 376/94 mit Lit.

cc. Die Abhandlung über die Gottesliebe. (ClavisPG 6224.) In diesem Nachwort zur ‚Mönchsgeschichte' (hist. rel. 31 [SC 257, 254]) sucht Theodoret die Frage zu beantworten, was für die syr. Mönche Antrieb (ὁρμή) ihrer Lebenweise war u. durch welche Überlegungen (λογισμοί) sie zu den Gipfeln der ‚Philosophie' gelangten (31, 1 [256]). Anders als zu Beginn der ‚Mönchsgeschichte' liegt hier die Quelle des asketischen Elans nicht mehr im menschlichen Willen allein, sondern in einem höheren Prinzip, der Gottesliebe, die allein die Grenzen der Natur zu übersteigen gestattet (Azéma aO. 433). Dafür werden reichlich biblische Exempla geboten. Vielleicht (Canivet, Monachisme aO. 296) suchte Theodoret eigene Widersprüche zu überwinden (Sehnsucht nach dem monastischen Leben - Anforderungen des Bischofsamtes).

λ. Kallinikos' Vita des Hypatios. Die um 447/50, bald nach Hypatios' Tod iJ. 446, entstandene Vita des Abtes v. Ruphinianai (ClavisPG 6042) steht ganz in der Tradition von Athanasios' Antonios-Leben (s. o. Sp. 1181; Analogien u. Parallelen: SC 177, 33/8). Es ist die Geschichte eines gebildeten Phrygiers, den große Frömmigkeit von Geburt an zur Heiligkeit bestimmt (1, 2f). Vor Schlägen des Vaters in eine Kirche geflohen, vernimmt er

im Gottesdienst das Jesuswort Mt. 19, 29 u. beschließt, die Familie zu verlassen u. der Welt zu entsagen (1, 7/9). Nach Anfängen als Anachoret u. Asket, vor allem in Thrakien, widmet er sich der Wiederherstellung des vom Praefectus praetorio Fl. Rufinus (getauft 394) begründeten, bald aber verlassenen Klosters Ruphinianai bei Chalkedon u. wird dort Hegumenos einer wachsenden Mönchsgemeinde. Er stirbt im hohen Alter (51), u. bald erfüllt sich seine letzte Vorhersage großer Nöte für das Land (*Hagel, *Erdbeben, Hunneninvasion in Thrakien, Anfang 447). Kallinikos, wohl Hypatios' Schüler u. seit langem Mönch in Ruphinianai (vgl. 25, 1; 23, 1), stammte vielleicht aus Syrien, war mit der Bibel gut vertraut, hingegen nicht mit rhetorischen Regeln u. profaner Literatur. Sein Stil ist schlicht. – Im (theozentrischen) Prolog äußert Kallinikos die Absicht, das ehrwürdige Mönchsleben des Hypatios bekannt zu machen u. ,alle Wunder von seiner Hand, die ich ihn selbst vollbringen sah, u. alles, was ich von seinen mir vorangegangenen Schülern gehört habe, sowie das, was er selbst erzählt hat, damit die Leser Gott loben, die Heiligen verehren u. ihnen nachfolgen' (prol. 4/7). Dann greift er der auf der Bibel beruhenden Belehrung des Heiligen voraus, aus dessen Mund der Herr sprach (ebd. 13. 17). – Im Folgenden herrscht, wie in der als literarisches Vorbild benutzten (53, 4/6) Vita Antonii, die chronologische Ordnung vor, unterscheidet sich von dieser jedoch durch andere Elemente (kleinteiligerer Gliederungsversuch: Mertel 19/21), bes. den Exhortationen vor einem Mönchskreis (bes. 24. 27. 48), die ein Fünftel der Vita ausmachen (gegenüber ⅓ bei Athanasios). Ihre Themen: Lösung von der Welt, Gottes- u. Nächstenliebe, monastische Tugenden, Kampf gegen Dämonen u. fleischliche Begierden, alles stark biblisch u. unter dem Einfluß monastischer Traditionen, mit Übernahmen aus der Vita Antonii u. den PsMacariana (Symeon v. Mesopotamien). Daneben: Reihen von Wundern (bes. Heilungen, auch von Besessenen, sowie Strafwunder, Visionen u. Vorhersagen), deutlich zahlreicher als im Antonios-Leben u. sich häufend am Lebensende des Heiligen. Sie sind so wenig organisch mit der Erzählung verknüpft, daß man eine Vorlage erwogen hat, eine ,kunstlose aretologische Wundersammlung' (Priessnig, Formen 60, der das Werk als religiöse Aufstiegs-B. bewertet). Der Autor betont die Christozentrik dieser Wunder, auch wenn es zB. um die Heilkraft von Gewandzipfeln oder des Speichels des Heiligen geht, unter Zuhilfenahme von Bibelversen (9, 7; 22, 7/21; 28, 38/46; 47). – Auch sonst wandelt Kallinikos in Athanasios' Spuren; die Dämonen sind allgegenwärtig (bereits stereotype Dämonologie); die Askese wird ausgewogen durch Liebe zu den Armen u. Almosen (Caritas ist Schlüsselelement der Frömmigkeit des Heiligen; vgl. 22, bes. 22, 5: Pflege armer, übelriechender Kranker, denen Ärzte die Behandlung versagten), wird relativ moderat nach der Jugend des Heiligen (außer in Fastenzeiten). Hypatios geht wie Antonios, doch deutlich schärfer, gegen das Heidentum vor (zB. 33: Gewaltandrohung gegen die Restauration der Olympischen Spiele in Chalkedon, für die Mönche ein götzendienerisches Satansfest; 30, 1: Fällen u. Verbrennen heiliger *Bäume in Bithynien) sowie gegen Häretiker (hier gegen Bischof Nestorios v. Kpel [428/31], dessen Namen Hypatios noch vor dem Ephesinum aus den Diptychen tilgt; vgl. 32, 1/20; 39, 1/4). Kaiser u. Hof ehren ihn (Theodosios II u. seine Schwestern: 37). Doch tritt eine gewisse Antinomie zwischen Klerus u. dem berühmten charismatischen Mönch zutage u. sticht von Antonios' Bescheidenheit u. Ehrerbietung ab. – Die nicht immer um Genauigkeit besorgte Vita Hypatii zeichnet das stilisierte Bild eines zugleich antonianischen wie pachomianischen Heiligen u. Vertreters des Koinobitentums u. monastischer Verhaltensweisen der 1. H. des 5. Jh. – Priessnig, Formen 58/61; Bartelink: SC 177, 9/44; weitere Lit.: ebd. 57/60; E. Wölfle, Hypatios. Leben u. Bedeutung des Abtes v. Rufiniane (1986); ders.: ByzZs 79 (1986) 303/9 (Hypatios u. der Akoimete Alexander); C. Capizzi, La laicità dell'Impero e due Vite di Santi bizantini nel sec. V°: Storia e Civiltà 10 (1994) 68/86; P.-L. Gatier, Un moine sur la frontière. Alexandre l'Acémète en Syrie: A. Rousselle (Hrsg.), Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité (Paris 1995) 435/57.

μ. Die Vita des Porphyrios v. Gaza. (ClavisPG 6722 = BHG 1570; Text, Übers. u. Komm. H. Grégoire / M.- A. Kugener, Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza [Bruxelles 1930].) – Die angeblich von Porphyrios' Sekretär u. Diakon Markos bald nach Porphyrios' Tod (420 nC.) verfaßte Schrift besticht durch Lebhaftig-, Anschau-

lich- u. naive Auskunftsfreudigkeit, verwirrt zugleich durch ihre historischen u. literarischen Probleme. Die Frage, ob erstrangiges Geschichtsdokument oder historischer Roman vorliege, hielten Grégoire / Kugener aO. VII/LXXXIX für entschieden: Die erhaltene griech. Vita sei die Ende 5. / Anfang 6. Jh. erfolgte Bearbeitung eines theologisch als anstößig empfundenen Originals mit Anleihen bei Theodoret v. Kyros. Ihr Urteil hat nicht allgemein überzeugt (F. Nau, Rez.: RevOrChr 27 [1929/30] 422/41 tritt dafür ein, die authentische Vita, Quelle der vorliegenden Bearbeitung u., unabhängig davon, der Epitome im Paris. gr. 1452 [10. Jh.], sei um 424 durch den betagten Markos fern von Gaza verfaßt, doch bald ergänzt worden, u. a. um einen von Theodrt. hist. rel. abhängigen Prolog). Die Veröffentlichung einer aus dem Syrischen geflossenen georg. Fassung (P. Peeters: AnalBoll 59 [1941] 65/216) regte die Hypothese an, beiden Rezensionen liege ein verlorenes, wohl syrisches Original aus der Zeit um 500 zugrunde. Die uns bekannte griech. Fassung wäre dann jünger u. nach 550 entstanden (R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire [New Haven 1984] 86/90). – Gegenstand des vorliegenden griech. Werkes ist nicht ausschließlich die B. des Porphyrios (geb. um 437 in Thessalonike), Mönch in Ägypten u. Palästina, dann Presbyter u. Staurophylax in Jerusalem, wo ein Wunder seine kranke *Leber heilt u. der kleinasiat. Kalligraph Markos in seine Dienste tritt, ab 395 Bischof v. *Gaza (vit. Porph. 1/16). In der Hauptsache ist das Werk der stark apologetische Bericht über die Christianisierung dieser lange überwiegend heidn. Stadt (ebd. 17/103). Nach vielen Schwierigkeiten erreicht Porphyrios, der Geburt u. lange Herrschaft des erhofften Thronfolgers, Theodosios II, vorhersagt, daß der eher tolerante Kaiser Arkadios Gazas Tempel zerstören läßt (ebd. 26f. 32/71) u. das Marneion durch eine von Kaiserin Eudoxia prächtig ausgestattete Kirche ersetzt wird (ebd. 43. 53. 75/84. 92/4). Die anschließende Massenbekehrung der Heiden verhindert nicht antichristliche Ausschreitungen nach 407 (ebd. 95f). Nur äußerst knapp werden Porphyrios' restliche Amtszeit u. sein Tod behandelt (ebd. 103). – Man hat die Porphyrios-Vita eine ‚B. fortschreitender Erfolge im Hinblick auf ein einheitliches Ziel' genannt (Priessnig, Formen 51), den dank Gottes Hilfe unaufhaltsamen Sieg der Kirche über das Heidentum u. zugleich das Erstarken der bischöflichen Macht des Porphyrios in Gaza. Sein eigentlicher Bios (Porträt seiner Tugenden u. seine Gabe der Bibelauslegung: vit. Porph. 8) tritt hinter der Schilderung der Ereignisse zurück. Mehrere Wunder unterstützen die Heidenbekehrung (zB. ebd. 20: Regenwunder; 30: Rettung einer Heidin bei schwerer Geburt; 48. 66: Offenbarungen durch Kinder; 13. 56: Traumoffenbarungen; 61: Dämonenvertreibung; 80/3: Rettung in einen Brunnen gefallener Kinder). Hinzu kommen Reiseschilderungen (bes. nach Kpel) u. Exkurse (über Personen, Örtlichkeiten, Feiern, Manichäergefahr [ebd. 85/91; die georg. Vita (Peeters aO. 196/202) läßt stattdessen eine pagane Philosophin Julia auftreten]). – Lit. bei G. Downey, Art. Gaza: o. Bd. 8, 1123/34; ferner J.-M. Sauget, Art. Porfirio: BiblSanct 10 (1968) 1039/43; G. Couilleau, Art. Marc le Diacre: DictSpir 10 (1977) 265/7; R. van Dam, From paganism to Christianity in late antique Gaza: Viator 16 (1985) 1/20; M. Scopello, Julie, manichéenne d'Antioche: AntTard 5 (1997) 187/209.

v. Die Geschichte vom Gottesmann in Edessa (Alexios-Legende). Das berühmte ‚Alexiuslied' des MA hat eine lange u. vielfältige literarische Vorgeschichte in griechischer, syrischer, armenischer, arabischer, äthiopischer u. lateinischer Sprache (BHG 51/6h; BHO 36/44; BHL 286/301). Als ältester Zeuge der Legende gilt die unten besprochene syr. Erzählung BHO 36 aus der 2. H. des 5. Jh. (A. Amiaud, La légende syriaque de s. Alexis, l'Homme de Dieu [Paris 1889]; W. Cramer, Art. Alexios v. Edessa: LThK^3 1, 381). Das verlorene Original vertritt wahrscheinlich noch besser ein nüchterner griech. Text (BHG 56c) vom Anfang des 6. Jh. (M. Rösler, Alexiusprobleme: ZsRomanPhilol 53 [1933] 508/28). Die griech. wie die syr. Fassung repräsentieren vielleicht beide die Anfänge der Alexios-Legende u. sind synoptisch zu studieren (C. J. Odenkirchen, The Life of St. Alexius [Brookline 1978] 20f$_{10}$. 29/32; A. E. G. Mantz-van der Meer, Op zoek naar loutering. Oorsprong en ontwikkeling van de enkratitische ascese tot in het begin van de 13. eeuw [Hilversum 1989] 42). Im Hintergrund steht offenbar eine historische Gestalt, die unter Bischof Rabulas (412/35-6; G. G. Blum, Rabbula v. Edessa [Louvain 1969]) in *Edessa wirkte (o. Bd. 4, 594 heißt

der ‚Gottesmann‘ fälschlich Hierotheos; das angeführte ‚Buch des hl. Hierotheos‘ [dazu I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca² (Roma 1965) 104] ist hier nicht einschlägig). – M. Rösler, Die Fassungen der Alexiuslegende (1905); C. E. Stebbins, Les origines de la légende de s. Alexis: RevBelgPhilolHist 51 (1973) 497/507; W. Mohr, Art. Alexius: TRE 2 (1978) 264/6; G. Mermier, La ‚vie de s. Alexis‘, ses sources bibliques: Studi mediolatini e volgari 26 (1978/79) 161/78; H. J. W. Drijvers, Die Legende des hl. Alexius u. der Typus des Gottesmannes im syr. Christentum: M. Schmidt (Hrsg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östl. Vätern u. ihren Parallelen im MA (1982) 187/217 bzw.: ders., East of Antioch (London 1984) nr. 5; ders., The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the urban poor: JournEarlChristStud 4 (1996) 235/48; A. Küpper, Der Stellenwert der Alexiusvita innerhalb der Gattungen der byz. hagiograph. Liturgik: OstkStud 32 (1983) 166/95; C. Storey, An annotated bibliography and guide to Alexis studies (Genf 1987); Mantz-van der Meer aO. mit Lit. ebd. 351/64.

aa. Die griech. Erzählung BHG 56c. Die kurze Erzählung (ed. Rösler, Alexiusprobleme aO. 508/14) trägt den Titel Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ ᾿Αλλεξήου (Eigenname wohl nachgetragen, da im Text nicht genannt). Sie erzählt die Geschichte eines in Rom geborenen ‚Gottesmannes‘. Er ist des Senatsvorsitzenden einziger Sohn (υἱὸς πρώτου τῆς συγκλήτου) u. dem Kaiser sehr teuer. Seine Eltern verloben ihn mit einem Mädchen aus dem Palast. Doch am Vortag der Hochzeit zweifelt er an den Freuden der Welt u. schlägt dem Brautführer vor, ihn zum Hafen zu geleiten. Dort besteigt er allein ein Schiff nach Seleukeia in Syrien, verkauft Kleider u. Schmuck, um den Reisepreis zu bezahlen, u. gibt den Rest den Armen. Er geht nach Edessa, kleidet sich in Lumpen, verbringt die Tage mit den Armen, bettelt abends an der Tür der Marienkirche u. teilt die Einnahmen mit anderen Bettlern. Über sein Verschwinden sind Angehörige, Palast u. Herrscher tief betrübt. Vater u. Kaiser lassen ihn überall suchen. Die Abgesandten gelangen auch nach Edessa, erkennen ihn in seinem Lumpengewand jedoch nicht. Der Kirchendiener (προσμονάριος), den ein Traumgesicht dreimal aufgefordert hatte, nach einem Gottesmann zu suchen, entdeckt ihn beim nächtlichen Gebet, erfährt von ihm, wer er ist (ohne Namensnennung), nachdem er im Baptisterium absolute Verschwiegenheit gelobt hatte. Der Kirchendiener beläßt ihn bei den Armen; denn der inzwischen seit zwölf Jahren in Edessa weilende Gottesmann weigert sich, des Dieners Wohnung zu beziehen. Als er eines Tages erkrankt, bittet er den Prosmonarios, ihn zum Xenodochion (*Herberge) zu bringen, doch beim Besuch, der Tarnung wegen, zunächst nach Fremden zu schauen. Vom Statthalter (ἄρχων) für drei Tage mit anderem beauftragt, ist, als der Diener Gottes gemäß göttlichem Willen stirbt, der Kirchendiener nicht zugegen. Als er vernimmt, man bestatte den Toten auf dem Fremdenfriedhof (ξενοτάφιον), eilt er zur Kirche u. berichtet alles dem Bischof. Der zieht, begleitet von Klerus u. allem Volk, zum Friedhof, um den Leichnam in der Marienkirche beizusetzen. Sie begegnen den Herbergsdienern u. erfahren, daß sie den Mann bereits in einem noch unbenutzten Grab bestattet haben.

bb. Die alte syr. Fassung BHO 36. (Ed. Amiaud aO. 3/14 [syr.]; Übers. ebd. 1/9.) Sie trägt den Titel ‚Geschichte des Gottesmannes aus der Stadt Rom, der die Glorie u. Krone der Heiligen in Edessa erlangte durch seine Werke der Armut zZt. des vornehmen u. hl. Priesters Mar Rabbula, Bischof dieser Stadt Edessa‘. Die Erzählung verläuft in denselben Bahnen wie BHG 56c, fügt aber einiges hinzu u. verändert anderes. Ein Vorwort über Armut u. vorbildliche Demut des Mannes, sein Abraham vergleichbares Verlassen der Heimat u. seine vollkommene Jungfräulichkeit, die lange *Kinderlosigkeit seiner reichen, vornehmen Eltern, die endlich bei Gott Erhörung finden; sein fehlendes Interesse an Bildung u. weltlichen Vergnügungen beunruhigt die Eltern, die nicht begreifen, daß ihr Kind Gottes erwähltes Werkzeug ist; sein Aufbruch zum Hafen inmitten des Hochzeitsfestes, zu dem die ganze Stadt geladen ist, just dann, als die Braut das Haus betritt (nicht schon am Vortag); das Zögern des Paranymphos u. der Dialog zwischen beiden; das Auftauchen eines Schiffes nach Syrien nach dem Gebet des Heiligen; seine nächtliche Askese in Edessa während des Schlafs der anderen Bettler: die Hände in Kreuzform gegen eine Wand zu stützen u. zu beten. Einer der nach ihm forschenden christl. Sklaven seines Vaters sucht in Edessa Bischof Rabulas auf u. er-

zählt ihm die Geschichte des Verschwundenen, findet jedoch keinen Glauben. Der unterrichtete Sakristan unterwirft sich selbst härtester Abtötungsübungen. Es ist Gottes Willen, daß er den Heiligen in der Sterbestunde nicht besuchen kann. Bei der Graböffnung auf Befehl des Bischofs finden sich nur Lumpen; der Leichnam ist verschwunden (vgl. Lc. 24, 12; *Entrückung). Der Bischof beschließt, sich nicht länger um Vergängliches (bes. Bautätigkeit), sondern um Bedürftige u. Fremde in Stadt u. Umland zu kümmern. Nach der Schlußbemerkung soll der Sakristan u. Freund des Heiligen die Geschichte selbst aufgezeichnet haben. – Die syr. Version verstärkt sowohl den providentiellen Charakter der Erzählung als auch ihre bibl. Orchestrierung (Imitatio Christi, Andeutung der Aufnahme in den Himmel durch das leere Grab) u. fügt einen einzelnen Eigennamen ein: Rabulas (sehr positiv bewertet). Über diesen besitzen wir eine syr. B. aus der Mitte des 5. Jh.: BHO 1023 (dt. Übers. BKV[1] Syr. Kirchenvät. 2, 166/211; vgl. P. Peeters: RechScRel 18 [1928] 170/204; A. Vööbus, Das literarische Verhältnis zwischen der B. des Rabbūlā u. dem Ps-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius: OrChrist 44 [1960] 40/5; H. J. W. Drijvers, Rabbula, bishop of Edessa. Spiritual authority and secular power: J. W. Drijvers / Watt aO. [o. Sp. 1193] 139/54; G. W. Bowersock, The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism: Hägg / Rousseau 255/71).

cc. Sonstige Fassungen. Jüngere Versionen in syrischer (BHO 41), griechischer (F. Halkin: AnalBoll 98 [1980] 5/16) u. lateinischer Sprache (U. Mölk, Die älteste lat. Alexiusvita: RomanJb 27 [1976] 293/315) erweitern seit dem Früh-MA verschiedentlich die Legende: a) um Eigennamen (der ‚Gottesmann' heißt Alexios, die Eltern Euphemianos u. Aglaïs); b) durch Verlängerung seines Edessaaufenthalts bis auf 17 Jahre; c) durch das Wunder der sprechenden Marienikone, die den Edessenern den Heiligen bekannt macht (zu möglichen Beziehungen zur Abgarlegende Rösler, Alexiusprobleme aO. 44f); d) vor allem mit einem 2. Leben des Heiligen in seiner Geburtsstadt Rom, wo er, der Verehrung der Edessener entfliehend, unerkannt in einem Winkel seines Elternhauses ein ärmliches Leben vollständigen Verzichts führt, Opfer übler Behandlung durch die eigenen Diener, bis er stirbt u. dank einer *Himmelsstimme gefunden wird, ein Papier in der Hand, auf dem er sein Geheimnis aufgezeichnet hatte (K. F. Werner, La légende de s. Alexis, un document sur la religion de la haute noblesse vers l'an mil?: Haut Moyen-Âge, Festschr. P. Riché [La Garenne-Colombes 1990] 531/46). – Im Laufe der Jhh. haben sich mit dem anfänglichen Kern zwei weitere Legenden verknüpft: a) die des Syrers Yohannan b. Malkē (‚der Königssohn' = Alexios?), der nach seiner Flucht aus Edessa in Rom 17 Jahre unter der Treppe seines Vaterhauses lebt, u. b) die Legende über Joh. Kalybites v. Kpel (gest. 450), der nach asketischem Leben zu den Seinen zurückkehrt, nicht erkannt u. abgewiesen wird u. sich als Bettler in einer Hütte (καλύβη) neben seinem Elternhaus niederläßt. Die Vita des Kalybites liegt in verschiedenen griech. Fassungen aus der Zeit vor ihrer Neubearbeitung im 10. Jh. durch Symeon Metaphrastes vor (ed. O. Lampsidis: Πλάτων 16 [1964] 259/303); ihre älteste (BHG 868) soll auf Ende 6./Anfang 7. Jh. zurückgehen (Lampsidis aO. 260_2; J.-M. Sauget, Art. Giovanni Calabita: BiblSanct 6 [1965] 640/3). Die Legende BHO 1024 erklärt auch die Einfügung der Unterredung mit der künftigen Braut im Brautgemach u. der geistlichen Ehe, wohl Folge kirchlicher Einwände gegen das wilde Verlassen der angetrauten Frau u. die Entscheidung zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit ohne Einstimmung des Partners, bes. in Syrien (M. Hürsch, Alexiuslied u. christl. Askese: ZsFrzSprLit 58 [1934] 414/8 mit Verzeichnis der Konzilsbestimmungen seit der Spätantike).

dd. Zusammenfassung. Die Geschichte vom Gottesmann in Edessa enthält bereits in ihrer ursprünglichen Form einen unvollständigen ‚hagiograph. Diskurs', insofern das Element des Wunderbaren, zumindest in der griech. Version, fehlt. Sie ist offenbar ein Produkt der asketischen u. enkratitischen syr. Frömmigkeit, wie sie aus dem Thomas-Schrifttum, bes. den Anfang des 3. Jh. im östl. Syrien entstandenen Acta Thomae (vgl. o. Sp. 1162), bekannt ist (Mantz-van der Meer aO. 56/70; 120/2 Verknüpfung mit dem Wanderasketenpaar Theophilos u. Maria in einem Komm. des *Johannes v. Eph. [vit. sanct. orient. 52]; vgl. auch B. de Gaiffier, Intactam sponsam relinquens: AnalBoll 65 [1947] 157/95: Traditionsgeschichte des Themas, zB. Acta Thomae, Amun v. Nitrien: Hist. mon. 30; Pallad. hist. Laus. 8).

ξ. Kyrillos v. Skythopolis. Die Eltern des in Skythopolis (*Galilaea) geborenen Kyrill pflegten freundlichen Umgang mit Mönchen, bes. mit Sabas (439/532), Euthymios-Schüler u. Gründer der Großen Laura (J. Patrich, Sabas, leader of Palestinian monasticism [Washington 1995]), sowie Joh. Hesychastes, Kyrills späterem Lehrer. 543 empfing Kyrill das Mönchsschema, lebte 544/55 im Euthymios-Kloster (im Wadi Kelt), nahm 555, nach Vertreibung der Origenisten, an der Wiederbesiedlung der Neuen Laura (Bir el-Waʿar) teil. Ab 557 wirkte er in der Großen Laura (im Wadi Qidron) u. verfaßte dort seine hagiograph. Schriften über führende Gestalten des paläst. Mönchtums: die beiden großen B. des Euthymios (gest. 473; ClavisPG 7535) u. Sabas (gest. 532; ebd. 7536), zwei kleinere über Joh. Hesychastes (gest. 559; ebd. 7537) u. Kyriakos (gest. 557; ebd. 7538) sowie drei Kurzviten über Theodosios, Theognios u. Abraamios (ebd. 7539/41; zur Ausg. der Viten durch E. Schwartz = TU 49, 2 [1939] vgl. P. Thomsen: OrientLitZt 43 [1940] 457/63; E. Stein: AnalBoll 62 [1944] 169/86). Die Hauptviten dürften 554/56 entstanden, die übrigen bis 559 angefügt worden sein. – Festugière, Moines 3, 1, 42f bewertet Kyrill als einen ‚unserer besten Hagiographen', der nicht nur lebhaft u. gefällig schreibe, sondern auch über die ‚Qualitäten eines Historikers' verfüge. Kyrill pflegt einen bemerkenswert klaren Stil ohne aufgeblasene Rhetorik. Er muß als Kind eine gute Erziehung genossen u. als Mönch sich mit Bibel u. Theologie vertraut gemacht haben, obschon er seine Unwissenheit ständig beteuert. Sein Werk verrät den Einfluß der älteren griech. Hagiographie, bes. der Antonios-Vita u. ihrer Auffassung von asketischer Heiligkeit, des Pachomios-Lebens G^1, der Hist. Laus., Theodorets ‚Mönchsgeschichte' u. a. (R. Draguet: RevAscMyst 25 [1940] 213/8 [Palladios-Reminiszenzen]; G. Garitte: Silloge bizantine, Festschr. S. G. Mercati [Roma 1957] 117/22 [Einfluß von Athan. vit. Anton.]; P. Devos, Cyrille de Scythopolis. Influences littéraires: AnalBoll 98 [1980] 25/38; B. Flusin, Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis [Paris 1983]; J. Binns, Ascetics and ambassadors of Christ [Oxford 1994] 57/66). Daneben ist Kyrill ein begnadeter Erzähler, auf historische Genauigkeit bedacht, abzulesen daran, daß er bei berichteten Ereignissen regelmäßig das Lebensalter der handelnden Person erwähnt u. wichtige Angelegenheiten mit Daten der Weltgeschichte verknüpft (Schwartz aO.). Dank dieses Systems (u. trotz gelegentlicher Versehen) u. der Fülle von Namensnennungen (Hegumenoi, Archimandriten, Mönche, Kaiser, Patriarchen [bes. v. Jerusalem], Konzilien, theologische Auseinandersetzungen) beruht Kyrills hagiographisches Werk nicht auf der üblichen relativen, sondern auf einer absoluten Chronologie, verbunden mit möglichst exakter Topographie. Offensichtlich hat Kyrill chronographische Handbücher u. Archivstücke benutzt (des Jerusalemer Patriarchats, auch der Großen Laura?). Außerdem zitiert er wichtige Dokumente wörtlich, zB. die Briefe des Patriarchen Elias v. Jerus. an die aufrührerischen Mönche der Großen Laura (vit. Sab. 35) u. an Kaiser Anastasios I (ebd. 50. 52), von Theodosios u. Sabas an denselben Kaiser (ebd. 57), verweist auf Schriften (zB. auf ein theologisches Werk der orthodoxen Väter der Neuen Laura; ebd. 89) u. nennt regelmäßig seine Gewährsleute mit Namen. – Mertel 50/67; Th. Hermann: ZKG 45 (1926) 318/39 (Chronologie); I. Hausherr, Art. Cyrille de Scythopolis: DictSpir 2, 2 (1987) 2687/90; C. J. Stallman-Pacitti, Cyril of Scythopolis. A study in hagiography as apology (Brookline, Mass. 1991); G. Filorama, Profezia e politica nelle ‚Storie monastiche' di Cirillo di Scitop.: CristianesStoria 20 (1999) 521/44; J. Binns, The miracle stories of Cyril of Scythopolis: StudPatr 23 (Leuven 1989) 3/7; ders., Ascetics aO.; Delehaye, Hagiographie 40/7. – Kyrill legt selbst Entstehen u. Methode seiner Arbeit dar (Festugière, Moines 3, 1, 9/16). Beeindruckt von Wundern an Euthymios' Grab (vit. Euthym. 60), zeichnete er das Erlebte auf u. verfiel darauf, den Wunderberichten eine Vita des Euthymios beizugeben. Dazu befragte er die ältesten Mönchsväter (τοὺς κατὰ τὴν ἔρημον ταύτην θεοφόρους τε καὶ ἀρχαιοτάτους πατέρας), Zeitgenossen u. ‚Kampfgefährten' des Sabas, der seinerseits Euthymios noch persönlich gekannt hatte. Von Anfang an beabsichtigte Kyrill wohl, auch Sabas' Leben zu beschreiben, u. notierte alles, was er über dessen Handeln u. Tugenden erfuhr. Beim Umzug in die Neue Laura (555) nahm er seine Aufzeichnungen mit u. stand vor dem Problem, Tausende ungeordneter Notizen zu einer geschlossenen Komposition umzugestalten, nahm jedoch, durch eine Vision er-

mutigt, diese Mühe auf sich (vit. Euthym. 60). Daraus entstand eine Doppelerzählung (λόγος); denn in der Euthymios-Vita kündigt er zweimal (31. 60) die Sabas-Vita an. – Vielleicht plante Kyrill eine Art Corpus Sanctorum der Eremos. Jedenfalls kündigt er in der Sabas-Vita die des Joh. Hesychastes an, die eine Art Ergänzung der Sabas-Vita bildet, während die Kyriakos-Vita anscheinend eine Ergänzung der Euthymios-Vita darstellt (vit. Cyriac. 1). Nach der Sabas-Vita u. den Viten der beiden Gewährsleute, die Kyrill über Euthymios u. Sabas unterrichtet hatten, wendet sich der Autor ganz selbstverständlich Theodosios zu; denn Sabas u. Theodosios waren einander wie Brüder (vit. Sab. 45) u. teilten weithin ein gemeinsames Schicksal (ebd. 30. 36. 57). Da die ausführliche Theodosios-Vita seines Schülers Theodor v. Petra (s. u. Sp. 1234) vorlag, durfte sich Kyrill kurz fassen (vit. Theodos. 4). Seine Vita des Abraamios aus dem Scholarios-Koinobion geht möglicherweise auf Erzählungen des dort lebenden Sabas-Neffen Gregorios zurück (vit. Abraam. 3). Recht genau u. detailliert, verbinden gewisse Züge (ebd. 3. 5) sie mit der Sabas-Vita. Unbekannt bleibt, warum Kyrill die Notiz über den sonst von ihm nicht erwähnten Theognios, Bischof der Kleinstadt Betylios bei Jerusalem, in seine Sammlung aufnahm. – Zu Kyrills Methode gehört, daß er neben regelmäßigen Verweisen auf andere Viten u. der beständigen Aufmerksamkeit auf die konkreten Umstände des Berichteten in die ausführlicheren Viten ein kurzes chronologisches Resümee des Lebenswegs seines Helden einfügt (vit. Euthym. 40; vit. Sab. 77; vit. Joh. Hesych. 28; vit. Cyriac. 20). – Die ‚historiograph.' Qualitäten, mit denen Kyrill eine neue Art hagiographischer Schriftstellerei eröffnet, verhindern nicht, daß sich bei ihm der ‚hagiograph. Diskurs' in möglichst vollständiger Form findet, womit der Autor mit dem Ziel der Erbauung u. in gewisser Weise auch der Apologie die Stilisierung vollendet, die im Selbstverständnis der Heiligen selbst begonnen hatte u. in den mündlichen Quellen bereits weithin entwickelt war. Das ständige Vermischen von Ereignisgeschichte einerseits u. Wunderbarem u. Staunenswertem anderseits sind für Kyrill völlig normal. – Seine Viten atmen einen extremen Providentialismus, der beständig menschliche u. natürliche Tatsachen Gottes Willen zuschreibt u. durch gewagte, offenbar spontane hagiologische Kausalnexus viele geschichtliche Ereignisse im Hinblick auf die Verherrlichung des einzelnen Heiligen deutet (zB. vit. Euthym. 3: Euthymios ist, wie in Vision geschaut, seit Geburt Garant der Euthymia von Reich u. Kirche; ebd. 17: ca. 400 Armenier kommen zur Laura, damit die Tugend u. gottgeschenkte Gnade des Heiligen offenbar werde; ein Brotvermehrungswunder folgt; vit. Sab. 70/4: Sabas erscheint nimbiert an Justinians Hof vor dem Hintergrund dramatischer Ereignisse, erfüllter Prophezeiungen u. vom Kaiser gewährter Bitten zugunsten der paläst. Kirchen u. Mönche). Dies geschieht nicht ohne sichtliche Parteilichkeit (generell ist Kyrillos [gleich seinen Helden] strenger Antiorigenist; vit. Sab. 70; Niederschlagung des Aufstandes der Samaritaner iJ. 529 unter Verschweigen ihrer Schikanierung durch Christen u. der Antisamaritanergesetze des ‚gottgeschützten Kaisers' *Justinian). Die providentialistische Sicht wird unterstrichen durch insgesamt 216 Bibelzitate (Kyrill pflegt einen stark bibl. Stil), die mit Vergleichen, Illustrationen, Aktualisierungen u. Erfüllungen die Erzählungen an die Hl. Schrift anbinden. – Die Personen werden θεοφόρος, Χριστοφόρος, θεῖος u. οὐρανοπολίτης genannt. Ihre anachoretischen Erfahrungen, ihre Entsagungen u. Strenge (oft sehr konkret beschrieben), ihre ‚athletischen' Kämpfe (mit sich selbst u. Dämonen) u. monastischen Tugenden tragen ihnen eine stets größere παρρησία πρὸς τὸν θεόν ein (den ‚freien Zugang zu Gott', zu dem sie unbefangen sprechen u. von dem sie Wundertätigkeit erbitten dürfen) u. immer offenbarere göttliche Gnadengaben (vit. Euthym. 13: wem Gott einwohnt, dem sind alle Wesen untertan wie Adam vor dem Sündenfall; ebd. 60 über auch postmortale Wunder). Von daher haben sie Macht über die Tiere u. die Elemente, ihre Clairvoyance u. prophetisches Wissen (mit wohl vielen Prophetien post factum), Offenbarungen u. Visionen, Heilungen, auch exemplarischen Strafwundern (oft aufgehoben, sobald der Schuldige bereut; diese Barmherzigkeit kontrastiert mit der Härte gegenüber allem Häretischen), die Wunder, getragen von einer deutlich theozentrischen Sicht (Bedeutung des Gebets des Heiligen, den Gott erhört, u. Bezugnahmen u. a. auf Kreuzzeichen u. Öl vom Wahren Kreuz). – Durch diesen zugleich historio- wie hagio-

graph. Diskurs werden viele Eigentümlichkeiten des späten, namentlich paläst. Mönchtums sichtbar: der Übergang von der Anachorese über die typisch paläst. Laura zum Koinobitentum; die Mobilität der Mönche, ihr häufiger Ortswechsel während eines langen Lebens; die Institutionalisierung des Mönchtums u. seine Beziehungen mit der bereits bestehenden byz. caesaropapistischen Theokratie (Kaiser, Patriarchen, bes. v. Jerusalem); seine Sitten (einschließlich Intrigen, Ausschluß der Bartlosen aus gewissen Lauren); beständige Bedrohung durch Origenismus u. Evagrianismus, die zu monastischen Aufständen führt, u. die ängstliche, ja fanatische Sorge um Lehrreinheit (zur übertriebenen Verketzerung der Thesen des Origenes, die Kyriakos Kyrillos darlegt [vit. Cyriac. 13] unter Rückführung auf Pythagoras u. Platon, s. H. Crouzel, Art. Origénisme: Dict. enc. du christianisme ancien 2 [1990] 1838/41; vgl. auch H.-G. Beck, Kirche u. Theol. Lit. im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 394/8; Flusin, Miracle aO. 76/83). – In der Struktur folgt Kyrill streng einer chronologischen Ordnung, verknüpft damit mehr oder minder exkursorische Kap. über Personen oder Ereignisse (zB. ein Konzil), bestimmte Lehren, auch zahlreiche Wunderberichte, häufig in Gruppen zusammengefaßt (‚aretalogisches' Verfahren, nach Flusin, Miracle aO. 54 vielleicht beeinflußt durch PsBasil. Seleuc. vit. et mir. Theclae [dazu s. u. Sp. 1233]), mehr oder minder vorgeformte Anekdoten oder Novellen (zB. vit. Sab. 39/41 [Jakob]; vit. Cyriac. 18f [Geschichte der Psaltria Maria]). Auch die Aufstiegsvorstellung fehlt gewissen Viten nicht. In der Sabas-Vita läßt sich eine Etappenfolge (antoninischen Typs) erkennen: Nachdem der Asket Herr seiner selbst geworden ist, muß er anschließend, 35 Jahre lang, teuflische Versuchungen bestehen (cap. 12); dann, nachdem der Feind niedergerungen ist, im 45. Lebensjahr, vertraut ihm Gott die Führung anderer Seelen an (ebd. 16), während seine eigenen Gnadengaben beständig deutlicher hervortreten (Festugière, Moines 3, 3, 146). So hat man in der Johannes-Vita ‚ein Leben, das in Askese u. übernatürlicher Kraft allmählich emporsteigt, um im Alter sanft auszuklingen', gesehen (Priessnig, Formen 66f; in der Kyriakos-Vita erkennt er ebd. 67/9 nur ‚ein höchst äußerliches Fortschreiten von Ort zu Ort'). Als Beispiel wird hier die Euthymios-Vita besprochen.

aa. Die Vita des Euthymios. Die Vita stützt sich auf indirekte Überlieferung (Erzählungen von Bekannten des Sabas [darunter Joh. Hesychastes], der Novize beim ältesten Euthymios-Gefährten Theoktistos gewesen u. selbst mit Euthymios in die Wüste gegangen war) u. auf eine fast direkte Überlieferung (Kyriakos, der 475, zwei Jahre nach Euthymios' Tod, in dessen Laura eingetreten war, als die Erinnerungen an den Gründer, aus denen Kyriakos bis in sein hohes Alter gelebt hatte, noch lebendig waren). – Nach einem gewichtigen, von der Vita Pachomii beeinflußten, theologischen Prolog (über die Inkarnation Christi, die hl. Märtyrer u. Mönche [auf die Kyrillos Hebr. 11, 37f bezieht] als Nachahmer Christi u. der Apostel) zeigt der Verfasser, wie die Vorsehung Euthymios von Beginn an auserwählt hat. Seine Geburt (377, Melitene) wurde den Eltern, nach längerer *Kinderlosigkeit, in einer Vision verheißen, das Kind, noch ungeboren Gott gelobt, als Dreijähriger dem Ortsbischof Otreios übergeben, wie Hanna einst Samuel dargebracht hatte (vit. Euthym. 2f; vgl. Sp. 1133). Im Episkopeion von klassisch wie biblisch gebildeten Lehrern unterwiesen u. vom Wunsch beseelt, es den tugendhaften Helden der Bibel gleichzutun, führte er als Knabe alltäglich seine ‚athletischen' Kämpfe, die Jungfräulichkeit mit Barmherzigkeit u. Mitleid verbindend (vit. Euthym. 4). Gegen seinen Willen zum Priester u. Klosteraufseher bestellt, brach er, um einsam in der Wüste zu leben, nach Jerusalem auf (5) u. weilte fünf Jahre in der Chariton-Laura v. Pharan (6), schloß Freundschaft mit Theoktistos u. zog mit ihm in die Wüste v. Koutila, wo sie sich in einer Höhle niederließen, erste Schüler als Novizen aufnahmen (7f) u. ihr Kloster nicht als Laura, sondern als Koinobion einrichteten. Selbst einsam in seiner Höhle lebend, lehrte Euthymios seine Mönche Wachsamkeit gegen Versuchungen, *Demut u. *Gehorsam, Eingedenksein des Todes u. des Jüngsten Gerichts, Pflicht zur Handarbeit, Mäßigung, auch in der Askese (9). Von den Leuten wegen seiner Heiltätigkeit bedrängt, floh Euthymios mit einem jüngeren Bruder Domitianos über Ruba zum Berg Marda (= Masada), dann nach Kapharbaricha in der Ziphon-Wüste, wo er ein Kloster gründete u. Manichäer bekehrte, um sich schließlich mit Domitianos an einen Ort, drei Meilen vom Theoktistos-Koinobion entfernt, zurückzu-

ziehen, wo er seine endgültige Eremitage in einer kleinen Höhle bezog (11/4). Er katechisierte u. taufte viele *Sarazenen, die ‚Wölfe v. Arabia‘, u. erreichte, daß der von ihm getaufte Sarazenenfürst Aspebetos-Petros, ein Flüchtling aus dem Sasanidenreich, zum Bischof der Zeltlager (παρεμβολαί) bestellt wurde (15). Die gottgewollte Ankunft neuer Schüler widerstritt seinem Wunsch nach Einsamkeit, doch, von einer Vision belehrt, nahm er sie auf u. gründete eine, später erweiterte, Laura, deren Kirche 428/29 Patriarch Juvenal im 52. Lebensjahr des Euthymios weihte (16). Als Anhänger der Konzilien v. Ephesus (431) u. Chalkedon (451) (20. 27) floh Euthymios während der Besetzung der Jerusalemer Kathedra durch Theodosios Monachos erneut für zwei Jahre nach Ruba (451/53). In die Laura zurückgekehrt, bekehrte er Kaiserin *Eudokia zum Chalcedonense (30), nahm Sabas auf (456/57) u. vertraute ihm Theoktistos an (31). Bei dessen Tod iJ. 466 empfing Euthymios Patriarch Anastasios v. Jerus. zu Besuch (36), den er vorher abgelehnt hatte (33). Er sagte seinen Todestag voraus u. die ganze Zukunft seiner Laura (39) u. starb 473, mit 96, nach 68 Wüstenjahren (40). Anastasios leitete die Begräbnisfeierlichkeiten in der Laura (42). – Mit Kap. 43 beginnt ein 2. Teil der Vita, der vor dem Hintergrund der Geschichte der Kpler Kathedra u. des Jerusalemer Patriarchats, von Kämpfen gegen die ‚Aposchiten‘ (= Chalkedongegner) u. von Euthymios-Erscheinungen die Umwandlung der Laura in ein Koinobion berichtet, das 482 Patriarch Martyrios v. Jerus. einweihte. Dort trat Kyrillos selbst 544 ein (49) u. erlebte in der Folge die Wunder am Grab des Heiligen (50/9). Das Schluß-Kap. der Vita (60) erklärt, wann u. wie das Werk entstand. – Im Verlauf der chronologischen Erzählung erwähnt Kyrillos die mönchischen Tugenden des Heiligen (31), seine Milde u. Mäßigung, stark kontrastierend mit seinem Haß auf die ‚sechs Häresien‘ (Mani, Origenes, Arius, Sabellius, Eutyches u. Nestorios) (26), sein engelgleiches Aussehen, bewahrt bis zum Tode (40; vgl. 50), seine Gnadengaben, nämlich seine Wundertätigkeit seit dem Aufenthalt in der Koutila-Wüste (Heilungen u. Exorzismen; 10. 12. 18f; weitere caritative Wunder; Brotwunder für die zu seiner Laura kommenden Armenier: ebd. 17; Regenwunder: 25; Quellwunder in tiefster Wüste für den durstenden Sabas: 38; Macht über wilde Tiere: 19; postmortale Wunder, vor allem Heilungen von Besessenen u. Strafwunder: 47f. 50/9), seine *Kardiognosie (19) u. Zukunftsschau (Vorhersehung künftiger religiöser Aufgaben: 16. 20. 22. 31f), von Geburt (Söhne der unfruchtbaren Frau des Sarazenen Terebon: 33) u. Tod (der Kaiserin Eudokia: 35; des Domitianos u. des eigenen: 39). (Ein Exzerpt aus einer anderen Euthymios-Vita überliefert Joh. Damasc. hom. 2 in dormit. BMV [5, 536 Kotter].) – P. Karlin-Hayter, Texts for the historical study of the Vita Euthymii: Byzant 28 (1958) 363/89; dies., New Arethas texts for the historical study of the Vita Euthymii: ebd. 31 (1961) 273/307.

bb. Würdigung. Im zugleich asketischen wie historischen Viten-Œuvre Kyrills treffen die verschiedenen Tendenzen der früheren Hagiographie zusammen: Das reine Asketenleben der Antonios-Vita verbindet sich mit der Klostergeschichte, auf die schon das Pachomios-Leben (s. o. Sp. 1199) abzielt, sowie einem regional ausgerichteten Werk wie Theodorets ‚Mönchsgeschichte‘. Wie diese zugunsten Syriens das Übergewicht der ägypt. Hagiographie ausgleichen mußte, suchte Kyrill für das paläst. Mönchtum eine Lücke zu schließen, daneben auch das junge Patriarchat Jerusalem auszuzeichnen, ihm einen Platz im Reich zu sichern, indem er sein Werk (u. damit die Mönche u. das Patriarchat) unter den Schutz des Kaisers stellte. – Das Kyrill wichtige Wunder ist das Ziel der Anachorese u. verbindet sich unlöslich mit der Vollkommenheit, zu der die asketische Anstrengung führt. Doch ist es nicht nur eine geistliche Wirklichkeit, sondern fügt sich ganz in die Geschichte ein, wird zur besonderen Aufgabe u. Rechtfertigung einer Gruppenorganisation, die nach Heiligkeit strebt. Zwischen der (heiligen, um das Mönchtum konzentrierten) Geschichte u. dem Wunder u. Wunderbaren besteht kein Gegensatz, sondern Übereinstimmung. Die Personen-B. Kyrills mit ihrem ‚hagiograph. Diskurs‘ wollen auch die Geschichte einer Gemeinschaft sein (Flusin, Miracle aO. 84/6. 215f).

π. Sonstige. (Bardenhewer 4 Reg. s. v. Heiligenleben; Beck aO. [o. Sp. 1229] 402/13.) Im Rahmen des vorliegenden Art. lassen sich nicht sämtliche spirituellen B. der Zeit bis 600 nC. vorstellen, nur eine Auswahl weiterer Texte dieser Zeit aufführen.

aa. Fünftes Jh. Für die Lobreden, vor allem auf biblische Heilige u. Märtyrer, die

*Joh. Chrysostomos verfaßte oder ihm zugeschrieben wurden, s. ClavisPG 2 S. 491/672; für solche des Proklos v. Kpel ebd. S. 133/43. 145. – Mitte des 5. Jh. verfertigte ein einheimischer Anonymus auf der Grundlage der Thekla-Akten (s. o. Sp. 1162) die fälschlich Basileios v. Seleukia zugesprochene Schrift De vita et miraculis Theclae (ClavisPG 6675 = BHG 1717/18n; Text, Übers. u. Komm. G. Dagron, Vie et miracles de Sainte Thècle = Subs. hag. 62 [Bruxelles 1978]; vgl. W. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 234/7). – In der 2. H. des 5. Jh. entstand die Vita der aus der Lebensgeschichte des Joh. Chrysostomos bekannten Kpler Diakonissin Olympias (BHG 1374 = ClavisPG 6040; E. M. Synek, Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christl. Ostens, Diss. Wien [1990] 173/90; E. A. Clark, The Life of Olympias: dies., Jerome, Chrysostom and friends [New York 1979] 107/44). Sie baut auf dem Schema biographische Angaben - Tugenden auf u. überrascht durch das fast vollständige Fehlen von Wundern oder Wunderbarem. – Später als die Hist. Laus. (um 419/20; s. o. Sp. 1204) entstand die anekdotenreiche, sehr erbauliche Vita des paläst. Anachoreten Martinianos (gest. 398 oder 402; BHG 1177; ed. P. Rabbow: WienStud 17 [1895] 277/93; vgl. Priessnig, Formen 55f; M. van Esbroeck: ParolOr 20 [1995] 237/69 [syr. Version]). – Zu Koriuns armenischer Beschreibung des Lebens u. Sterbens des hl. Lehrers *Mesrop s. G. Klinge, Art. Armenien: o. Bd. 1, 688; G. Winkler, Koriwns B. des Mesrop Maštocʻ = OrChrAnal 245 (Roma 1994) mit Lit.; A. Schmidt, Rez. G. Winkler: ByzZs 90 (1997) 502/6; J.-P. Mahé, Une légitimation scripturaire de l'hagiographie. La préface de Koriwn (433) à la ‚Vie de Maštocʻ': De Tertullien aux Mozarabes, Festschr. J. Fontaine 1 (Paris 1992) 29/43; E. G. Mathews, The ‚Life of Maštocʻ' as an encomium: RevÉtArm NS 24 (1993) 5/26 mit Lit.

bb. Sechstes Jh. Die Vita des iberischen Königssohnes u. antichalkedonensisch gesinnten Bischofs v. Majuma (*Gaza) Nabarnugi-Petros (gest. um 490) wurde von einem Zeitgenossen, wohl Joh. Ruphos, in griechischer Sprache aufgezeichnet, blieb jedoch nur in syrischer Übers. erhalten (BHO 955 = ClavisPG 7505; R. Raabe, Petrus der Iberer [1895]; E. Schwartz: SbHeidelberg 1912 nr. 16; H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 35f. 54. 69). Die jüngere georg. Fassung macht Petros zu einem strikten Anhänger des Chalcedonense (D. M. Lang: JournEcclHist 2 [1951] 158/68; B. Flusin, L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine: Λειμών, Festschr. L. Rydén [Uppsala 1996] 25/47). – Die 2. griech. Vita des Styliten Symeon d. Ä. (gest. 459), angeblich seinem Schüler Antonios zu verdanken, entstand kaum vor Anfang des 6. Jh. (ClavisPG 6724 = BHG 1682; TU 32, 4, 20/78 Lietzmann; Komm.: Festugière, Antioche 370/87; frz. Übers. ebd. 493/506; vgl. Delehaye, Stylites I/XVII). – Im J. 526 oder wenig später verfaßte Paulos Helladikos, Hesychast in Elusa (Idumaea), eine Vita des 522 gest. Asketen u. Bischofs Theognios Kappadokes v. Betylios (BHG 1786; Mertel 40/4; Priessnig, Formen 61f). Das Enkomion diente später Kyrillos v. Skythopolis als Vorlage seiner B. des Heiligen (s. o. Sp. 1227). – Von Kyrillos' Euthymios-Vita abhängig ist die wohl in der 2. H. des 6. Jh. entstandene Vita des 475 gest. Mönchsvaters Gerasimos (ClavisPG 7543 = BHG 693). – Bischof Theodoros v. Petra veröffentlichte 536/47 in überarbeiteter Form eine lange, recht rhetorische Vita des hl. Theodosios (gest. 529), die er wohl 530 als Panegyrikos vorgetragen hatte (BHG 1776 = ClavisPG 7533; ed. H. Usener, Der hl. Theodosios [1890] 3/101; vgl. Mertel 44/50; Priessnig, Formen 62/6; J. O. Rosenqvist, Studien zur Syntax u. Bemerkungen zum Texte der Vita Theodori Syceotae [Uppsala 1981]). – Die Lebensbeschreibung des von *Ephraem Syrus besungenen Einsiedlers Abraham v. Qidun (gest. 366?), der das gleichnamige Dorf bei Edessa bekehrte, geht wohl ebenfalls auf das 6. Jh. zurück, sowohl in ihrer griech. (ClavisPG 3937 = BHG 5/6D) wie der syr. (BHO 16f) u. der ersten lat. Form (BHL 12/13; A. Wilmart: RevBénéd 50 [1938] 223_3; D. Hammerdinger-Iliadou, Étude comparative des versions grecque, latine et slave de la ‚Vita Abramii': Études Balkaniques 2/3 [1965] 301/8), u. könnte nordgallische Eremitenkreise beeinflußt haben (J. Heuclin: Revue du Nord 68 [1986] 415/32). – Zwei weitere Styliten-Viten sind zu erwähnen: a) die in doppelter Rezension vorliegende alte Vita (BHG 489) des ab 460 in Anaplus bei Kpel wirkenden Daniel Stylites (gest. 493), eines direkten Schülers Symeons d. Ä., gehört in historischer Hinsicht zu den bedeutendsten Texten

der byz. Hagiographie (ed. H. Delehaye: AnalBoll 32 [1913] 121/214 bzw. ders., Stylites 1/94; vgl. ebd. XXXV/LVIII; N. Baynes: EnglHistRev 40 [1925] 397/402; Festugière, Moines 2, 87/171; D. Miller: GreekOrthTheolRev 15 [1970] 207/12; R. Lane Fox: Edwards/Swain aO. [o. Sp. 1181] 175/225). – b) die Vita Symeons d. J. (gest. 592), eine der umfangreichsten Schöpfungen der griech. Hagiographie mit zahlreichen Wunder- u. Visionsberichten, besitzt großen Wert für die Geschichte des *Stylitentums. Sie entstand Ende 6./Anfang 7. Jh.; unwahrscheinlich ist ihre Zuschreibung an Bischof Arkadios v. Zypern (gest. 638/42; ClavisPG 7369 = BHG 1689; Text, Übers. u. Komm. P. van den Ven, La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune 1/2 = Subs. hag. 32, 1/2 [Bruxelles 1962/70]; vgl. E. Müller, Studien zu der B. des Styliten Symeon d. J. [1914]; A. J. Festugière, Types épidauriens de miracles dans la Vie de Syméon Stylite le Jeune: JournHellStud 93 [1973] 70/3; F. R. Trombley, Religious transition in 6th-cent. Syria: ByzForsch 20 [1994] 182/94; V. Deroche, Quelques interrogations à propos de la Vie de Syméon le Jeune: Eranos 94, 2 [1996] 65/83). – Die Vita der Maria Aegyptiaca (BHG 1042 = ClavisPG 7675), einer bekehrten *Dirne aus Alexandrien u. Einsiedlerin in der Wüste östlich des *Jordans, dürfte eine legendäre Ausgestaltung der Cyrill. Scyth. vit. Cyriac. 18f (o. Sp. 1229) besprochenen Sünderin u. Büßerin Maria sein. Das Werk wird von manchen Sophronios v. Jerus. zugeschrieben, ist möglicherweise jedoch deutlich älter (Dorn 64/7; J.-M. Sauget, Art. Maria Egiziaca: BiblSanct 8 [1966] 981/91; A. M. Sargent, The penitent prostitute. The tradition and evolution of the Life of saint Mary the Egyptian [Ann Arbor 1977]; B. Ward, Harlots of the desert [London 1987] 26/34). – Der Λειμών des Joh. Moschos (ClavisPG 7376 = BHG 1441/42), eine Sammlung von Klostergeschichten in der Tradition der Hist. monachorum u. Hist. Laus. (s. o. Sp. 1201. 1204), gehört fast schon postpatristischer Zeit an (Ph. Pattenden, Art. Joh. Moschus: TRE 17 [1988] 140/4; J. Simón Palmer, El monacato oriental en el ‚Pratum spirituale' de Juan Mosco [Madrid 1993]). – Der Kpler Presbyter Eustratios verfaßte vor 593 die Vita des mit ihm befreundeten Patriarchen Eutychios v. Kpel (BHG 657 = ClavisPG 7520; Av. Cameron, Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ, Festschr. J. Hussey [Camberley 1988] 225/47); zu seiner Vita der Perserin Golinduch (BHG 700/1 = ClavisPG 7521) u. ihrer Vorlage H. J. W. Drijvers, Art. Hierapolis: o. Bd. 15, 39. – Um 600 schrieb ein Sergios die Vita des um 471 gest. Oikonomos der Kpler Kirche Markianos (BHG 1032; R. Taft, Byz. liturgical evidence in the ‚Life of St. Marcian the Oeconomos': OrChrPer 48 [1982] 159/70; H. Saradi, Notes on the ‚Vita' of Saint Markianos: ByzSlav 57 [1996] 18/25). – Die Joh. Eleemon (um 600) zugeschriebene Lobrede auf den hl. Tychon (BHG 1859), einen Bischof v. Amathus auf *Cyprus (Ende 4. Jh.), berichtet von Wunderheilungen durch *Inkubation an seinem Grab (vit. Tychon.: H. Usener, Der hl. Tychon [1907] 111/49). – Die syr. Chalkedongegner erstellten eine Reihe von B. der Großen ihrer Bewegung. Eine B. des Joh. bar Qursos v. Tella (gest. 538) schrieb sein Schüler Elias (CSCO 7, 29/94; H. Kaufhold: LThK^3 5, 882). Die Viten des Patriarchen Severos v. Antiochien (gest. 538), darunter die von Zacharias Scholastikos (ClavisPG 6999 = BHO 1060) u. Joh. Psaltes v. Beth Aphthonia (6. Jh.) verfaßten (ebd. 1061 = ClavisPG 7527), verzeichnet A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 1 (1986) 50. Ende des 6. Jh. entstand die Vita des Jakob Baradai, gest. 578 (PO 19, 228/68; H. Brakmann: LThK^3 5, 724). An Palladios' Hist. Laus. u. Theodorets ‚Mönchsgeschichte' (s. o. Sp. 1204. 1210) erinnern in ihrer Anlage die 566/68 entstandenen ‚Leben der Östl. Heiligen' des *Joh. v. Ephesus (S. A. Harvey: o. Bd. 18, 555). – Zur kopt. Hagiographie s. Orlandi.

2. Lateinische. a. Hieronymus. (H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 117/39.) Das hagiograph. Werk des bekannten Propagandisten von Askese u. *Jungfräulichkeit ist vom eigenen Lebensweg u. Itinerar nicht zu trennen. Es tritt in doppelter, sehr unterschiedlicher Gestalt auf, als Mönchsgeschichten u. Briefe.

aa. Die drei Mönchsbiographien. Die Trilogie umfaßt: a) die Vita Pauli primi eremitae, außer Briefen erstes Werk des Hieronymus, entstanden um 375 in der Wüste Chalkis oder in Antiochien; b) die Vita Malchi u. c) die Vita Hilarionis, beide um 390/91 zu Beginn von Hieronymus' *Bethlehem-Aufenthalt geschrieben (nach Fuhrmann 58 wäre die Hilarion-Vita jünger als die des Malchus). – Priessnig, Formen 43/6; Hoster 50/

83 mit Lit. ebd. 4/12; Wolpers 48/52 (vit. Pauli); Ch. Mohrmann, Introduzione: A. A. R. Bastiaensen / J. W. Smit (Hrsg.), Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola = Vite dei Santi 4^3 (Milano 1993) XXX/LI mit Lit. zu vit. Hilarion. ebd. 316f; Kech 212/21 (Lit.); Berschin, B. 1, 133/44; J. Plesch, Die Originalität u. literarische Form der Mönchs-B. des hl. Hieronymus, Progr. München (1909/10 [1910]); E. Coleiro, St. Jerome's Lives of the ermits: VigChr 11 (1957) 161/78; J. B. Bauer, Novellistisches bei Hieronymus: WienStud 74 (1961) 130/7; D. F. Heimann, Latin word order in the writings of St. Jerome, Vita Pauli, Vita Malchi, Vita Hilarionis, Diss. Ohio State Univ. (1966); I. Opelt, Des Hieronymus Heiligen-B. als Quellen der historischen Topographie des östl. Mittelmeerraumes: RömQS 74 (1979) 145/77; G. González Marín, Análisis literaria de tres ‚Vitae' de s. Jerónimo: EstClas 28 (1986) 105/20; dies., Sobre los milagros en las Vitae de s. Jerónimo: Stephanion, Festschr. M. G. Giner = Acta Salmant. 200 (Salamanca 1988) 211/6; dies., Vidas de monjes y cartas biograficas en s. Jerónimo: Homenaje Codoñer = ebd. 247 (1991) 133/44; P. Leclerc, Antoine et Paul. Métamorphoses d'un héros: Y.-M. Duval (Hrsg.), Jérôme entre l'Occident et l'Orient (Paris 1988) 267/82; Girolamo e la biografia letteraria = Publ. del D. Ar. Fi. Cl. Et. NS 125 (Genova 1989); Brunert 74/110; A. A. R. Bastiaensen, Jérôme hagiographe: Philippart 1, 97/123 (Lit.); de Vogüé, Histoire aO. (o. Sp. 1187) 150/81; B. Degórski, Gli epilogi delle ‚Vitae' monastiche del IV sec.: Narrativa 193/209; ders., Le tematiche teologiche delle tre Vitae Geronimiane: M. Starowieyski (Hrsg.), The spirituality of ancient monasticism (Cracow 1995) 183/96; E. Dassmann, Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten u. einigen Nekrologen des Hieronymus: Anuario de Historia de la Iglesia 8 (1999) 109/24 bzw.: Tempus implendi promissa, Festschr. D. Ramos-Lissón (Pamplona 2000) 109/31.

aa. Die Vita Pauli primi eremitae. (ClavisPL^3 617 = BHL 6596; zur griech. Übers. [BHG 1466] P. van den Ven, S. Jérôme et la vie du moine Malchus le captif: Muséon 2 [1901] 286/91; K. Tubbs Corey, The Greek versions of Jerome's ‚Vita sancti Pauli': W. Oldfather u. a., Studies in the text tradition of St. Jerome's ‚Vitae Patrum' [Urbana, Ill. 1943] 143/250, bes. 146/72.) – Die erste lat. spirituelle B. entstand über 100 J. nach Pontius' Vita et Passio Cypriani (s. o. Sp. 1171). Zur Abfassungszeit kannte Hieronymus Athanasios' Antonios-Vita in griechisch u. in der lat. Übersetzung seines Freundes Evagrios v. Ant. (s. o. Sp. 1182). Der Prolog der Paulos-Vita skizziert ihre Anlage u. Grenzen u. stellt ‚die peripatetische Frage' (Hoster 52), wer der erste Mönch gewesen sei. Von *Elias u. *Johannes d. T. absehend (die mehr, nämlich Propheten, waren) u. Antonios' Titel caput huius propositi nur begrenzt anerkennend, teilt Hieronymus die Meinung jener (darunter der Antonios-Schüler Amathas u. Makarios; vgl. Hieron. chron. zJ. 356/57 [GCS Eus. 7, 240, 17f]), daß Antonios einen Vorgänger in Paulos v. Theben besaß. Unter Verzicht auf alles Unglaubliche, das man von ihm erzähle, will Hieronymus pauca de Pauli principio et fine, die Jugend u. die letzten Tage, berichten; über die media aetas sei niemandem etwas bekannt. – Diese ‚Beglaubigung' (neben weiteren im Haupttext) gewährleistet nicht, daß Hieronymus von Paulos (falls nicht überhaupt Kreatur des Biographen) mehr als den nackten Namen kannte (J. Steinmann, Hieronymus [1961] 68; Chorus, Beeld 181; Fuhrmann 77. 80 gegen H. Delehaye, La personnalité historique de s. Paul de Thèbes: AnalBoll 44 [1926] 64/9; vgl. Hieron. vit. Hilarion. prol.: schon Zeitgenossen bezweifelten Paulos' Existenz). Sicher jedoch war es Hieronymus' Absicht, mit Paulos' Lebensbeschreibung die Antonios-Vita zu vervollständigen (Vorgeschichte statt Fortsetzung) u. zu korrigieren. Dabei nimmt in der Erzählung Antonios fast mehr Raum ein als die eigentliche Hauptperson.

aaa. Struktur. Auf den Prolog (vit. Paul. 1) folgt zunächst eine Skizze des Zeithintergrunds von Paulos' Jugend (ebd. 2f), die *Christenverfolgung unter *Decius u. Valerian (mit den Martyrien von Cornelius in Rom [251/53 unter Gallus] u. Cyprian in Karthago [beide auch Hieron. vir. ill. 66f verknüpft]). Ihre Grausamkeit wird (zur Rechtfertigung der Flucht des Paulos; Plesch aO. 30) demonstriert durch zwei Exempla ausgeklügelter Foltern (‚Sensationsszenen'; Berschin, B. 1, 136), darunter die eines christl. Jünglings, der, mit Blumengewinden ans Lager gefesselt, in einem herrlichen Garten (locus amoenus) erregenden Berührungen einer *Dirne ausgesetzt wird, sich schließlich die *Zunge abbeißt, um die aufsteigende Lust im

Schmerz zu ersticken (vit. Paul. 3; vgl. Apul. met. 2, 16f; Petron. sat. 131; Iambl. vit. Pyth. 31, 194; Geffcken, Martyrien 494 mit Anm. 2; 504_2). Danach erst wird das principium des ersten Anachoreten in drei Kap. behandelt (vit. Paul. 4/6). Mit 16 Jahren Waise, vorzüglich gebildet (im Gegensatz zu Antonios u. gleich Hieronymus), sucht Paulos bei Ausbruch der Verfolgung Schutz auf einem entlegenen Landgut. Vor dem Verrat des habsüchtigen Schwagers flieht er ins Gebirge u. zieht, aus der Not eine Tugend machend (ebd. 5; vgl. 17, 6), immer weiter in die Wüste hinein, entdeckt endlich eine Höhle, eine verlassene Falschmünzerwerkstatt aus Kleopatras Tagen, die sich als vorzügliche, gleichsam von der göttlichen Vorsehung ihm zugewiesene Eremitage erweist, in der Paulos sein weiteres Leben in Gebet u. absoluter Einsamkeit verbringt; Wasser schenkt ihm eine kalte Quelle, Speise u. Kleidung eine Dattelpalme. Zur Bekräftigung seiner Mitteilungen beschwört Hieronymus das Beispiel sich allein von Gerstenbrot u. Lehmwasser bzw. fünf Feigen ernährender syr. Einsiedler seiner Zeit. – Dann wechselt die Szene, springt um 97 Jahre. Kap. 7/9 sind Antonios gewidmet. Er, der sich für den einzigen vollkommenen Wüstenmönch hält, zählt 90, Paulos hingegen schon 113 Jahre. Im Traum erfährt Antonios, ein noch vollkommenerer Mönch als er lebe in der Wüste, ihn müsse er besuchen. Er gehorcht u. findet nach dreitägiger Märchenreise durch die menschenleere Wüste, bei der ihm Gott durch einen Hippokentauros (vgl. den Trugdämon Athan. vit. Anton. 53, 2; P. C. Cox, Jerome's centaur: JournEarlChristStud 4 [1996] 209/33), einen Faun oder Satyr (vgl. Philostr. vit. Apollon. 6, 27) u. eine Wölfin (vgl. Liv. 1, 4, 6) den Weg weist, Paulos' Höhle. Der aber verriegelt den Zelleneingang u. läßt Antonios bis zur 6. Stunde um Einlaß bitten. Kap. 9/12 zeichnen das Lebensende des Paulos in der Form seiner Begegnung mit Antonios, dem er schließlich doch Eingang u. Umarmung gewährt. Während Antonios Paulos' Erkundigung nach dem Zustand der Welt (mit der Frage, ob es noch Heiden gebe) beantwortet, legt ihnen der von Gott gesandte Rabe, der seit 60 Jahren Paulos einmal täglich ein halbes Brot gebracht hatte (vgl. 1 Reg. 17, 4. 6 [*Elias' Raben], hier mehrfach überboten; Hist. mon. 10, 8 u. ö.; Pallad. hist. Laus. 51; Fuhrmann 73), die doppelte Ration, ein ganzes Brot, zu Füßen. Nach stundenlangem Wettstreit der Demut um die Frage des *Brotbrechens finden beide zu einem Kompromiß u. verbringen die Nacht im Gebet. Am Morgen teilt Paulos mit, sein Tod sei nahe u. Antonios von Gott gesandt, ihn zu bestatten. Er schickt ihn in sein Kloster zurück, damit Antonios den ihm einst von Athanasios geschenkten Mantel hole u. ihm als Leichengewand abtrete (Paulos' Kenntnis davon erfüllt Antonios mit Staunen u. Bewunderung: quasi Christum in Paulo videns [vit. Paul. 12; vgl. 1 Cor. 13, 3]; A. Dihle, Das Gewand des Einsiedlers Antonius: JbAC 22 [1979] 22/9). Antonios macht sich auf den Weg. Kap. 13/6 konzentrieren sich wieder auf Antonios. Bevor er mit dem pallium seine Zelle verläßt, bekennt er den Schülern seine Niedrigkeit gegenüber Paulos (13: vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam [Antonios' großes Vorbild], vidi Ioannem in deserto, et vere vidi Paulum in paradiso [vgl. 2 Cor. 12, 4]). Erneut die Wüste durchquerend, erlebt er in einer Vision die Himmelfahrt der Seele des Paulos (vgl. vit. Anton. 60) u. findet, den Rest des Weges eher fliegend denn laufend zurücklegend, den Eremiten in Gebetshaltung, aber tot vor. Da Paulos keinerlei Werkzeug besaß, begräbt ihn Antonios mit Hilfe zweier Löwen, die als Lohn für das Ausheben des Grabes seinen Segen erbitten. Dann kehrt er mit der Palmblättertunika des Verstorbenen als Reliquie zurück u. berichtet von allem seinen Schülern (als Paulos' Todesdatum hat man 345 errechnet, als Geburtsjahr 232; doch sind damit Antonios' Lebensdaten nicht voll vereinbar; Fuhrmann 78f). Im Epilog (vit. Paul. 17f) wendet sich Hieronymus gegen die Reichen u. stellt deren Luxus Paulos' karge Lebensweise gegenüber; ersterer führt zur Hölle, letztere zu ewiger Herrlichkeit. Der Leser wird abschließend gebeten, des Sünders Hieronymus zu gedenken (vgl. Tert. bapt. 20, 5), der, stellte ihn Gott vor die Wahl, Paulos' Tunika königlichem Purpur vorzöge.

bbb. Würdigung. Die Vita Pauli ist bewertet worden als (aretalogische) Novelle, Quasi-Fabel, Reisearetalogie, Enkomion, Essay, romanhafte u. erbauliche Idylle (Übersicht: Hoster 64f); sie sei weniger eine Vita als eine Poetisierung des Mönchslebens, ein Kleinod der Erzählkunst (Chorus, Beeld 180), das literarisch vollkommenste Werk des

Hieronymus (H. v. Campenhausen, Lat. Kirchenväter [1960] 120); die literaturwissenschaftlich schwer zu klassifizierende ‚short story' verfolge zugleich apologetische, paränetische, erbauliche u. unterhaltende Ziele. Nicht ohne schriftstellerische Rivalität gegenüber der Vita des Antonios (als bekannt vorausgesetzt sowie nachgeahmt; motivische u. formale Beispiele: Fuhrmann 74/7; de Vogüé, Histoire aO. 159/79), stellt Hieronymus diesem den eigenen wahren Archegeten des Mönchtums gegenüber u. eine deutliche Rangfolge auf (Traum des Antonios, dem dieser sogleich gehorcht; Anerkennung von Paulos' Vorrang; Befolgung des Befehls, den Mantel zu holen u. Paulos zu begraben; Verehrung seiner Tunika), geht jedoch nicht zu weit im Sinne von Feindschaft oder Polemik (Antonios' langes Wartenmüssen mündet in einen monastischen Freundschaftsbesuch [vit. Paul. 9]; die Einigung, beide das Brot brechen zu lassen [11], macht sie relativ gleichrangig) u. vermeidet (Kech 151) eine abschließende σύγκρισις nach Art der Doppel-B. des Plutarch zwischen Paulos u. Antonios, ersetzt sie vielmehr durch einen Vergleich des Lebens Paulos' mit dem seiner verwöhnten Zeitgenossen (vit. Paul. 14; nach Art der kynisch-stoischen Diatribe; Fuhrmann 71). – Hieronymus will die genußfreudige röm. Gesellschaft mit dem Mönchsideal vertraut machen (Wolpers 49); es wird nicht verkörpert durch Antonios, den Lehrer u. Klostergründer (vit. Paul. 1. 12), der beinahe ein Gesandter der Welt, ein Eindringling gar ist (ebd. 9; vgl. Kech 41), sondern durch Paulos, der problemlos, fast ohne es zu wissen u. zu wollen, den Übergang vollzieht vom Kontext des blutigen Martyriums zu dem des unblutigen, des wahrhaft einsamen Anachoreten, der glücklich u. friedlich lebt im bukolisch-idyllischen Rahmen einer christl. *Arcadia (Kech 36), ohne Dämonenkämpfe (vgl. 1: quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur), ohne Lehrgespräche oder Predigt, wie sie die Antonios-Vita bietet (Wolpers 49), ohne Spur von Tugendaufstieg, Spannung oder Not. – Neben biblischen Reminiszenzen bedient sich Hieronymus, um seinem Publikum zu gefallen, (trotz ep. 10 [CSEL 54, 38]), der klass. rhetorischen Mittel u. Erzähltechniken: locus amoenus (doch vgl. auch Athan. vit. Anton. 49f), Vergil-Zitate (vit. Paul. 9: Verg. Aen. 2, 650; 6, 672), antike Fabelwesen, die sich in den Dienst Gottes u. seiner Heiligen stellen (dem Götzendienst Alexandrias gegenübergestellt vit. Paul. 9), ovidische Färbung von Antonios' Sehnsucht, Paulos wiederzusehen (14), u. scheut nicht vor humoristischen Einlagen zurück (zB. die Brot-Episode [ebd.; s. o. Sp. 1240]). Am Ende fragt man sich, ob Hieronymus nicht mehr über sich selbst als von einem anderen erzählt (Berschin, B. 1, 136). – Ph. Ch. Hoelle, Commentary of the Vita Pauli of St. Jerome, Diss. Ohio State Univ. (1953); P. Hamblenne, Traces de biographies grecques ‚païennes' dans la ‚Vita Pauli' de Jérôme?: Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV = Stud. Ephem. Augustinianum 42 (Roma 1993) 209/34; B. R. Degórski, Commento alla Vita S. Pauli monachi Thebaei di san Girolamo: Diss. Paulinorum 8 (1995) 5/44; S. Rebenich, Der Kirchenvater Hieronymus als Hagiograph. Die Vita Sancti Pauli primi eremitae: K. Elm (Hrsg.), Beiträge zur Gesch. des Paulinerordens (2000) 23/40.

ββ. De monacho captivo oder Vita Malchi. (ClavisPL^3 619 = BHL 5190; zur Glaubwürdigkeit der Urheberschaft des Hieronymus sowie einer möglichen griech. oder syr. Vorlage oder, wahrscheinlicher, spätantiken Bearbeitung [BHG 1015; BHO 585/86] van den Ven aO. [o. Sp. 1237] 1 [1900] 413/55; 2 [1901] 208/326; H. C. Jameson, The Greek version of Jerome's ‚Vita s. Malchi': Oldfather aO. [o. Sp. 1237] 512/33.) – Etwa 15 J. nach der Vita Pauli entstanden u. noch kürzer als diese, erscheint dieser ‚Abenteuerroman auf geschichtlicher Grundlage' (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1237] XXXVI: Malchos ein Chalkis-Mönch des 4. Jh.?), besser gesagt, diese Novelle (Kech 175), näherhin Keuschheitsnovelle, als eine Art Gegenstück zur Erzählung über den Eremiten v. Theben. Die Vita Malchi ist ein ‚Werkchen von brillanter Rhetorik', kurz, knapp, sich auf das Wesentlichste beschränkend, stichwortartig die wichtigsten biograph. Angaben bringend, mit einem lebenprägenden Geschehen, das wie zufällig ausgelöst wird. Wie in der Paulos-Vita stellt ein Eingangs-Kap. den Zusammenhang mit der Kirchengeschichte her. Alles übrige steht in genauem Gegensatz zur Paulos-Vita: Rückkehr zur Welt statt Rückzug aus ihr; Koinobitentum u. Keuschheit in der Welt statt Eremitentum; Wahl der intimsten Erzählweise, der Ich-Form; natürlicher Erzählfluß; ohne Wunder; ‚das Geschichtchen atmet Spannung, lebt vom Gegensatz,

von der schnellen Folge unerwarteter Ereignisse in Wechselspiel mit retardierenden Momenten' (Hoster 66f). – Nach Aussage des Prologs (vit. Malch. 1) will der Autor nur ein parvum opus bieten, die Stilübung für eine historia latior der Kirche vom Kommen Christi usque ad nostri temporis faecem, d. h. bis zZt. der christl. Kaiser, in der die Kirche geworden ist potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor (zur geplanten, nie erschienenen hieronymianischen ,Kirchengeschichte' vgl. Hieron. chron. praef.: GCS Eus. 7, 4, 4f). Während seines Aufenthaltes in Maronia, einem Evagrios gehörenden Landsitz 30 Meilen östlich von Antiochien, suchte Hieronymus etwas zu erfahren über die Beziehungen (Ehe, Bluts- oder Geistesverwandschaft) zwischen einem Greis, Syrus natione et lingua, u. einer gleichfalls betagten Frau, die dort unter einem Dach zusammenlebten (contubernium getilgt in den östl. Vita-Fassungen). Von Nachbarn erfuhr er, es seien heilige u. Gott wohlgefällige Personen, die man für Zacharias u. Elisabeth halten könnte, nisi quod Iohannes in medio non esset (vgl. Lc. 1, 5/25). Schließlich veranlaßt er den Mann (vit. Malch. 2), der den semit. Namen Malchos (,König') führt (vgl. Joh. 18, 10 u. den Trimalchio des Petronius), selbst seine Lebensgeschichte zu berichten. Da Hieronymus erneut am Ende (vit. Malch. 10) als Berichterstatter auftritt, hat das Ganze die Form einer Rahmenerzählung (Berschin, B. 1, 142f). – Von Kap. 3 an macht die Ich-Erzählung einen Mann aus *Nisibis bekannt, der als Jüngling zu den Mönchen von Chalkis flieht, um der Heirat zu entrinnen, zu der seine Eltern ihren einzigen Sohn drängen. Nach Jahren verläßt er als ,verlorenes Schaf' das Kloster, um die verwitwete Mutter zu trösten u. Besitz für sich einzuholen, gegen den Rat des Abtes, der darin eine teuflische Versuchung sieht (3). Auf dem Wege wird die Karawane von *Sarazenen, die das Niemandsland zwischen Imperium Romanum u. Perserreich verunsicherten, überfallen, Malchos, eine mitreisende Frau u. deren Gatte werden gefangen u. versklavt. Malchos u. die Frau kommen in den Dienst desselben Herrn, ihr Ehemann zu einem anderen. Der Araber läßt Malchos in der Einöde Schafe weiden u. zwingt ihn, als Lohn u. Unterpfand treuer Dienste (in Wahrheit aber ,vom Teufel inspiriert'), die Mitgefangene zu heiraten (*Bigamie). Malchos erwägt Selbstmord als Martyrium zur Bewahrung der Keuschheit, akzeptiert dann aber den Vorschlag der Frau, die ihrerseits die in Gefangenschaft gelernte Keuschheit nicht verlieren will, sie als ,Gemahlin der Jungfräulichkeit' anzunehmen (vit. Malch. 4/6). Eines Tages erfüllt der Anblick von *Ameisen Malchos mit Sehnsucht nach dem Koinobion, in dem jeder für das Wohl des Ganzen arbeitet u. alles allen gehört (nach Verg. Aen. 4,402/7; *Gütergemeinschaft verstärkt betont in den östl. Vita-Fassungen). Er flieht mit der Frau durch die Wüste, verfolgt von ihrem Herrn u. einem Mitsklaven auf Dromedaren. In einer Höhle, in der die Flüchtigen Schutz suchten, werden die Verfolger von einer Löwin getötet, die Malchos u. seine Gefährtin schont, so daß sie die verlassenen *Kamele besteigen u. ein röm. Wüstenlager erreichen können. Danach nimmt Malchos das Mönchsleben wieder auf u. vertraut seine Begleiterin den virgines an (me monachis reddo, hanc trado virginibus), sie wie eine Schwester liebend, ohne jedoch geschwisterliche Vertrautheit mit ihr zu pflegen (vit. Malch. 7/10). Am Ende läßt Hieronymus den Lebensstand seiner Helden in der Schwebe (nach ebd. 2 lebt die mulier decrepita in contubernio eius [scil. Malchi], während sie nach ebd. 10 in monastischer Gemeinschaft zu leben scheinen [östl. Fassungen: in zwei Klöstern]; Berschin, B. 1, 141 [vgl. Hoster 69_{36}] spricht von Ungereimtheiten [anders van den Ven aO. (1901) 254_2]; nach Y.-M. Duval: EntrFondHardt 23 [1976] 94 spricht der Abstand zwischen dieser ,geistlichen Geschwisterschaft' u. den sonst von Hieronymus vorgestellten Beispielen für die Historizität der Malchos-Gestalt). – In dieser einfachen, in sich geschlossenen Handlung erscheint als ideelles Kernstück Kap. 6, in dem sich die Gefangenschaft, an der der Held als einsamer Schafhirt Freude fand, zu einer Krisensituation wandelt u. nach doppelter Todesgefahr (Wutanfall u. Tötungsversuch des Herrn, Selbstmordabsichten des Malchos u. seiner Mitsklavin) der Gedanke an eine *Josephsehe geboren wird. Der Höhepunkt wird jedoch erst Kap. 10 erreicht mit der nun völlig freiwilligen Weiterführung eines Lebens, das durch Zwang u. in Not seinen Anfang genommen hatte u. jetzt seine bekrönende Sanktionierung dadurch erhält, daß Mann u. Frau in einen Klosterverband eintreten; die Gefangenschaft hat schließlich Malchos vor einer Rückkehr in die Welt be-

wahrt (Hoster 67/9; Kech 161f). Die Vita Malchi ist demnach eine Geschichte vom verlorenen u. wiedergewonnenen Mönch mit dem Dreischritt Aufstieg, Abfall, Wiederaufstieg (plante Hieronymus, dieses Schema seiner ‚Kirchengeschichte' zugrundezulegen?) u. ebenso die stilisierte Verkörperung eines asketischen Keuschheitsideals, das selbst in der ‚Welt' gelebt werden konnte von solchen, denen das Mönchsleben in der Wüste eines Paulos v. Theben unerreichbar war. Daher wird verständlich (Fuhrmann 83), daß die Gnadengabe des Wunders hier fehlt (die Rolle der Löwin ist nicht eigentlich mirakulös). Dies u. der unvollständige Charakter der B. schränken den ‚hagiograph. Diskurs' ein. Aus literarischer Sicht, jenseits der schwierigen Gattungsfrage, ist der Einfluß des antiken Liebesromans (zB. Ich-Form wie bei Achilles Tatius, Apuleius; ebd. 64/8), doch übertragen in das Mönchsmilieu (wie die Amun-Erzählung bei Pallad. hist. Laus. 8) u. verwandelt von einer ἱστορία ἔρωτος (Longus, Daphnis u. Chloë) in eine historia castitatis (vit. Malch. 10 als Mahnschrift für virgines) mehr oder minder enkratitischer Tendenz (Graus 468/77: ‚Die jungfräuliche Ehe der Heiligen u. deren Ablehnung zu heiraten'). – G. E. Duckworth, Classical echoes in St. Jerome's Life of Malchus: ClassBull 24 (1947/48) 28f; V. A. Sirago, Sulla composizione della ‚Vita Malchi' di S. Girolamo: Narrativa 521/8.

γγ. Die Vita Hilarionis. (ClavisPL^3 618 = BHL 3879; zu den griech. Versionen [BHG 751Z. 752/53] s. van den Ven aO. [1901] 270/86. 294/326; R. French Strout / J. L. Catterall / G. Steiner, The Greek versions of Jerome's ‚Vita s. Hilarionis': Oldfather aO. [o. Sp. 1237] 306/448; E. A. Fisher, Greek translations of Latin literature in the 4th cent.: YaleClassStud 27 [1982] 193/200; ClavisPG 3630.) – Obschon gelegentlich als (Tendenz-) Roman mit Einflüssen der Reisearetalogie charakterisiert (J. Fontaine: SC 133, 79 nennt Hieronymus' drei Mönchsviten ‚des romans ou des épopées ascétiques en miniature'), ist Hieronymus' Hilarion-Erzählung eher eine Vita als die beiden zuvor besprochenen (Kech 49), die sie auch an Umfang erheblich übersteigt (47 Kap.). Zudem ist die Historizität des Helden weniger zweifelhaft (vit. Hilarion. 1. 5 erwähnt Hieronymus eine [verlorene] Epistula laudatoria seines Freundes Epiphanios v. Salamis auf Hilarion v. Gaza; bei Sozomenos finden sich Nachrichten über Hilarion von selbständigem Wert; O. Zöckler: NeuJbbDtTheol 3 [1894] 157/62), obschon Hieronymus die Bedeutung des Heiligen stark überzeichnet, dessen Bild durch die mündliche Tradition palästinischer Legenden bereits kräftig übertüncht war (vgl. die Hypothese von P. de Labriolle, Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion [Paris oJ.] 35f u. allgemeiner Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1237] XL/XLIII), u. er geschickt in das Wanderleben Hilarions seine eigene Reisetätigkeit eingetragen u. versteckt hat. Die historischen Anspielungen sind eher bescheiden (zB. vit. Hilarion. 33f. 40: Herrschaft u. Tod Kaiser *Iulians; *Erdbeben des 21. VII. 365 [A. Hermann: o. Bd. 5, 1106f]). Hingegen stellt er, erneut (u. stärker als in der Vita Pauli) mit Athanasios rivalisierend, seinen Helden der historischen u. emblematischen Gestalt des Antonios gegenüber, dieses Mal nicht als dessen Vorläufer, sondern als ihm gleichgewordener Nachahmer (u. Bewunderer), sein Pendant in Palästina als Gründer von Klöstern u. Vater des Mönchtums (vit. Hilarion. 14: ‚In Ägypten hatte unser Herr Jesus den greisen Antonios, in Palaestina den an Jahren jüngeren Hilarion') sowie als Wundertäter (anerkannt von Antonios selbst [ebd. 24] u. nach dessen Tod sein successor für die Bedürftigen [ebd. 32]).

aaa. Struktur. Der Prolog ruft den Hl. Geist an (bei den christl. Autoren die Musen ersetzend; Strunk 31/4), damit der Autor den Tatsachen entsprechend von conversatio vitaque u. virtutes eines Mannes erzähle, einen Stoff, um den ihn selbst *Homer beneidet hätte oder ihm garnicht gewachsen wäre (der Verweis auf Homer über Cic. Arch. 24 u. Sallust. Catil. 8, 4 scheint abhängig von Hist. Aug. vit. Prob. 1, 1; zur Umgestaltung des Prologs in der griech. Version durch Sophronios mit gegenüber Hieronymus freundlicherer Darstellung Alexanders, Achilles' u. Homers Fisher aO. 195/200). Hieronymus will Epiphanios' kurzes Brief-Enkomion auf Hilarion vervollständigen (denn aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes) u. widerspricht denen, die (wie einst die Pharisäer Johannes d. T. u. Jesus) Hilarion wegen seiner frequentia kritisieren, während sie Paulos v. Theben die solitudo zum Vorwurf machten, gar seine Existenz bestritten (vit. Hilarion. 1). – Die eigentliche Vita läßt sich

in fünf Teile gliedern (Kech 59/61). Der 1. Teil (vit. Hilarion. 2/11) zeichnet Anfang u. ständig geübte Praxis asketischer Selbstvervollkommnung. Von heidnischen Eltern (wohl um 291) in Thabatha, südlich von *Gaza, geboren, empfing Hilarion in Alexandrien eine traditionelle Erziehung, doch mied er, da an Christus glaubend, Zirkus u. Theater, fand sein Vergnügen in den gottesdienstlichen Versammlungen der Kirche. Im Alter von 15 Jahren war er bereits einige Zeit bei Antonios (dessen frequentia ihm mißfällt) in die Lehre gegangen, hatte nach dem Tod der Eltern sein Erbteil unter Verwandte u. Arme verteilt u. ließ sich nun in der Einöde bei Maiumas, Gazas Hafenplatz, nieder. Dort lebte er mit großer Anspruchslosigkeit hinsichtlich Nahrung u. Kleidung (vit. Hilarion. 5. 10), betete u. psalmodierte häufig u. arbeitete mit eigener Hand (vgl. 2 Thess. 3, 10; *Arbeit), wechselte häufig die Behausung, um streunende Räuberbanden irrezuführen, erlitt zahlreiche Angriffe von Dämonen, die ihn durch Versuchungen sexueller u. sonstiger Art vom asketischen Leben abzubringen trachteten. Kap. 11 bietet eine umfassende Beschreibung seiner sich steigernden rigorosen Fastenpraxis in den verschiedenen Lebensphasen, sogar unter Verzicht auf Gerstenbrot zwischen dem 64. u. 80. Lebensjahr, so daß er wie ein eifriger Novize wirkt ‚in einem Alter, in dem andere im Eifer nachzulassen pflegen'. – Der 2. Teil (Kap. 12/24) beginnt mit der Geschichte von Räubern, die ihr Leben zu bessern versprachen, weil sie Standhaftigkeit u. Glauben des damals 18jährigen beeindruckten, dessen Hütte (tuguriolum) sie nachts zuvor vergeblich aufzuspüren versucht hatten. Es folgt eine Sequenz von Wundern des Hilarion in u. bei Gaza, die ihn berühmt machen auch in entfernten Provinzen. Neben der Heilung von Besessenen u. Kranken nach dem Vorbild der Evangelien (zB. vit. Hilarion. 15: die blinde Frau, deren Augen er mit Speichel befeuchtet nach Mc. 8, 23 u. Joh. 9, 6) stellen manche Erzählungen eine christl. Magie der heidnischen gegenüber (G. Grützmacher, Hieronymus 2 [1906] 91; vgl. Berschin, B. 1, 139): Die Lösung eines Pferdezaubers, den ein heidn. Rivale über den Rennstall eines Christen verhängt hatte (vit. Hilarion. 20; F. J. Dölger, Der hl. Hilarion u. der heidn. Rennfahrer aus Gaza: ACh 1, 212/4), die Überwindung eines Liebeszaubers, den ein Verehrer unter der Türschwelle einer Jungfrau vergraben hatte (vit. Hilarion. 21 [vgl. Ach. Tat. 4, 15/7]), Austreibung eines Dämonen aus einem german. Quaestor des Kaisers Constantius, der syrische u. griechische incantationes u. artes magicae anwandte (22 [vgl. Lucian. Philops. 16]), u. aus einem tollwütigen baktrischen *Kamel (23 [vgl. Philostr. vit. Apollon. 6, 43]). Schließlich tritt Antonios, vom Ruhm des Thaumaturgen beeindruckt, in Briefwechsel mit Hilarion u. verweist Hilfesuchende aus Syrien direkt an ihn. In ganz Palaestina entstehen unzählige Mönchsgenossenschaften, die Hilarion als geistlichen Vater betrachten (ebd. 24). – Der 3. Teil (ebd. 25/8) bildet die Übergangsphase vom seßhaften zum ruhelosen Wanderleben. Hilarions alljährliche Visitation der Mönchssiedlungen gibt dem Autor die Möglichkeit, gute Beispiele zu loben u. jene zu tadeln, die irdischen Gütern verhaftet blieben (vgl. ebd. 28 mit Athan. vit. Anton. 63; Vit. Pachom. G[2] 68; Sulp. Sev. vit. Martin. 24, 8). – Das Kap. 29, in dem der 63jährige Hilarion Bilanz zieht u. feststellt: ‚Ich bin leider in die Welt zurückgekehrt', eröffnet den 4. Teil (vit. Hilarion. 29/43): das unstete Pilgerleben als Ausdruck vergeblicher Flucht vor steigender Berühmtheit durch Wunder. Dieser monastische Tourismus (Berschin, B. 1, 139) oder diese Mönchs-Odyssee, die an Hieronymus' eigene Reisetätigkeit gemahnt, führt den Heiligen (der gloria u. honor mißachtet u. nihil aliud nisi solitudinem meditabatur [vit. Hilarion. 30]) unter anderem zum einfühlsam beschriebenen Antonios-Berg, nach Aphroditopolis, Bruchium bei Alexandria (wo durch Kaiser Julian ermutigte gazäische Heiden ihn zu fangen trachten), in die libysche Oase des Juppiter Ammon, nach Sizilien, nach Epidauros (Dubrovnik) in Dalmatien (Hieronymus' Heimat) u. Zypern. Sich zu verbergen gelingt ihm freilich nicht (unreine Geister verraten ihn u. seinen Aufenthaltsort); zahlreiche Hilfesuchende stellen sich ein u. erleben seine Wunder (Naturwunder, Heilungen, Exorzismen, Vorauswissen). Auch auf Zypern, wo in unwegsamem, rauhem Gebirge ein idyllisch angelegter Garten (locus amoenus) in der Nähe der Ruine eines heidn. (Venus-?) Tempels Hilarion u. seinem treuen Gefährten Hesychios für fünf Jahre Schutz geboten hatte, wurde sein Versteck schließlich enthüllt. Das Gerücht verbreitete sich, ‚daß er an einem u. demselben Orte nicht

lange verweilen könne', freilich, so betont Hieronymus, nur aus Abscheu vor ,Ehre u. Belästigung' u. auf der Suche ,nach einem ruhigen u. verborgenen Leben' (ebd. 43). – Der letzte Teil (ebd. 44/7) behandelt Hilarions Tod (nach 371 nC.) auf Zypern, seine dortige Beisetzung u. den baldigen, lebensgefährlichen ,Diebstahl' des unversehrten Leichnams durch Hesychios, der ihn nach Palaestina überführt u. in Hilarions Heimatkloster bei Gaza bestattet. Aus Schmerz über den Verlust stirbt die fromme zypriotische Grabwächterin Constantia. An beiden Orten, in Palaestina u. vor allem im hortulus Hilarionis auf Zypern, geschehen täglich Wunder (ebd. 47). Mit dem Hinweis auf postmortale Wunder führte Hieronymus in die spirituelle B. ein zukunftsträchtiges Element ein (Priessnig, Formen 44).

bbb. Würdigung. Die symmetrische Stoffgruppierung (die beiden Außenglieder [Teil 1 u. 5] entsprechen sich mehr durch chronologisch ausgestattete Abschnitte, während die beiden Innenglieder [Teil 2 u. 4] durch ein Verbindungsscharnier [Teil 3] geschickt auseinandergehalten u. zugleich verbunden, durch ihre thematische Ähnlichkeit [wachsender Ruhm u. Wundertaten] miteinander korrespondieren; Kech 61) erlaubt es dem Autor, ein vielfältiges Material (Einzelepisoden) u. besonders, in Auswahl (vit. Hilarion. 42), die vielen Wunderberichte einzuordnen. Biblisch (vor allem neutestamentlich) inspiriertes Material verbindet sich dabei mit folkloristischen, fantastischen u. burlesken Episoden; zahlreiche Parallelen bieten die heidn. Philosophenviten (zB. ebd. 23: Heilung des tollwütigen *Kamels, mit Philostr. vit. Apollon. 6, 43: Heilung eines tollwütigen Hundes), Lukian v. Samosata u. die griech. Sammlungen von Mönchsgeschichten (Überblick: Fuhrmann 48/51); die Reise-Abschnitte ähneln ebenfalls den B. reisender Philosophen (Pythagoras, Apollonios), den apokr. Apostel-Akten u. der Struktur des Liebesromans (ebd. 57). Auch hier läßt Hieronymus seinem literarischen Drang freien Lauf, um das Material seinem Ziel zuzuordnen (detaillierte Untersuchung: Kech 60/4. 166/72), indem er die Rede- u. Erzählkunst (Deskriptions- u. Expositionstechnik) weidlich ausnutzt, dann u. wann nicht ohne Fabulierlust, die dem Leser eine bestimmte Sehweise aufdrängt (vgl. die deklamatorische Bewunderung für Hilarion mit dem Adjektiv mirus, zB. vit. Hilarion. 14. 25. 41). – Mit Hieronymus' Formpaart sich sein Selbstbewußtsein, die Euphorie seiner ersten Jahre in *Bethlehem. Palästinische Replik auf die Antonios-Vita (zu den zahlreichen expliziten wie impliziten Anklängen an diese Fuhrmann 51/6), unterscheidet sich die Hilarion-Vita anderseits auch von dieser: wenig Belehrung oder Paränese, wenig Beschreibung des Äußeren u. der Wesensart des Heiligen, Begrenzung der Dämonenkämpfe auf das Notwendigste (vgl. schon die Vita Pauli), kein Mönchsmärtyrer oder -weiser; die Wunder (die Antonios relativierte) lösen sich von den Voraussetzungen für das Erlangen der Wunderkraft u. besonders vom asketischen Fortschritt zur παρρησία. Trotz der Kap. 1/12 u. des ascensus im Speiseplan (11f) ist die Vita Hilarionis keine Aufstiegsvita, sondern eher eine ,Erfolgsvita' (Hoster 80). Hieronymus schreibt kein asketisches Unterweisungsbuch, sondern beschreibt den Ruhm des Mönchtums. In dem Maße, in dem Hilarion den Ruhm geringschätzt u. flieht (deutlich stärkeres ,Leiden an der Größe' als bei Antonios), tritt dieser immer mehr zutage. Hilarion wird berühmt trotz seines heiligen Asketenlebens u. ohne daß dieses seinen Wert verliert (vita publica als Erscheinungsform einer vita privata; Hoster 79). Aber dieser Ruhm ist der Ruhm Gottes (der Hintergrund der Wunder bleibt weithin theozentrisch), der sich im Mönchsstand seiner Kirche offenbart mittels eines Soter, der überall Segen austeilt u. Hilfe bringt (ebd. 77), nicht ohne Beitrag zur Heidenbekehrung (vgl. das Wunder in Kap. 20, das mit einer Massenbekehrung im Zirkus endet im Zeichen des Sieges über die Lokalgottheit Marnas; vgl. o. Sp. 1219: Vita Porphyrii). – P. Winter, Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus, Progr. Zittau (1904); Al. Cameron, Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion: ClassPhilol 63 (1968) 55f; D. Romano, L'elemento classico nella Praefatio alle Vita Hilarionis di Gerolamo: Studi tardoantichi 7 (1989) 75/80.

δδ. Zusammenfassung. Der Viten-Verfasser Hieronymus darf nicht dem Kirchenlehrer gegenübergestellt werden. Die drei Texte sind vielmehr als Erzeugnisse des Theologen zu betrachten (Kech 10 gegen Reitzenstein, Hist. mon. aO. [o. Sp. 1202] 183), der sich darin als ein Meister der Variation (Berschin, B. 1, 144) erweist in der für die lat. Literatur experimentierfreudigen Zeit des ausgehenden

4. Jh. (Fuhrmann 82). Heidnische wie christliche Formen u. Elemente nutzend, streng historische Ansprüche nicht rundweg verleugnend, wollte Hieronymus vor allem der Erbauung dienen (zur Erbauung als Formprinzip religiöser Erzählung u. zur zentralen Bedeutung der imitatio Christi für Hieronymus vgl. Kech), um auf diese Weise das Mönchtum in seinen verschiedenen Formen zu preisen u. zu propagieren. – Gonzáles Marín, Análisis aO. (o. Sp. 1237) vertritt die Ansicht, daß Hieronymus' drei Mönchsviten u. Athanasios' Antonios-Vita ein Ganzes bilden, das die historische Entwicklung des Mönchtums herausstellen soll. Die Paulos-Vita berichte von den Anfängen, die Antonios-Vita vom Eremitenstadium, die Hilarion-Vita vom Übergang zum Koinobion, die Malchos-Vita schließlich von der jüngsten u. Hieronymus am nächsten stehenden Entwicklungsstufe. Doch ist der folgende Unterschied nicht zu übersehen: Während Athanasios vor allem auf die wirkliche Nachahmung abzielte, ergänzt oder ersetzt sie Hieronymus sogar weithin durch den gedanklichen Nachvollzug (Fuhrmann 83). Im Hinblick auf die Vollständigkeit des ‚hagiograph. Diskurses' kommt die Vita Hilarionis der Vita Antonii nahe; anders die beiden anderen Viten, bes. die Vita Malchi, die kein echtes Heiligenleben bildet.

bb. Biographische Briefe. aa. Allgemein. Hieronymus' Biographik erschöpft sich nicht in den Mönchsviten. Sein De viris illustribus betrifft die spirituelle B. zwar nicht, sehr wohl aber einige Briefe (Liste: Favez 23/32 [10 Briefe]; Berschin, B. 1, 144/6 [12]). Während seines 2. Romaufenthalts war Hieronymus Lehrer u. Berater eines christl.-asketisch orientierten Freundinnenkreises senatorischer Herkunft geworden, der sich um die vornehme Witwe Marcella, eine der eifrigsten Briefpartnerinnen des Hieronymus, in ihrem Palast auf dem Aventin versammelte (S. Letsch-Brunner, Marcella - discipula et magistra [1998]). Ein Großteil der 384/412 entstandenen, unterschiedlich ausführlichen biograph. (u. nekrologischen) Briefe des Hieronymus betrifft solche Damen, will die Adressaten u. Adressatinnen anleiten, erbauen u. vor allem trösten, darüber hinaus mittels des gelobten Beispiels das asketische Leben (bes. *Jungfräulichkeit u. Witwenstand) in eben diesem gesellschaftlichen Milieu propagieren. Beispiele: 2 Briefe an Marcella (ep. 23 über die Witwe u. Klostervorsteherin Lea; ep. 24 über die Jungfrau Asella, ‚die niemals von einem Mann angesprochen wurde'); ep. 39 De morte Blesillae an Paula, die Mutter der jungen Witwe, klassisches Beispiel des christl. Trostbriefes (B. Feichtinger, Konsolationstopik u. ‚Sitz im Leben'. Hieronymus' ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christl. Genusadaption u. Lesermanipulation: JbAC 38 [1995] 75/90). Ep. 77 an Oceanus preist die geschiedene u. wiederverheiratete Fabiola als Büßerin. Ep. 127 an die Jungfrau Principia behandelt ausführlich das Leben Marcellas, die bald nach Alarichs Eroberung u. Plünderung Roms iJ. 410 gestorben war. Von Bethlehem aus feiert Hieronymus sie als die erste edle Dame, die in Rom als Nonne gelebt habe, wenngleich immer in ihrem Privathaus. Man hat diesen Text als weibliches Gegenstück zur Vita Pauli gewertet (Berschin, B. 1, 146). Nur das längste der hieronymianischen Trostschreiben soll hier besprochen werden, das Mitte 404 entstandene Epitaphium auf die hl. Paula, gest. 26. I. 404 (Hieron. ep. 108; schon ep. 80 an Heliodor ist eine *Leichenrede auf den Priester Nepotianus, adressiert an dessen Onkel).

ββ. Das Epitaphium sanctae Paulae. (Bastiaensen / Smit aO. [o. Sp. 1237] 367/9 [Lit.]; Wittern 22/34. 187/220 [Lit.]; M. Marcos Sánchez, Mulier sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli en la correspondencia de s. Jerónimo: Studia historica. Hist. ant. 4/5 [Salamanca 1986/87] 235/44; F. E. Consolino, Girolamo poeta. Gli epigrammi per Paola: V. Tandoi [Hrsg.], Disiecti membra poetae 3 [Foggia 1988] 226/42; J.-M. Poinsotte, Hieronymus poeta [ep. 108 § 33]: De Tertullien aux Mozarabes aO. [o. Sp. 1233] 1, 211/21; P. Laurence, Jérôme et le nouveau modèle féminin [Paris 1997].) – Der libellus (ep. 108, 2, 2) wurde geschrieben zum Trost Eustochiums, Paulas Tochter (nach ep. 66 [De dormitione Paulinae], 2 bildeten Paula, ihre Töchter Eustochium u. Paulina sowie deren Gatte Pammachius ein ‚Viergespann der Heiligkeit), ist jedoch faktisch an ein breiteres Publikum gerichtet u. unterscheidet sich von vielen anderen christl. u. heidn. Trostschriften (gültig auch für andere Trostbriefe des Hieronymus; vgl. Favez 45). Die Regeln Menanders (3. Jh.) über die epideiktischen Genera, bes. über den ἐπιτάφιος λόγος, finden Anwendung, doch scheut sich Hieronymus nicht, auf sehr persönliche Weise davon abzugehen (Mohrmann,

Introduzione aO. [o. Sp. 1237] LII; Bastiaensen / Smit aO. 320). Er verwahrt sich dagegen (ep. 108, 2, 1), irgendetwas more laudantium vorzutragen (natürlich übertrieben); alles äußere er pro testimonio. Als Gattung liegt also keine eigentliche B. vor, sondern ‚die Geschichte einer Seele in Gestalt eines Nekrologs', eine ‚meditative Analyse, illustriert durch Fakten alltäglichen Lebens' (Mohrmann, Introduzione aO. LX). – Nach einem Prolog bereits voll des Lobes über Paula u. der Widmung an ihre Tochter Eustochium (1f) geht Hieronymus den ordo narrandi an, indem er, im Vorbeigehen u. um den Kontrast mit dem folgenden zu unterstreichen, die illustre Herkunft seiner Heldin erwähnt (geb. 347, über die Mutter Abkömmling der Scipionen u. Gracchen, über den Vater des Agamemnon), ihre Heirat mit Toxotius (aus dem Geschlecht des **Aeneas u. der Julier), dem sie fünf Kinder schenkte, ihre Witwenschaft (ab ca. 380) u. den Anfang ihres Lebens des Verzichts (mit weitgehender Verteilung des Vermögens an die Armen; 3/5). Es folgt ein Einschub (6/14) mit dem Bericht über Paulas große Reise ad loca sancta. Die Begegnung mit östlichen Bischöfen in Rom (anläßlich der Synode vJ. 382) weckte ihr Verlangen, ‚in die Einsamkeit eines Antonios oder eines Paulos zu pilgern'. Im J. 385, nach bewegendem Abschied von ihren Kindern (6, 3: ‚sie vergaß ihre Mutterliebe, um sich als Magd Christi zu bewähren'), bestieg sie in Ostia das Schiff, begleitet von Eustochium (u. anderen frommen Damen nebst einigen Dienerinnen, von denen Hieronymus hier schweigt), u. gelangte über Zypern u. Antiochien nach Palaestina. Die Reiseroute u. den Besuch der hll. Stätten des AT beschreibt Hieronymus mit gelehrtem Aufwand, ebenso die Orte von Passion, Geburt u. Leben Jesu. Schließlich nach Ägypten gelangend, betritt Paula die Zellen vieler hl. Mönche u. glaubt, in ihnen Christus zu sehen (14, 2). ‚Ohne auf die natürliche Schwäche ihres Geschlechts u. auf körperliche Gebrechlichkeit Rücksicht zu nehmen', wollte sie unter so vielen Tausenden von Mönchen wohnen, doch die stärkere Sehnsucht nach den hll. Stätten bewog sie, sich auf Dauer in *Bethlehem niederzulassen (ab 386), wo sie cellulae u. monasteria bauen ließ. Damit endet des Epitaphiums chronologischer Teil. – Der folgende Teil (15/26) ist den Vorzügen u. Tugenden der Heiligen gewidmet u. ihrem Asketenleben. Hieronymus beschreibt zunächst die virtus, quae ipsius propria est (15/20), wobei er verspricht, ‚nichts hinzuzufügen u. nichts nach Art der Lobredner in besseres Licht zu rücken', sich vielmehr in seinem Lob öfters zu bescheiden, um seine detractores von vornherein zu entwaffnen (Hieron. vit. Hilarion. 1, 6). *Demut, die ‚erste Tugend des Christen', besaß Paula in dem Grade, daß sie stets wie die letzte der Mägde u. unter allen Nonnen die einfachste erschien. Sie unterzog sich harten Abtötungen (mit körperlicher Schwäche als Resultat), bes. um vormalige Vergnügungen u. *Kosmetik zu büßen. Ihre Keuschheit u. Armenliebe waren gleichfalls vorbildlich, ihre Freigebigkeit so groß, daß sie ihrer Tochter hohe Schulden hinterließ. Gelobt wird ferner ihre *Geduld, bes. in Krankheit u. häufigen Beschwerden, auch gegenüber dem Neid anderer, usque ad diem mortis (19, 8). Hieronymus verschweigt die Kritik Dritter nicht, die Paula für geisteskrank hielten (19, 5), beklagt auch selbst Übertreibungen der Heiligen im Tugendleben u. gibt die bibl. Argumente wieder, mit denen sie seine Kritik beantwortete. Die Kap. 20/2 schildern das Nonnenleben in Bethlehem (nach pachomianischem Vorbild, doch mit eigenen Akzenten, bes. in liturgischen Fragen) unter Paulas Leitung, die ihren Schwestern, allen voran sich selbst, eine strenge Disziplin auferlegte. Hieronymus illustriert dann (23/6) die Rechtgläubigkeit Paulas u. ihre Abneigung gegen Häretiker, ketzerische Fragen referierend, die ein als nequissima vipera ac mortifera bestia (23, 4) charakterisierter Anonymus (Rufinus? Joh. v. Jerus.?) Paula vorgelegt hatte, bes. über die Auferstehung u. das Leben im Jenseits, u. auf die der Autor selbst antwortete, nachdem Paula ihm die Angelegenheit berichtet hatte. Diese theologische Abhandlung mündet in ein Lob ihrer (auswendigen) Kenntnis der Bibel, deren geistigen Sinn sie besonders schätzte, sowie des Hebräischen (26). – Paulas große Freude, ihre gleichnamige Enkelin jungfräulichem Leben geweiht zu wissen, bildet den Übergang zum letzten Teil (27/34), in dem Hieronymus von der Krankheit Paulas berichtet, bei der ihr Eustochium beistand, von Paulas Tod (404 nC.) u. ihrer feierlichen Beisetzung (neben der Geburtsgrotte) durch Bischöfe u. eine Fülle von Mönchen, Nonnen, Witwen u. Armen. Indem er noch einmal die paene ultima egestas u. das lange tägliche

Martyrium dieser hochadligen u. reich begüterten Dame lobt, ihre Tochter tröstet (mit der gewohnten Entschuldigung der inculta oratio) u. sich an die Verstorbene mit der Bitte um Fürbitte für ihn bei Christus wendet, fügt Hieronymus die beiden Grabinschriften ein, die er auf sie in der Tradition seines Beschützers, des Papstes Damasus, verfaßt hatte, u. schließt mit einer kurzen Zusammenstellung der Lebensdaten Paulas. – In diesem sehr persönlichen Porträt einer Dame, der der Autor viel verdankte, die er bewunderte, obwohl er ihre Schwächen nicht verkannte, entfaltet Hieronymus deklamatorischen u. rhetorischen Schwung (vgl. auch die klass. Zitate u. Anspielungen, zB. cap. 2 über Paulas Ahnen). Noch mehr beeindruckt die bibl. Prägung. Ganze Passagen sind Centonen biblischer Texte. Sie werden häufig Paula in den Mund gelegt u. dienen dazu, ihre Persönlichkeit u. Spiritualität zum Ausdruck zu bringen, deren Devotion vor allem auf der Hl. Schrift beruhte. Zugleich will der Autor damit ihre bibl. Bildung u. Frömmigkeit ehren (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1237] LIII). Auffällig sind die zahlreichen Antithesen, wohl angeregt durch den Kontrast zwischen Abkunft u. Privilegien Paulas u. ihrer späteren Entsagung (zB. 1, 1: einst ausgezeichnet wegen ihrer Reichtümer, jetzt noch höher durch ihre Armut um Christi willen), die sie als Leben in der Nachfolge Christi verstand u. führte (vgl. zB. 15, 7), wenngleich nicht ohne Übereifer u. mit wohl pathologischen u. ‚fundamentalistischen' Zügen (vgl. 19, 4: Paula zitiert Mt. 10, 37 beim Erhalt der Nachricht schwerer Erkrankung ihrer Kinder). Im übrigen wählt Hieronymus seine Fakten zielgerichtet aus. (Er verschweigt seinen Einfluß auf Paula in Rom, auf ihre Entscheidung zur Reise in den Osten, wo sie, bald nach seiner eigenen Abreise, zu ihm stößt [wohl in Zypern oder Antiochien], bevor sie sich mit ihm in Bethlehem niederläßt u. das von ihm dort geleitete Männerkloster finanziert; vgl. 20, 1. Kein Wort verliert er über Melania d. Ä., die zehn Jahre eher von Rom nach Jerusalem übergesiedelt war u. die er noch 385 Paula als Vorbild genannt hatte [ep. 39, 5, 4; vgl. u. Sp. 1278/80]. Nichts sagt er über die origenistischen Streitigkeiten, die beide betroffen hatten.) Alles wird dem Ziel untergeordnet, die Heldin ins rechte Licht zu rücken u. ihren Standesgenossinnen (Wittern 22/30) vorzuführen, wie sie Heiligkeit erlangen können, ohne ihren gesellschaftlichen Status letztlich preiszugeben, ihren Ruhm sogar vermehren, indem sie auf die Privilegien ihres Standes verzichten (3, 3f: ‚Denn sie, die früher den Ruhm einer Stadt verschmäht hat, steht jetzt bei der ganzen Welt in Ansehen. Wie sie in Rom wohnte, hat niemand außerhalb Roms sie gekannt. Als sie sich nach Bethlehem zurückzog, zollten ihr das In- u. Ausland Bewunderung … Je mehr sie sich erniedrigte, desto mehr ist sie von Christus erhöht worden; sie war verborgen u. doch nicht verborgen. Weil sie die Ehre mied, hat sie Ehre gefunden; 'denn diese folgt der Tugend gleich wie ein Schatten' [Cic. Tusc. 1, 109]'). Diese Vorstellung nähert das Paula-Epitaphium der Vita Hilarionis an (vgl. o. Sp. 1245). Durch die ausdrückliche Bindung an aristokratische Lebensbedingungen (vgl. auch die Antithese 1, 1: nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate) wird zugleich der ‚Adelsheilige' des frühen MA vorbereitet (Van Uytfanghe, Stylisation 172; K. Bosl, Il ‚santo nobile': S. Boesch Gajano, Agiografia altomedioevale [Bologna 1976] 161/90). Da hier von weiblicher Heiligkeit die Rede ist, bleibt anzumerken, daß Hieronymus, ab 393 seine origenistischen Anschauungen aufgebend, auf die Vorstellung vom symbolischen Mannwerden von Frauen verzichtet; trotz der Bemerkung, daß sie auf ihr Geschlecht keine Rücksicht genommen habe (14, 3), wird Paula nur mit anderen Frauen verglichen (Wittern 32/4; vgl. auch 23, 5/7: Weiterbestehen der Geschlechtsunterschiede nach der Auferstehung, u. ep. 127, 5, 3: qui virtutes non sexu, sed animo iudicamus, Ablehnung des Konzeptes der weiblichen Inferiorität als Maßstab für die christl. Jugend). – E. Hendrikx, S. Jérôme en tant qu'hagiographe: CiudDios 181 (1968) 665 hat das Epitaphium sanctae Paulae als Hieronymus' einziges wahres Heiligenleben bewertet. Mohrmann, Introduzione aO. (o. Sp. 1237) XLIV wehrt sich zu Recht gegen solcherart Ausschluß der Mönchsviten, der auf einseitig theologischen Kriterien der Hagiographie beruht. Im Gegenteil: Das im Paula-Epitaphium anscheinend absichtlich fehlende (vgl. 3, 4) Element des Wunderbaren u. Staunenswerten (einschließlich des Themas der Erwählung vom Mutterleib an, verwendet Hieron. ep. 24, 2 im Hinblick auf Asella [väterliche Vision; Vergleich mit Jeremia, Johannes d. T. u. Pau-

los]) schränkt den ‚hagiograph. Diskurs' ein, bringt damit das Epithaphium der Vita Malchi näher. Anderseits ist die Rede von den Tugenden im tief menschlichen, persönlichen u. ‚historischen' Epitaphium viel reicher als in der ‚monothematischen' Malchos-Novelle. Dies illustriert die große Breite von Hieronymus' hagiograph. Schrifttum, dessen roter Faden die Askese bleibt.

β. Ambrosius. Unbeachtet bleiben hier Predigten, die *Ambrosius (W. Wilbrand: o. Bd. 1, 365/73; E. Dassmann: TRE 2 [1978] 362/86) umarbeitete zu vornehmlich exegetische u. pastorale Ziele verfolgenden Abhandlungen über alttestamentliche Gestalten (Kain u. Abel, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, David, Elias, Naboth, Tobias; ClavisPL³ S. 40/2). Seine *Leichenreden auf den Bruder Uranius Satyrus (377/78 nC.) u. die Kaiser Valentinian II (393) u. Theodosius I (395) sind gleichfalls keine B. im eigentlichen Sinn, sondern folgen den rhetorischen u. epideiktischen Regeln Menanders, obschon sie sich in manchen Punkten davon entfernen (zB. Auslassung der Topoi Geburt, Familie u. Erziehung), sie umgestalten durch biblische u. christliche Vorstellungen u. Formen u. modernisieren. Damit geht eine wachsende ‚Liturgisierung' einher (vollendet in De obitu Theodosii), viel deutlicher als zB. bei Gregor v. Nyssa; G. J. M. Bartelink, Patria en genus in oudchristelijke encomia en biografieën: Kleio 9 [1979] 49/64; Heim). Abgesehen wird hier ferner von der Diskussion über die Gattung (Logos epitaphios, Enkomion, Monologie, Trostschrift) u. Struktur (Abfolge von Elogen, Klagen, Tröstungen; Y.-M. Duval, Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de s. Ambroise: EntrFondHardt 23 [1976] 235/301; zum Aufbau von De obitu Valentiniani u. De obitu Theodosii O. Faller: CSEL 73 [1955] 106*. 116*, der für De excessu fratris darauf verzichtet; ebd. 89*). Behandelt werden allein die biograph. Bestandteile (nicht unbedingt bestimmend für die Chronologie), näherhin solche, die sich auf die spirituelle B. beziehen können. – F. Rozynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius, insbes. auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik u. den antiken Trostschriften untersucht, Diss. Breslau (1930); Favez 18/23; ders., L'inspiration chrétienne dans les ‚Consolations' de s. Ambroise: RevÉtLat 8 (1930) 82/91; Duval, Formes aO.; M. Biermann, Die Leichenreden des Ambrosius (1995); G. Banterle, Sant'Ambrogio. Le orazioni funebri (Milano 1985); Consolino, Discorso.

aa. De excessu fratris Satyri. (ClavisPL³ 157 = BHL 7509; Lit.: P. B. Albers, Über die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus: Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums u. der Byz. Lit., Festschr. A. Ehrhard [1922] 24/52; P. Courcelle, De Platon à s. Ambroise par Apulée: RevPhilol 35/36 [1961/62] 15/28; A. Rimoldi, Art. Satiro: BiblSanct 11 [1968] 664f; H. Savon, La première Oraison funèbre de s. Ambroise [De excessu fratris I] et les deux sources de la consolation chrétienne: RevÉtLat 58 [1980] 370/402; A. Palestra, S. Satiro, fratello di s. Ambrogio e s. Marcellina [Milano 1980].) – Das Werk besteht aus zwei Reden, die Ambrosius bei u. nach der Beisetzung seines einzigen Bruders Satyrus hielt, der, in Erwartung der Goteninvasion nach Mailand geeilt, bald nach der Ankunft auf den Tod erkrankte (30: raptus est, ne in manus incideret barbarorum). Hier interessiert nur die 1. Rede; denn die 2. ist nachträglich zu einer Art Traktat De fide resurrectionis umgearbeitet. In der 1. Rede, voller klassischer Anspielungen (zB. Vergil, Seneca; für mögliche Parallelen zu Apuleius' De Platone Courcelle, Platon aO.; Savon aO. betont den Einfluß von den Rhetoren vorgeschlagener poetischer epicedia) u. biblischer Zitate, spricht Ambrosius die Tugenden seines geliebten Bruders an (ca. 25% des Textes) u. verdeutlicht sie, wo nötig, anhand einer Begebenheit aus seinem Leben. – Nach Studienabschluß in Rom durchlief Satyrus eine brillante staatl. Karriere, zunächst in Sirmium, dann als consularis einer Provinz. Sie gab er nach Ambrosius' Bischofsweihe iJ. 374 (oder 373) auf, um bei ihm u. beider Schwester Marcellina in Mailand zu wohnen u. dem bischöflichen Hauswesen vorzustehen. Schon für die Zeit vor seiner Taufe lobt Ambrosius die väterliche Art, durch die Satyrus die Zuneigung der Provincialen erlangte, seinen Sinn für Gerechtigkeit bei der Lösung von Streitfällen (58). Er unterstreicht auch seine efficacia, bes. in der Angelegenheit eines Prosper, der Bischof Ambrosius Geld schuldete, u. den Satyrus mit Strenge, doch auch mit Mäßigung behandelte u. sich damit keinen Feind schuf (24). Auf Geschäftsreise nach Africa erlitt er Schiffbruch, sprang tapfer ins Meer, beschützt durch Eucharistie, die ihm

getaufte Passagiere gereicht hatten, u. sorgte für die Rettung aller (27. 44). Zum Dank dafür wollte er, noch Katechumene, alsbald die Taufe empfangen (46), tat dies aber erst später auf katholischem Gebiet, weil der Ortsbischof der Unglücksstelle (wohl *Sardinien) als Luciferianer nicht in communio mit der röm. Kirche stand (47f). Neben dieser durch weitere Seereisen bewiesenen fortitudo, invicto quodam contemptu vitae huius, u. durch seine rezente Rückkehr nach Mailand (50), neben der großen Zuneigung, die Ambrosius mit seinem Bruder verband, der mit ihm in vollkommener Gemeinschaft lebte (39: cum omnia nobis essent nostra communia), dessen Delicatesse u. verecundia danach strebten, hinter seinen bischöflichen Bruder zurückzutreten (53), entwarf Ambrosius von Satyrus das idealisierte, leicht gezwungene Bild eines vorbildlichen Menschen u. Christen, ‚der die Gaben der hl. Taufe unbefleckt bewahrt' (52). Satyrus zeichnete sich durch die Schlichtheit dessen aus, der sich seine kindliche Seele erhalten hat, ohne adulatio, dolus, ambitio oder iactantia (51), durch *Keuschheit, so daß er keine Gattin begehrte (51), auch um nicht von seinen Geschwistern getrennt zu werden (59), durch Maß u. Güte, auch gegenüber den servuli (Gegenstand einer coercitio non amara; 41). Wahre christl. *Klugheit kennzeichnete ihn, die nichts anderes ist als Liebe u. pietas gegen Gott (43: observantia erga Dei cultum, schon konkretisiert im Vertrauen auf die Hilfe der Eucharistie beim Schiffbruch [s. oben]) u. den Nächsten (42). Sparsam u. Ambrosius ein patrimonium indivisum (59) hinterlassend, war er proprio contentus (59; nach 55 geißelte er die ‚Raubvögel des Geldes') u. mied möglichst (nisi cum amicos rogaret) opulente Mähler (56). ‚Nicht arm an Mitteln, aber freilich arm im Geiste' (Mt. 5, 13), machte er kein Testament, sondern beschwor die Geschwister, an die Armen zu verteilen, wie ihnen gerecht erscheine, folglich alles (vgl. Prov. 19, 17; Ps. 111, 9), womit erst die Fülle der *Gerechtigkeit erreicht ist (59f). Diese Tugenden, bes. die Kardinaltugenden (57; vgl. schon die Stoiker nach Cic. off. 1, 15/7), sein Verhalten erga propinquos, erga universos, erga dei cultum vel adiumentum inopum (58) haben Satyrus zu einem Heiligen werden lassen, sicher mitbedingt durch die Nähe zu seinem bischöflichen Bruder, der dies wohl nicht bezweckte, sondern schrieb, daß man an der Seligkeit eines solchen ‚Armen im Geiste' nicht zweifeln dürfe.

bb. Trostreden auf Kaiser. (ClavisPL[3] 158f; Lit.: J.-R. Palanque, S. Ambroise et l'Empire romain [Paris 1933]; F. E. Consolino, L',optimus princeps' secondo s. Ambrogio. Virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio: RivStorIt 96 [1984] 1025/45; dies., Il significato dell'inventio crucis nel De obitu Theodosio: Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Siena 5 [1984] 161/80; E. Peretto, Testo biblico e sua applicazione nel De obitu Valentiniani di Ambrogio: Vichiana 18 [1989] 99/170; F. Lomas, Teodosio, paradigma del principe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Augustín sobre la imperial persona: Studia historica. Historia antigua 8 [1990] 149/65; *Fürstenspiegel.) – Die beiden Reden De obitu Valentiniani u. De obitu Theodosii, in denen die Bibel gegenüber den klass. Echos bereits weit die Oberhand gewinnt, betreffen keine Heiligen im gewöhnlichen Sinn; das, was ihnen als spirituelles Porträt eines Fürsten zu entnehmen ist, erinnert an den Epitaphios logos des Libanios auf Kaiser *Iulianus (s. o. Sp. 1121). – In De obitu Valentiniani stellt Ambrosius Kaiser Valentinianus II (gest. 393) bei seiner Leichenfeier in Mailand als fehlerlosen Jüngling vor, der schon früh die dem Alter eigene Vollkommenheit besaß (puer-senex-Motiv), voller temperantia, pietas, iustitia u. amor für Provinzen u. Provinzialen, Familie, Freunde u. Ambrosius selbst (beider Beziehungen waren zunächst jedoch getrübt wegen des Einflusses der arianisch gesinnten Kaisermutter Iustina auf Valentinian), als Nachahmer Christi im Gebet u. Verteidiger des Glaubens gegen die Heiden (vgl. den Streit um den Altar der Victoria [G. Gottlieb, Art. Gratianus: o. Bd. 12, 728f]) u. der, obschon er nur die Begierdetaufe empfing, zweifelsohne im Himmel vereint sei mit seinem kaiserlichen Bruder *Gratianus. – Bedeutsamer ist der De obitu Theodosii. Dieser Panegyricus, ‚politische Rede im Rahmen der Begräbnisliturgie' (Duval, Formes aO. 274; die Leichenfeier fand 40 Tage nach Theodosius' Tod [17. I. 395] in Mailand statt, der Leichnam wurde anschließend nach Kpel übergeführt), bietet, inmitten einer eindrucksvollen Reihe bibl. Zitate (die die Entwicklung des Textes bestimmen) u. Verglei-

chen mit Gestalten der Hl. Schrift (bes. den atl. Patriarchen) ein Modell des christl. Kaisers (in erster Linie gedacht für die Theodosiussöhne Arcadius u. Honorius, der an der Feier teilnahm), angesiedelt in der neuen, von der Vorsehung bestimmten u. von *Constantinus d. Gr. herbeigeführten Ära eines den Gesetzen Christi unterworfenen *Imperium Romanum (40/51 mit Exkurs über *Helena u. die *Kreuzauffindung). Auch hier wird die große pietas dieses ultor perfidiae gefeiert (2), sein unerschütterlicher Glaube, der den *Götzendienst unterdrückte (4; vgl. 38). Ambrosius hat ihn geliebt, den: vir misericors, humilis in imperio, corde puro et pectore mansueto praeditus (33). Stets war er bereit, auf Bitten hin Verzeihung u. Amnestie zu gewähren (4; 13 [*Indulgentia], mit möglicher Anspielung auf die auf Grund Ambrosius' Fürsprache begnadigten christl. Brandstifter der Synagoge v. Callinicum; vgl. u. Sp. 1283); immer verband er Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit (25f), die ihn auch von der Rache zurückhielt, zu der das Gefühl kaiserlicher Macht ihn antreiben mochte (12). Seine Machtfülle machte ihn nicht überheblich, im Gegenteil scheute er sich nicht, öffentlich Buße zu tun (Anspielung auf das Blutbad in Thessalonike 390; vgl. u. Sp. 1283), folgte Christus in seiner Erniedrigung (27. 34: deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat, entschuldigt Ambrosius ihn, hinzufügend: quod privati erubescunt, non erubuit imperator). Nach glänzendem Sieg (gegen *Eugenius) bewog ihn das Blutvergießen, sich der Sakramente zu enthalten, bis ihm die Ankunft seiner Kinder zum Zeichen göttlicher Vergebung wurde (34). Noch im Todeskampf sorgte ihn mehr die Lage der Kirche als eigene Not (35); den Engeln, die die von der Erde aufsteigende Seele befragten, konnte er antworten: dilexi (Ambrosius macht dazu eine ausführliche bibl. Anmerkung), d. h. legem implevi (vgl. Ps. 114, 1; Rom. 13, 8), evangelium non praeterivi (Dtn. 26, 13) (18). Jetzt ist er eingetreten in das himmlische *Jerusalem, geleitet von Heiligen, Kaiser Constantinus u. verstorbenen Angehörigen (2; 31f. 39f), während seine Feinde, die Usurpatoren Maximus (gest. 388) u. Eugenius (dank des Glaubens 394 besiegt: 7) der Finsternis der Hölle verfallen (40). Er hingegen tritt nun beim Herrn für seine beiden Söhne ein (15). Die Naturgewalten waren entfesselt angesichts seines nahen Todes (1: Erdbeben, Dauerregen, Finsternis). Mit diesem traditionellen Topos bzgl. des Todes wichtiger Gestalten (vgl. zB. Hieron. vit. Hilarion. 32 über Antonios' Tod) hatte Ambrosius diese Lobrede begonnen, natürlich sehr parteiisch auf einen Kaiser, dem die Kirche viel verdankte (Weiterführung dessen, was Constantinus begonnen, doch im zT. erzwungenen Respekt kirchlicher Autonomie u. Autorität, die Ambrosius verkörpert) u. den sie bewundert u. von seinen Nachfolgern nachgeahmt sehen wollte.

cc. Zusammenfassung. Ambrosius' Trostreden enthalten den ‚hagiograph. Diskurs' nur in Teilen; das Wunderbare tritt fast ganz zurück (trotz gewisser Neigung zur Betonung der Vorsehung); die biograph. Angaben sind wenig umfangreich, gehen weit mehr in einem andersartigen Ganzen unter als zB. in der Rede Gregors v. Naz. auf Basilius (s. o. Sp. 1196); die Betrachungsweise ist insgesamt wenig ausgesprochen ‚hagiographisch'.

γ. Sulpicius Severus. Unter dem Einfluß von Paulinus v. Nola u. Bassula (s. u. Sp. 1271) bekehrte sich *Sulpicius Severus zum asketischen Ideal u. propagierte in mehreren Schriften das Asketentum des ihm seit Anfang der 390er Jahre persönlich bekannten *Martinus v. Tours: Wahrscheinlich zu Primuliacum, seinem klosterähnlichen Landgut, beendete Sulpicius, vir genere et littera nobilis (Gennad. vir. ill. 19), vor / im Frühjahr 397, jedenfalls noch zu Lebzeiten des Heiligen (gest. Nov. 397 in Candes [Diözese Tours]), die Vita Martini. Ihr ließ er 397/98 drei ergänzende Briefe folgen u. um 404 die ‚Dialoge' (s. unten). Die drei Werke, im MA zusammengefaßt als ‚Martinellus' bekannt (Berschin, B. 1, 210), machten Sulpicius zum einflußreichsten Hagiographen der lat. Welt. – P. Hyltén, Studien zu Sulpicius Severus, Diss. Lund (1940); C. Stancliffe, St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus (Oxford 1983); Priessnig, Formen 46/9; Hoster 84/118; Wolpers 52/9; Berschin, B. 1, 195/211; Saint Martin et son temps = StudAnselm 46 (Romae 1961); J. Fontaine, Alle fonti della agiografia europea. Storia e leggenda nella Vita di s. Martino de Tours: RivStorLettRel 2 (1966) 187/206; ders., Art. Martin de Tours: DictSpir 10 (1980) 687/94; ders., Pureté et mélange. Le racisme spirituel de Sulpice Sévère: Mémorial J. Gribomont (Roma 1988) 233/51; ders., La perception du temps chez Sulpice Sévère:

RevÉtAnc 90 (1988) 163/76; M. Liverani, Art. Martino di Tours: BiblSanct 8 (1966) 1248/91; F. S. Pericoli Ridolfini, Agli inizi del monachesimo gallico. La ‚Vita Martini' e la ‚Vita Antonii': Studi in on. di A. Pincherle (Roma 1967) 420/33; A. Chastagnol, Autour de la mort de s. Martin de Tours: BullSocNatAntFrance 1982, 134/40; F. Ghizzoni, Sulpicio Severo (Roma 1983); A. Rousselle, Paulin de Nole et Sulpice Sévère, hagiographes, et la culture populaire: J.-C. Schmitt (Hrsg.), Les saints et les stars (Paris 1983) 27/40; M. P. Ciccarese, ‚Vita Martini 7'. Tra miracolo e visione dell'aldilà: Augustinianum 24 (1984) 227/33; C. Fanger, The dynamics of holy power as reflected in narrative structure in the Lives of St. Martin and St. Anthony: Florilegium 9 (1987) 35/51; D. von der Nahmer, Martin v. Tours. Sein Mönchtum, seine Wirkung: Francia 15 (1987) 1/41; R. Klein, Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus: AltsprUnterr 31, 4 (1988) 5/32; J. Vaesen, Sulpice Sévère et la fin des temps: Mediaevalia Lovanensia 1. Studia nr. 15 (Leuven 1988) 49/71; F. Prinz, Le cas test. La conception de l'église de l'évêque Martin de Tours et la persécution des priscillianistes: M. Rouche (Hrsg.), Clovis, histoire et mémoire 1 (Paris 1997) 81/95.

aa. Die Vita Martini. (ClavisPL³ 475; Fontaine, Sulpice.) Sie gehört zu den Werken, die die Vergangenheit (die antike B.) sammeln u. die Zukunft (die mittelalterl. Hagiographie) ankündigen. Nach Pontius' Vita et Passio Cypriani (s. o. Sp. 1171) fehlt über 100 Jahre jede B. abendländischer Bischöfe. Deren Ruhm hatten im 3. Jh. ‚gewöhnliche' Märtyrer, im 4. Jh. Mönche verdrängt (Berschin, B. 1, 195). Während Hieronymus über Antonios' östliche Konkurrenten schrieb (s. o. Sp. 1237/42. 1245/50), stellt Sulpicius dem Ägypter a) einen westl. Asketen gegenüber, der b) überdies sein Mönchtum mit aktiver Seelsorge als Bischof verbindet (Berschin, B. 1, 195: ‚Dieses mixtum compositum wurde der Ausgangspunkt der abendländ. Bischofs-B.'; E. C. Babut, S. Martin de Tours [Paris 1912] überbetont die textliche Beeinflussung der Martins- durch die Antonios-Vita [H. Delehaye, S. Martin et Sulpice Sévère: AnalBoll 38 (1920) 5/136]; bestehen bleibt jedoch beider Rivalität, implizit in der Vita, verdeutlicht in den ‚Dialogen').

αα. Struktur. Der Vita geht ein doppelter Prolog voraus: a) das Widmungsschreiben an Desiderius (wohl der Adressat von Paulin. Nol. ep. 43), voller Gemeinplätze der Bescheidenheitstopik (Sulpicius habe das Büchlein ursprünglich wegen seiner [angeblich] ungepflegten Sprache bei sich behalten wollen, schließlich aber Desiderius' Bitten nachgegeben, weil das Evangelium der Welt nicht von geschulten Rednern, sondern schlichten Fischern verkündet ward [sermo-piscatorius-Topos]; vor Weitergabe seiner Schrift an Dritte freilich sei der Autorname zu tilgen). – b) das Vorwort (vit. Mart. 1) mit Rechtfertigung des Vorhabens durch Gegenüberstellung von einerseits unnötiger u. törichter Verewigung des ‚kämpfenden Hektor' u. des ‚philosophierenden Sokrates' u. anderseits der, auf ausgewählten Fakten beruhenden, Beschreibung des Leben Martins, dargestellt als Vorbild jenes Weges, der zum wahren u. ewigen Leben führt (zur Deutung dieser Gegensätze Hoster 87/94; Strunk 14/26; Berschin, B. 1, 198_{10} nennt den Widmungsbrief ‚eine Ars poetica christlicher Kunstprosa' u. Kap. 1 ‚die Ars poetica christlicher B.'; vgl. auch Klein aO.). – Der 1. Teil (vit. Mart. 2/11) stellt Martins ‚Taten' dar in ihrem zeitlichen Ablauf (relative Chronologie nach Art der Evangelien, vgl. die Verknüpfung mit interea, exinde, nec multo post, sub idem fere tempus usw.). Er beschreibt eine Berufung zum ‚Dienste Gottes' in Gestalt dreier ‚Bekehrungen' (Fontaine, Sulpice 1, 88f). Aus vit. Mart. 2/4 geht hervor, daß Martin bereits als Soldat ein Streiter Christi ist. Um 316/17 in Pannonien geboren als Sohn eines heidn. Militärtribuns, in Italien aufgewachsen, als 15jähriger vom Vater zum röm. Heer gegeben, dient Martin unter dem Augustus Constantius u. dem Caesar Iulianus, doch widerwillig; denn seit Kindertagen wollte er Gott allein dienen. Als Zwölfjähriger sehnte er sich nach der Einöde (vgl. 2, 4 [Puer-senex-Motiv] u. Lc. 2, 41/50). Als Soldat begnügte er sich mit nur einem Sklaven, diente ihm in vertauschter Rolle als seinem Herrn, führte ein wahrhaft evangelisches Leben der Demut, Enthaltsamkeit u. Nächstenliebe, das gipfelt in der berühmten Samaritergeste der Mantelteilung mit einem Armen vor dem winterlichen Amiens. In der folgenden Nacht erscheint ihm Christus in der Gestalt des Armen u. erinnert ihn an die Worte Mt. 25, 40 (vit. Mart. 3, 4). – Nach seiner Taufe (wohl 334) blieb Martin ‚dem Namen nach' Soldat (3, 6), lebte jedoch wie

ein Mönch, bis er, angeblich als 20jähriger (eher iJ. 356, aA. des Gallienfeldzugs Julians), bei Worms unter Zurückweisung des Donativums um seine Entlassung einkam (vit. Mart. 4; mit dieser Episode gestaltet Sulpicius Martin als Soldatenheiligen [J. Fontaine: AnalBoll 81 (1963) 31/58], verknüpft die Kapitulation der feindlichen Barbaren mit der göttlichen Hilfe für Martin [Anspielung auf die unerwartete Aufgabe der Franken in Köln (Amm. Marc. 16, 3, 2) oder Imitation der Passio Typasii (Mauretania, 2. H. 4. Jh.)?; Fontaine, Sulpice 2, 510/36] u. verkürzt Martins Militärdienst von 25 auf fünf Jahre, weil ihn deshalb [bes. nach der Taufe; vgl. Hieron. ep. 60, 4] rigoristische Asketenkreise tadeln könnten; diese Täuschung wird dadurch erleichtert, daß Sulpicius das Geburtsdatum Martins im dunkeln läßt, der tatsächlich wohl mit 40 Jahren einen ‚normalen' Soldatendienst beendete [J. Fontaine: S. Martin et son temps aO. 189/236; Mohrmann, Introduzione aO. (o. Sp. 1237) XXf; Stancliffe aO. 111/33 kehrt wieder zur Kurzchronologie zurück: Geburt iJ. 336, Soldat ab 351, Taufe 354, Abschied vom Militär 356]). – Die folgende Etappe (vit. Mart. 5/8) legt dar, wie Martin, nach Umwandlung der militia saeculi in die militia Christi, Kleriker u. Asket wird, Schüler des unbeugsamen Lehrers der Orthodoxie *Hilarius v. Poitiers, der ihn dauerhaft beeinflußt. Nicht den Diakonat, nur das Unteramt eines Exorzisten annehmend, bricht er, gemahnt durch ein Traumgesicht (5, 3, bibl. Motiv), zu einer Reise auf mit unklarem Zweck (missionarisch oder antiarianisch? Geheimmission?), die ihn nach Mailand, ins heimatliche Pannonien (wo er seine Mutter bekehrt), das Illyricum u. neuerlich nach Mailand führt. Die verschiedenen geistlichen Berufungen Martins treten dabei offen zutage: Kampf gegen Heiden (Bekehrung des Räubers in den Alpen) u. Häretiker (Arianerbischöfe in Illyricum u. Mailand [Auxentius, vgl. u. Sp. 1282: vit. Ambros. 6, 1], beidemal mit Mißhandlung u. Vertreibung), gegen den Teufel, der ihm in Menschengestalt entgegentritt (vit. Mart. 6, 12); erste Erfahrungen als Einsiedler, konterkariert durch Vertreibung (aus einer Eremitage bei Mailand) u. Vergiftung (auf der Insel Gallinaria nach Genuß von *Elleborus), dann, nach Wiederbegegnung mit dem iJ. 360 aus der Verbannung heimgekehrten Hilarius, Gründung einer bald Schüler anziehenden Einsiedelei in Poitou (jetzt Ligugé, erste datierbare monastische Siedlung in Westeuropa), wo eine doppelte Totenerweckung (eines Mönch-Katechumenen [vit. Mart. 7, 6, durch Apc. Petr. beeinflußter Bericht über Jenseits-Erfahrungen gestaltet nach 2 Reg. 4, 32: Elischa] u. eines selbstmörderischen Sklaven) auf spektakuläre Weise Martin als vir apostolicus beglaubigt (7, 7). – Das dritte Triptychon (vit. Mart. 9f) des 1. Teils zeigt Martin als Mönchsbischof u. Wundertäter. Im J. 371 wird er, dem Kloster mit List entrissen, vom Volk zum Bischof v. Tours gewählt, trotz des Widerstands von Bischöfen, bes. Defensors v. Angers, gegen den verachtenswerten Asketen (vit. Mart. 9, 3: ‚von kümmerlichem Aussehen, mit schmutzigem Kleid u. ungepflegtem Haar'), die sich dank der sortes biblicae (hier Ps. 8, 3 Vet. Lat.) geschlagen geben müssen (P. Courcelle, L'enfant et les sorts bibliques: VigChr 7 [1953] 194/220). Martin blieb, was er gewesen war (10, 1), demütig, armselig gekleidet, treu dem Mönchsgelübde u. Tugendstreben. Im J. 375 gründete er abseits von Tours ein monasterium (später maius monasterium / Marmoutier), westliches Gegenstück zur östl. Wüste, das zu Lebzeiten Martins gegen 80 Schüler anzog (vor allem Aristokraten) u. in dem er sich selbst häufig in eine rohgezimmerte Zelle zurückzog (Beschreibung des Ortes u. der vita communis 10, 4/9). Ganz in der Nähe entlarvt Martin nach Kap. 11, das zum 2. Teil der Vita überleitet (Fontaine, Sulpice 1, 87; andere lassen den 2. Teil mit Kap. 11 [Hoster 102] oder 10 [Wolpers 52] beginnen), auf wunderbare Weise einen Pseudomärtyrer an abergläubisch für heilig erachtetem Ort. – Der 2. Teil (12/24) gibt die chronologische zugunsten einer thematischen Ordnung auf. Die 26 bischöflichen Amtsjahre Martins (11, 1) werden unter dem Vorzeichen des geistlichen Kampfes gegen den Bösen (Fontaine, Sulpice 1, 92/5) in drei Serien von Auseinandersetzungen behandelt, die von außen nach innen gehen. Die 1. Serie (12/5) betrifft den thaumaturgischen Zweikampf mit dem ländlichen Heidentum der mehr oder minder romanisierten keltischen Landbevölkerung Zentralgalliens, von der Touraine bis Burgund. Es handelt sich um scharfe, gewalttätige Episoden, wahre Kommandos im intoleranten Stil der Propheten der atl. Königsbücher: zwei Zeugnisse der heidenfeindlichen, zur Massenbekehrung

führenden Macht des Kreuzes (-zeichens), das einen heidn. Leichenzug immobilisiert (von Martin irrig für eine heidn. Flurprozession gehalten, 12, 1/5) u. die Schwerkraft aufhebt (13: Geschichte vom Fällen der heidn. Föhre; vgl. 1 Reg. 18, 20/41: Elias auf dem Karmel; Hist. mon. 7 u. Reitzenstein, Hist. mon. aO. [o. Sp. 1202] 34/49: ‚Die Streitnovellen'; Fontaine, Sulpice 2, 746/8); zwei Tempelzerstörungen mit Begleitwundern (vit. Mart. 14 mit zwei Engelskriegern); schließlich zwei gescheiterte Tötungsversuche an Martin (durch ihre Heiligtümer verteidigende Heiden; 15). – Die 2. Reihe (ebd. 16/9) wendet sich, dieses Mal im Stil der Evangelien, dem heilbringenden Kampf gegen Krankheit u. *Besessenheit zu: Ein Trier-Zyklus gruppiert eine Heilung u. drei Exorzismen (wohl während Martins Trier-Reise 385/86 im Kontext der Priszillian-Affäre; dazu vgl. ebd. 20). Es folgen vier Heilungen von Personen, deren Bekanntheit u. Nähe zum Wundertäter sich steigert (darunter Paulinus v. Nola, den Martin tatsächlich 386/90 in Vienne traf), schließlich Martins eigene Heilung von Sturzverletzungen durch einen Engel (19, 4). – Die 3. Reihe (20/4) schildert den (mit Exorzismen begonnenen) geistlichen Zweikampf mit ‚teuflischen Ränken'. Den Rahmen bilden zwei Versuchungen zur Anbetung Satans a) in Gestalt des Usurpators Maximus (20: Martin als ‚Prophet am Königshof' [J. Fontaine: Mélanges Mohrmann aO. (o. Sp. 1134) 84/95; vgl. Philostr. vit. Apoll. 1, 28/40; 8, 7/9] unterscheidet sich von der Unterwürfigkeit anderer Bischöfe vor dem Herrscher u. wahrt allein apostolica auctoritas) u. b) in der Verkleidung des Teufels als Christos Basileus (24, 4/7: von Martin als Teufelsspuk erkannt, weil Christus wiederkomme in seiner Leidensgestalt). Zwischen beiden erfolgen vielerlei Heimsuchungen, in denen sich der Teufel des Mordes an einem Bauern im Lohndienst von Marmoutier rühmt (21), sich als Heidengötter zeigt (22, 1f), Martin tadelt (wegen der Laxheit, mit der er Sünder ins Kloster aufnehme; zu 22, 5 [mögliche Bekehrung des Teufels] vgl. Hieron. in Jon. comm. 3, 6; in Gal. comm. 3, 5, 22), mystische Erfahrungen vorgaukelt (23/24, 3: vier Beispiele von PsPropheten, deren Auftreten auf die nahe Ankunft des *Antichrist schließen lasse; S. Prete, Sulpicio Severo e il millenarismo: Convivium 26 [1958] 394/404; Fontaine, Sulpice 1, 167f; 3, 1018/23; Vaesen aO.). – Die letzten drei Kap. (25/7) beschließen die Vita mit einer Charakterbeschreibung Martins durch Sulpicius, der den Heiligen persönlich befragt hatte (bei ihrer Begegnung stellte ihm Martin Paulinus v. Nola als Vorbild der sequela Christi in Freiheit u. Entsagung vor: 25, 4f) sowie andere direkte Zeugen. Das Porträt stellt heraus den Meister, den Asketen (beharrlich, doch mit klugem Maß), den beständigen Beter, in dessen Mund nie etwas anders als Christus war (27, 1), den Gleichmütigen (ebd.: unus idemque fuit semper; *Apatheia), barmherzig, äußerst geduldig gegenüber seinen Feinden u. Verleumdern (bes. unter den Bischöfen).

ββ. Würdigung. J. Fontaine hat die vielfältigen literarischen Bezüge dieser spirituellen B. eines in der röm. Kunstprosa bewanderten Autors aufgezeigt (Cicero, Sallust; Liste benutzter Autoren auch bei Stancliffe aO. 58/61): Fortleben der antiken *B. (Fontaine, Sulpice 1, 63/6; das suetonisch-alex. Schema ist nicht einfach übertragen: Luck 237f gegen Hoster 103; Wolpers 53) neben jüdisch-christlichen Traditionen (AT, NT, Apocrypha, Märtyrer-Passiones, Pontius, Athanasios, Evagrios, Hieronymus [vit. Paul.]: Fontaine, Sulpice 1, 66/71; Stancliffe aO. 61/70). In der dreifachen Umgestaltung der Fakten, vom Selbstverständnis Martins über die Klostertraditionen von Marmoutier bis zu Sulpicius' literarischer Gestaltung (Fontaine, Sulpice 171), tritt besonders die bibl. Stilisierung hervor (zu den, meist impliziten, Reminiszenzen Van Uytfanghe, Empreinte 582/93). Fontaine, Sulpice 1, 127/34 unterscheidet eine vierfache Typologie: die prophetische (atl. Königsbücher), die christliche (imitatio Christi [u. der Apostel] in Verhalten u. Wundertätigkeit), die martyrologische u. die asketische. – Als Zeugnis eines zum (martinischen) Asketentum Bekehrten wendet sich die Vita an ein für dasselbe Ideal gewonnenes oder zu gewinnendes gebildetes Publikum. Sie verfolgt ein paränetisches u. erbauliches Ziel (vgl. 1, 6), freilich mit offen apologetischer Absicht (vgl. 9, 3/7; 27, 3/5; Hoster 105: ‚Gegenoffensive') seitens des ‚Advokaten' Sulpicius gegenüber der ‚antiasketischen Partei' (Koalition verschiedener, mehr christlicher denn heidnischer Gegner Martins, zB. Namens- oder wenig asketisch lebende Christen, verweltlichte gallo-röm. Bischöfe, solche, die das martinische nicht vom

priszillianistischen Asketentum scheiden, zweifelnde Mönche selbst in Marmoutier [vgl. dial. 2, 13, 7; 3, 15, 4]; Hoster 106/9; Fontaine, Sulpice 1, 80/4; Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1237] Xf; Stancliffe aO. 265/312). Die umstrittene Persönlichkeit Martins (Sulpicius äußert nichts über Martins Verhältnis zu Klerus u. Bürgern von Tours) erklärt vielleicht seine fast vollständige Nichterwähnung im Gallien der 1. H. des 5. Jh. (Mohrmann, Introduzione aO. XVI; vgl. aber u. Sp. 1272 zur Verbreitung des Werkes). Dies besagt jedoch nicht, daß Martin ein der klerikalen Gesellschaft als Häretiker verdächtiger Krypto-Priszillianist gewesen wäre (Babut aO. [o. Sp. 1263]), wohingegen der latent priszillianistische Sulpicius ihn mittels einer weithin fiktiven Erzählung reingewaschen hätte. Heute wird vielmehr angenommen, daß, selbst wenn Sulpicius' Martinsbild ein mit legendären u. literarischen Mitteln gezeichnetes Idealporträt darstellt, ein Autor dieses schuf, der selbst tief von Martin geprägt war u. wie dieser war, lebte u. dachte, so daß Sulpicius zumindest ebensosehr von Martin gestaltet ist wie dieser von jenem (Stancliffe aO. 341/62). – Tatsächlich verfaßte Sulpicius ein Plädoyer pro Martino episcopo et monacho (Fontaine, Sulpice 82). Seine Vita ist vorrangig eine Mönchsvita mit Anklängen an das Antoniosleben (Wolpers 53), unterscheidet sie sich jedoch auch von diesem: Der Gedanke des Fortschreitens u. Aufstiegs fehlt (Hoster 94/100; Wolpers 53: Der Heilige ist vollkommen seit seiner Kindheit, muß jedoch äußeren Widerstand überwinden), Einsamkeit u. Kontemplation werden begleitet vom Willen zur Tat (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1237] IX); das Übernatürliche ist ,realistischer' (auch verglichen mit der Paulos- u. Hilarion-Vita); teuflische Sinnestäuschungen fehlen fast ganz; Satan handelt vor allem durch menschliche Vertreter des Bösen (Chorus, Beeld 177; Fontaine, Sulpice 194; Mohrmann, Introduzione aO. XXIX: mehr Erscheinungen als Obsessionen). In dem Maße, in dem Martin stets Asket bleibt in Imitation des oriental. Mönchtums (mit bestimmten syr. Zügen in Marmoutier, bes. weithin fehlende handwerkliche *Arbeit, unablässiges Gebet [10, 6; Mohrmann, Introduzione aO. XXVI], doch mit westlichem Sinn für das Maß [,vergesellschaftetes' Mönchtum; Berschin, B. 1, 195] u. deutlich weniger laikal [vgl. 10, 8: viele werden Bischöfe wie später in Lerinum]), war er für Sulpicius ein weitaus würdigerer Bischof als andere. Seine reiche Frömmigkeit, die kämpferische des einstigen Soldaten, die des charismatischen Asketen (Leiter einer noch kaum ,geregelten' Gemeinschaft), die priesterliche u. seelsorgerische des Bischofs u. Missionars, mit der sich eine nie um ihrer selbst willen geübte Wundertätigkeit verbindet, erklären weithin den späteren Erfolg Martins u. seiner Vita als sehr unterschiedlich zu nutzendes Vorbild.

bb. Die Briefe. Die drei Briefe (ClavisPL^3 476) bilden keine eigenständige B., sondern vervollständigen die (solange Martin noch lebte, zwangsläufig unvollständige) Vita Martini. Der 1. Brief an den Priester Eusebius dient der Abwehr von Zweifeln an der Wundertätigkeit Martins. In apologetischem, ja stark polemischem Ton wendet sich Sulpicius gegen jemanden (2: quidam malo spiritu suscitatus), der zu fragen gewagt hatte, warum Martin, der Tote erweckt u. dem Feuerbrand gewehrt habe, jüngst selbst durch Flammen in Gefahr gekommen sei, ein Angriff, den Sulpicius mit der jüd. Lästerung Christi vergleicht (3; vgl. Mt. 27, 42 par.). Die in der Vita übergangene, nicht etwa absichtlich verheimlichte Episode wird anschließend als erfolgreich bestandene Prüfung Martins gedeutet (15; ebd. 5/7 mit Petrus u. Paulus verglichen), der dank Kreuzzeichen u. Gebet der Gefahr entging. – Der 2. Brief, Ende 397 unter dem Eindruck von Martins Tod an den Freund u. Diakon Aurelius geschrieben, bildet sozusagen Sulpicius' Leichenrede auf Martin, Panegyrikos u. Trostbrief in einem (vgl. o. Sp. 1252. 1258: Hieronymus u. Ambrosius, mit denen Sulpicius vielleicht in einen literarischen Wettstreit tritt; Fontaine, Sulpice 3, 1179). Er beginnt mit einem Exordium (1/6), der Erzählung über die durch Boten nach Primuliacum übermittelte Nachricht vom Tod Martins, den Sulpicius vorhergeahnt u. -gesehen habe (Vision des zum Himmel entrückten Martin [*Entrückung], hier erstmals sanctus episcopus Martinus genannt [3]). Nach einem ersten Threnos, mit Aurelius verbunden (6f), folgt das große Lob des Gerechten, des *Jüngers u. Nachfolgers der Märtyrer: ein wirklicher Märtyrer durch erlittene Prüfungen (vgl. 2 Cor. 11, 23/8) u. die Askese (2, 12f; vgl. o. Sp. 1181 u. 1241 zur Antonios- u. Paulos-

Vita). Zwischen dem 2. Threnos (14f) u. einem kurzen Schluß (18f) stehen Tröstungen mit einer summarischen Theologie der *Heiligenverehrung: Martin wird unser Beschützer im Himmel sein (16), unser Wegbegleiter (17) u. Fürsprecher (18). – Der 3. Brief an Bassula, Sulpicius' Schwiegermutter, vJ. 398 enthält genaue Auskünfte (der Mönche von Marmoutier u. anderer) über Martins letzte Tage u. Stunden. Nach gespielten Vorwürfen an Bassula, weil sie Sulpicius' ineptiae veröffentlichte (1/5), beschreibt Sulpicius (6/16) Martins letzte Reise zur Pfarrei Candes (wo er Klerikerstreit schlichtete u. erkrankte) mit drei Beispielen seiner letzten Worte: a) über die Tauchervögel, eine forma daemonum, die Unwissende fangen, die Erbeuteten verschlingen u. von allem doch nicht satt werden; b) die letzte Anrufung des Kriegers Gottes an seinen Herrn nach den (bibl.) Klagen seiner Helfer; c) die letzte Apostrophierung Satans. Der Brief endet mit der Schilderung der Leichenfeier (17/21): der Verstorbene mit dem Gesicht eines Engels, im *Cilicium u. auf *Asche gebettet, begraben in Tours inmitten einer großen Menschenmenge, darunter zahlreichen Mönchen (Fontaine, Sulpice 3, 1265 spricht vom Triumphzug des Mönchtums angesichts des Weltklerus), zum Abschluß (21) eine Ehrung des geistlichen Triumphators, der die röm. Vorfahren u. ihre pompa saecularis überragt.

cc. Die Dialoge. Auch dieses Werk (ClavisPL³ 477) ist keine B. an sich, doch der Tradition der hochliterarischen Dialoge Ciceros u. des Minucius Felix verpflichtet (vgl. dial. 3, 5, 5), der anekdotischen Reiseerzählung (wie Hist. mon. u. Hist. Laus.; vgl. o. Sp. 1201. 1204), vielleicht auch der Tradition der *Dialog-B. (vgl. Satyros' Euripides- u. Palladios' Chrysostomos-Vita; G. Bardy: o. Bd. 3, 953f). Die Dialoge enhalten jedenfalls biographisches Material, das die Vita vervollständigt, u. zT. auch eine Mirakelsammlung (zu diesem komplexen Genus Hoster 112/5; Voss, Berührungen 60f; ders., Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970], bes. 312; P. L. Schmidt, Zur Typologie u. Literarisierung des frühchristl. lat. Dialogs: EntrFondHardt 23 [1976] 101/80, bes. 121/4 [,der hagiograph. Dialog']. 152/5; Stancliffe aO. [o. Sp. 1262] 103/7). Das Ziel ist mehr denn je apologetisch: Der Autor tritt dem nach Martins Tod erstarkten gallo-röm. Klerus entgegen u. sucht ihn zu entwaffnen (ebd. 104_{63}). Ihm wird ein Land der Vollkommenheit, ein orbis monasticus, vor Augen geführt (Hoster 113f) u. zugleich die Überlegenheit des gallischen Mönchsbischofs gegenüber allen oriental. Asketen aufgewiesen, damit der schon in der Vita eröffnete Wettstreit zwischen Martin u. Antonios weitergeführt (Fontaine, Sulpice 1, 49). – Der 1. Dialog läßt Sulpicius, dessen Freunde, den Martinschüler Gallus u. den von dreijähriger Pilgerfahrt aus dem Orient heimgekehrten Postumianus, auftreten (1f). Dessen Reisebericht erzählt von origenistischen Streitigkeiten im Hl. Land u. von Hieronymus, den er in Bethlehem aufgesucht hatte (3/9). Die weiteren Kap. 10/22 berichten von den Höchstleistungen u. Wundern ägyptischer Mönche nicht ohne Kritik an der Eitelkeit gallischer Kleriker (21). Dem wird dann die Gestalt Martins gegenübergestellt. Postumianus bezeugt den großen buchhändlerischen Erfolg der Martin-Vita in Rom (dank Paulinus v. Nola, s. u. Sp. 1274), in Africa u. sogar Ägypten (trotz rhetorischer Übertreibung sind die Angaben nicht ganz unwahrscheinlich; Fontaine, Sulpice 1, 49/51) u. stimmt Sulpicius' Urteil zu, Martin überrage die Anachoreten des Ostens, da er als einzelner sämtliche Wundertaten jener vielen vollbrachte, außerdem in ungünstigerer Lage, nämlich im Weltgedränge u. gegen Feinde. Andere Völker erkennen seine Überlegenheit an, einzig die gallischen Kleriker u. Bischöfe, nicht die Laien (24/6), leugnen seine Wunder, verweigern dem Evangelium damit den Glauben (vgl. Joh. 14, 12; zum Evangeliumscharakter der Vita Fontaine, Sulpice 1, 80). Gallus erklärt sich dann bereit, Martins von Sulpicius übergangenen virtutes zu erzählen, die er mit eigenen Augen gesehen habe. – Der 2. Dialog, der am Abend endet, erzählt in 14 Kap. die Taten Martins, hier erneut den Aposteln u. Propheten angeglichen, bes. Wunder, doch auch Äußerungen des Heiligen u. Anekdoten, die seine Haltung gegenüber den Frauen, der Ehe u. sein Lob der *Jungfräulichkeit (5, 6f. 10f) sowie die Naherwartung des *Antichrist (14; vgl. o. Sp. 1267) belegen. – Im 3. Dialog (18 Kap. plus Epilog ebd. 19) fährt Gallus, jetzt am Folgetag vor breiterem Zuhörerkreis, mit der Schilderung martinischer Geschichten fort. Die Wunder sind zT. klassisch, zT. wundersamer (vgl. die Visionen) u. ,volkstümlicher' als die Thaumaturgie der Vita (manche erinnern an Hieronymus' Vita Hilarion., zB. 2, 9:

Exorzismus einer Kuh; 3,3: Martin u. die *Hunde). Dial. 2, 4 hatte von Martins Eingreifen zugunsten Gefangener beim grausamen comes Avitianus erzählt (ebd. 3, 4. 8: L. Ganshof: AnalBoll 67 [1949] 203/23), dial 3, 11/3 berichtet ausführlich über Martins Eintreten (parallel zu Ambrosius) zugunsten der Priszillianisten bei Kaiser Maximus in Trier (vgl. vit. Mart. 20, 2). Außerdem stigmatisiert er die vielen Skeptiker u. Ungläubigen (5), bes. den Martinschüler Brictio, der unter Dämoneneinfluß seinem Meister törichten Aberglauben vorwarf (15, 4; Fontaine, Sulpice 1, 171). Er schließt mit einem rückhaltlosen Lob der Herrlichkeit Martins (17, 6: ‚dann möge Korinth, dann möge Athen erfahren, daß weder Plato in der Akademie weiser noch Sokrates im Kerker standhafter war. Griechenland verdient zwar, glücklich gepriesen zu werden, weil es die Predigt eines Apostels hören durfte, aber die gallischen Lande wurden von Christus nicht stiefmütterlich behandelt, da er ihnen einen Martinus schenkte‘) u. endet mit Sonnenuntergang.

dd. Zusammenfassung. Sulpicius' ‚Martinellus‘ ist hinsichtlich der B. als Ganzes zu betrachten, Briefe u. Dialoge ergänzen die Vita. Doch ist die Dreiteiligkeit u. der Wechsel der literarischen Formen nicht zu verkennen, denn Sulpicius hat nicht einfach die Vita überarbeitet u. ergänzt. Hoster 116/8 erblickt in den Martinschriften ‚erst das Bild der Keimzelle u. des Motors der Bewegung (Vita), dann die Existenz der Schülerschaft (Briefe) u. schließlich das Fortleben des Geistes des Meisters in dieser Gemeinde (Dialoge)‘. Dieses ‚komplizierte Gebilde‘ sei nicht von Anfang an geplant gewesen, sondern der ‚Parteienhader‘ nach Martins Tod habe eine wachsend polemische Stellungnahme der ‚Martinspartei‘ erfordert. Jedenfalls hat Sulpicius letztlich über seine Gegner gesiegt; denn der Kult Martins, schließlich ‚Reichsheiliger‘ der Merowinger u. Karolinger (Strunk 14), strahlte über ganz Gallien u. auch außerhalb, bes. in Italien, aus (L. Pietri, La ville de Tours du 4e au 6e s. [Roma 1984]; R. van Dam, Images of St Martin in late Roman and early Merovingian Gaul: Viator 9 [1988] 1/27). – Um 460 dichtete Paulinus v. Petricordia (Périgeux) Sulpicius' Martinswerk um unter Einschluß einer jüngeren Mirakelsammlung, die ihm Bischof Perpetuus v. Tours übersandt hatte (CSEL 16, 17/159; R. van Dam, Paulinus of Périgeux and Perpetuus of Tours: Francia 14 [1986] 567/73; C. Weidmann, Zu den Quellen des Paulinus v. Petricordia: WienStud 104 [1991] 169/82). Eine weitere metrische Umarbeitung schuf Venantius Fortunatus (gest. bald nach 600; vgl. u. Sp. 1318). A. H. Chase, The metrical Lives of St. Martin by Paulinus and Fortunatus: ClassPhilol 43 (1932) 51/76. *Gregor v. Tours schrieb 676/87 vier Bücher De virtutibus sancti Martini episcopi. Martin wird schließlich Gegenstand einer ganzen Reihe mittelalterlicher hagiograph. Werke.

δ. Paulinus v. Nola. (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 943. 953 mit Lit.; J. T. Lienhard, Art. Paulin de Nole: DictSpir 12 [1984] 592/602 mit Lit.; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1312/7. 1331f.) Einige seiner Briefe u. Gedichte (ClavisPL^3 202f) haben Beziehungen zur spirituellen B. Zu einem verlorenen Prosa-Panegyricus auf Kaiser Theodosius G. Guttila, Il Panegyricus Theodosii de s. Paolino de Nola: Koinonia 14 (1990) 139/54; S. Pricoco, Ancora sul Panegirico di Paolino di Nola per Teodosio e il concetto cristiano del potere imperiale: Cassiodorus 4 (1998) 225/46.

aa. Die Felix-Carmina. (J. Doignon, Un récit de miracle dans les ‚carmina‘ de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique: RevHistSpir 48 [1972] 129/44; S. Prete, Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano [Bologna 1964] 126/40; ders., Il carme 20 di Paolino di Nola: Augustinianum 21 [1981] 169/77; ders., Paolino agiografo. Gli atti di S. Felice di Nola [carm. 15-16]: Atti del Convegno ‚XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola [431-1981]‘ [Roma 1982] 149/59; J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien [Paris 1981] 169/76; W. Evenepoel, The ‚Vita Felicis‘ of Paulinus Nolanus and the beginnings of latin hagiography: Fructus centesimus aO. [o. Sp. 1187] 167/76; ders., The Vita Felicis of Paulinus Nolanus: Aevum inter utrumque, Festschr. G. Sanders [Steenbrugge 1991] 143/52; T. Szepessy, Miracle et ironie. Le 6^{e} natalice de Paulin de Nole: Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 25 [1989] 91/100; G. Luongo, Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV et XVI di Paolino di Nola [Napoli 1992]; S. Mratschek, Einblicke in einen Postsack. Zur Struktur u. Edition der Natalicia des Paulinus v. Nola: ZsPapEpigr 114 [1996] 165/72; A. F. Basson, Paulinus

of Nola and early medieval hagiography: EkklPharos 79 [1997] 135/46; D. Rout, Christianizing the Nolan countryside. Animal sacrifice at the tomb of St. Felix: JournEarlChristStud 3 [1995] 281/98.) – Von 395 (oder 394) bis 407/08 schrieb Paulinus jährlich ein Gedicht zum Gedenktag des hl. Felix v. Nola (14. I.), die 14 carmina natalicia zu Ehren des Heiligen. Carm. 15/9. 23f u. 27 bilden sozusagen gemeinsam die ‚Vita et miracula' des hl. Felix, in der Paulinus die lokalen, halb-historischen, halb-legendären mündlichen (begrenzt vielleicht auch schon schriftlichen) Traditionen um diesen Priester u. Bekenner gesammelt u. verschönt hat gemäß seiner eigenen Verehrung u. poetischen Kraft. Datieren carm. 15f (natal. 4f) erst vom Jan. 398 bzw. 399 u. nicht schon von 397/98, könnte Paulinus durch Sulpicius' Martin-Vita (die er seit Frühjahr 397 kannte; ep. 11, 11) Anregungen zu den biograph. Carmina erhalten haben. Als Grundlage der späteren (mittelalterl.) Felix-Viten haben sie nächst Damasus' Märtyrer-*Epigrammen (R. Keydell: o. Bd. 5, 563f. 572f) u. *Prudentius' Peristephanon der hagiograph. Dichtung wesentliche Impulse gegeben. Paulinus' Poesie stellt die klass. Metrik in den Dienst der christl. Religion u. wird zu einer Art geistlicher Übung. – Carm. 15 begrüßt Paulinus die Wiederkehr von Felix' dies natalis u. ruft (statt der Musen) Christus an, beruft sich auf die sprechende Eselin von Num. 22, 28 mit der Bitte, Gott verleihe ihm das rechte Wort, Sein Lob durch den Heiligen zu verkünden (v. 46). Nach dieser Einführung (vv. 1/49; zur Struktur Evenepoel aO. 144/8) behandelt der 1. Abschnitt (vv. 50/113) Felix' Herkunft u. Wahl der Lebensform. Man erfährt, daß er in Nola (Kampanien) als Sohn eines nach Italia eingewanderten u. dort zu Wohlstand gelangten Vaters syrischer Herkunft geboren wurde. Sein Bruder Hermias wählte nach väterlichem Vorbild den Militärdienst, Felix unter Bischof Maximus die geistliche Laufbahn: Lektor, Exorzist, Priester. Der 2. Abschnitt (114/357) betrifft die Verfolgung. Bei ihrem Ausbruch floh Maximus (v. 125) u. ließ Felix in Nola zurück (123f). Dort wurde er verhaftet u. gefoltert, doch ein Engel erschien ihm, befreite ihn wunderbar u. führte ihn zum Aufenthaltsort des Bischofs, der schon fast tot war; aus Angst um seine Herde u. durch die Entbehrungen der Einsamkeit hatte er mehr gelitten, als wäre er gemartert worden (vv. 200f: diversa et non leviore ferebat martyrium cruce). Felix weckte ihn auf u. stärkte ihn mit Saft einer Rebe, die Gott auf sein Gebet hin wundersam hatte wachsen lassen, lud den schwachen Greis auf seine Schultern, brachte ihn nach Nola zurück, wie gestützt von Christus selbst (v. 332: et vere Christus fert ipse ferentem), u. übergab ihn einer frommen Alten zur Betreuung. Vv. 358/61 schließen mit Felix' Segnung durch Maximus. – Carm. 16 greift, nach kurzem Preis der Wiederkehr des dies natalis, den Faden wieder auf (Einführung vv. 1/37). Der 1. Teil (38/214) setzt die Verfolgungserzählung fort. Nachdem Felix sich einige Zeit verborgen hatte, führte er seine Seelsorgstätigkeit in einer Verfolgungspause fort. Als die *Christenverfolgung wiederaufflammt, ermöglichen ihm Wunder, mehrfach der Gefangennahme zu entgehen (Verfolger erkennen ihn nicht; das Netz einer Spinne verbirgt ihn). Er versteckt sich für sechs Monate in einer ausgetrockneten Zisterne; eine sancta deo mulier versorgt ihn mit Nahrung, ohne ihn zu erkennen (vv. 160f). Der 2. Teil (215/96) behandelt die pax reddita. Nach Ende der Verfolgung u. Maximus' Tod kehrt Felix nach Nola zurück, wo er seine einmütige Wahl zum Bischof zugunsten des Priesters Quintus ablehnt, der ihm jedoch das Predigtamt überläßt (v. 224). Des Lebensnötigen wegen einen kleinen Acker bestellend, empfahl sich Felix bis zum Lebensende den Augen aller durch Geringschätzung der Dinge dieser Welt (gemäß 1 Cor. 6, 12 auf Einforderung des väterlichen Erbteils verzichtend; v. 261: cuncta licent, non cuncta iuvant) u. durch evangelische Armut (vv. 281f), alles, selbst seine Kleidung, mit den Notleidenden teilend. Auch hier bieten drei Verse eine Schlußformel (Tod u. ewiges Leben des Heiligen). – In den anderen Carmina natalicia macht sich Paulinus (nicht ohne Pittoreskes, Pathetisches u. sogar Ironie) zum Sänger der am Grab des Heiligen erfolgten Wunder. Felix, seit Mitte des 4. Jh. sehr verehrt, wurde berühmt auch außerhalb Kampaniens u. Italiens, bis hin nach Africa (Aug. cura pro mort. 16; ep. 78, 3), zB. carm. 18 (mit Begräbnisschilderung), ebd. vv. 211f: Wunder der wiedergefundenen Ochsen (Fontaine, Naissance aO. 173f), carm. 23, 106f: nächtliche Heilung des Augenleidens des Theridius in der Basilica mit *Ekphrasis der Kunstwerke; carm. 26, 395f: gelöschter Brand der Basi-

lica. – Paulinus bietet keine chronologischen Angaben über Felix' Leben u. Sterben. Seine Geschichte kann sich auf die Verfolgungen unter Decius (251 nC.) u. / oder Valerian (258 nC.) beziehen, die besonders Bischöfe u. Kleriker betrafen, mit Edikt zur Rückgabe konfiszierter Güter (vgl. carm. 16, 255f) durch seinen Nachfolger Gallienus (260). Nach anderen paßt der Umstand, daß Maximus u. Felix dem Martyrium entgingen, besser zur letzten Verfolgung unter *Diocletianus (305 nC.; S. Prete: BiblSanct 5 [1964] 550). Die Vita Felicis zeigt Paulinus' Vertrautheit mit Pontius' Vita Cypriani, die ebenfalls das Verhalten ihres Helden in der Verfolgung sorgfältig beobachtet (Parallelen zur Martin-Vita u. Hieronymus' Mönchsviten sind allgemein u. unspezifisch; Evenepoel aO. 168/75; Fontaine, Naissance aO. 172 glaubt Paulinus beeinflußt von zeitgenössischen ‚passions littéraires'). Doch Maximus' u. Felix' fuga in persecutione wird weniger apologetisch als die Cyprians behandelt (vgl. aber carm. 15, 125 u. 312/8: Maximus verweist selbst auf seine leibliche Schwäche). Beide entgingen dem Tod durch Gottes Schutz (anders als Hilarion u. Martin vollbringt Felix keine Wunder; Gott vollzieht sie an ihm), aber ihre Leiden haben die confessores (Maximus: carm. 15, 230. 339; Felix war zum blutigen Martyrium bereit: ebd. 15, 170 u. ö.) zu martyres sine sanguine gemacht (vgl. ebd. 12, 9; 14, 4 zu Felix; Verwendung von martyrium in Hinblick auf Maximus ebd. 15, 201). Felix setzt es fort im asketisch-monastischen Leben der späteren Jahre (vgl. 16, 246/50: traditioneller Parallelismus von Askese u. Martyrium). Auf ihn projiziert Paulinus, nicht ohne Stilisierung, sein eigenes Ideal des zum Kleriker gewordenen reichen Aristokraten, der eine gemäßigte ‚westl.' Askese übt. Durch die Parallelen u. Vergleiche mit dem AT (zB. carm. 15, 61f: Felix' Vater verläßt wie Abraham die Heimat; ebd. 61f: Maximus segnet Felix wie Isaak Jakob nach Gen. 27, 27f) u. dem NT (zB. ebd. 264f: Befreiung Felix' durch einen Engel wie Petrus nach Act. 12, 7f) verschafft er ‚seinem' Heiligen eine bibl. Statur. Gleichzeitig sind diese Anspielungen Mittel (mit hagiographischen Topoi, dogmatischen Elementen, monastischer ‚Aretalogie', Wundern u. poetischen Anleihen; Prete, Paolino aO.), derer sich der Autor bedient zum Auffüllen eines angetroffenen mageren Faktengerüsts (dem er kaum viel zufügte).

bb. Der Brief über Melania d. Ä. (ep. 29). Enthalten die Felix-Carmina den ‚hagiograph. Diskurs' ziemlich vollständig, so trifft dies nicht zu auf den ‚panégyrique biographique' (P. Fabre, S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne [Paris 1949] 312/6), den Paulinus iJ. 400 seinem Freund Sulpicius übersandte u. der die Heiligkeit Melanias d. Ä., Großmutter der jüngeren Melania (s. o. Sp. 1207), beschreibt, wohl einer Verwandten des Paulinus (J. B. Lebrun: PL 61, 15).

αα. Melania d. Ä. Die Mitte 4. Jh. geborene Dame aus senatorischem Geschlecht verlor im Alter von 22 ihren Gatten Valerius Maximus (wohl praefectus urbis unter Kaiser *Iulianus 361/62) u. zwei ihrer drei Söhne, bekehrte sich zu einem Leben des Gebetes u. der Buße, das sie im Osten zu führen gedachte (F. X. Murphy, Melania the Elder: Traditio 5 [1947] 59/77). Sie war die erste der vornehmen abendländischen Pilgerinnen, die Ende des 4. Jh. das Hl. Land u. die ägypt. Mönche besuchten. Im J. 372 (oder 374) schiffte sie sich mit anderen Damen nach Alexandrien ein (wo sie Rufinus traf), besuchte für mehrere Monate die Asketen in Nitria, die sie während der antinikänischen Maßnahmen des Kaisers Valens unterstützte. Nach dem Frieden ließ sie sich für 25 Jahre in Jerusalem nieder, gründete (378 oder früher) ein Nonnenkloster, nicht weit entfernt von Rufins Männerkloster auf dem Ölberg, der Melanias Seelenführer u. Schützling war (Zwillingsklöster wie die Hieronymus' u. Paulas). Nach Ausbruch der origenistischen Streitigkeiten zwischen Hieronymus u. Rufin kehrte sie 399/400 noch einmal nach Rom zurück u. besuchte unterwegs Paulinus u. dessen Frau Therasia in Nola. Diese Gelegenheit bewog Paulinus, Melanias vorbildliches Leben Sulpicius darzulegen. Sicher vor 408 begab sich Melania nach Africa u. starb bald nach ihrer Heimkehr in Jerusalem. Ihre origenistischen Sympathien, mit Schweigen (bei Gerontios) oder tadelnden Bemerkungen (Hieronymus) übergangen (denen Paulinus nicht folgt), haben wohl dazu geführt, daß sie nicht zur Heiligen der kath. Kirche wurde (Moine, Melaniana aO. [o. Sp. 1210]; dies., Art. Mélanie l'Ancienne: DictSpir 10 [1980] 955/60; Wittern 34/41 mit Lit. ebd. 187/220).

ββ. Epistula 29. Paulinus beginnt (Wittern 135) mit dem Dank an Sulpicius für eine geschenkte Kamelhaardecke u. behandelt die

geistliche Bedeutung des *Geschenks (ep. 29, 1/4). Als Gegengeschenk übermittelt er eine wollene Tunika, die er von seiner Verwandten Melania, sancta et illustris in sanctis dei femina (ebd. 5), erhalten hat. Der restliche Brief ist dem Lob Melanias gewidmet, deren Besuch er sehnsüchtig erwartet hatte. Obschon inferior sexu, hat sie, mit Martin gleichen Tugenden, für Christus gekämpft u. sich dabei edler als ihre edlen Vorfahren konsularischen Ranges erwiesen dank ihrer Verachtung der corporeae nobilitatis, so daß der Brief Sulpicius ein Werk übermittelt, das dem seinen (der Martin-Vita), was Inhalt (materia) u. sprachliche Gestalt (eloquentia) angeht, gleichwertig ist (6; zur Abfassungszeit lebten [wahrscheinlich] Martin u. Melania noch). Danach widmet der Autor einen langen Abschnitt der Herkunft Melanias, in dem er sich rechtfertigt mit Lc. 1, 5 (Zacharias, Vater Johannes' d. T.) u. mit der *Genealogie Jesu (Mt. 1, 1; Lc. 3, 23), doch neuerlich auf den contemptus mundi der Protagonistin abhebend (7), bevor er ihre Ehe u. Witwenschaft (misera facta est, ut efficeretur beata) u. asketische Bekehrung (8) behandelt, die Trennung u. Stellung unter Vormundschaft (Überlassen an Christus selbst in starkem Glauben u. Vertrauen seitens der Mutter; vgl. o. Sp. 1253 zu Hieron. ep. 108, 6) des einzigen ihr verbliebenen Sohnes (9 mit atl. Vergleichen, bes. mit Hanna, Samuels Mutter) u. ihre Übersiedlung von Rom nach Jerusalem trotz Ablehnung durch ihre Verwandten (exul civium et civis effecta sanctorum: 10). – Unter ihren Taten verweist Paulinus vor allem auf den Schutz der vom Arianerfreund Valens Bedrohten. Selbst verhaftet, beeindruckt sie den Richter mit ihrem Glauben, ihrem Mut u. dem Prestige ihrer Familie. Bei gleicher Gelegenheit nährt sie 5000 Mönche im Wüstenversteck (mit Vergleich mit dem Diener Achabs von 1 Reg. 18, 13; 11). Hinweggehend über ihre übrigen negotia et tempora (ohne auf Melanias theologische Interessen u. ihre Verbindung zu Rufinus einzugehen), beschreibt Paulinus die magna dei gratia, deren spectator er jüngst gewesen ist, d. h. die Rückkehr Melanias in das Abendland: Empfang durch Sohn, Schwiegertochter u. Enkel in Neapel, Besuche in Nola u. Rom, bei denen ihre Demut u. Armut (sitzend auf einem ausgemergelten Gaul, elender als ein Esel; erbaute Paulinus durch Entbehrungen u. Gebete) die Equipage ihrer Familie überstrahlte. Er drückt den Wunsch aus, sie möge bis zu ihrem Tod Glaubensfestigkeit u. Tugendgnade bewahren (12f). Der Brief schließt mit einer Referenz an den Autor der Vita Martini, die Paulinus Melania vorgelesen habe. – In dieser Lobschrift greift Paulinus Martinsthemen auf, bes. die militia Christi (6) des Asketen (fehlt in den biograph. Hieronymus-Briefen) u. das unerschrockene Auftreten vor Autoritäten (11). Indem er mit Martin diese Senatorenwitwe vergleicht, an der er tantam in sexu infirmitatis virtutem dei bewundert (13), knüpft er, anders als Hieronymus' Epitaphium s. Paulae (s. o. Sp. 1256), erneut an die in der Antike verbreitete Vorstellung der weiblichen Inferiorität u. des symbolischen Mannwerdens an (Wittern 36; vgl. ep. 29, 6). Anderseits entfernt er sich von Sulpicius durch das Fehlen (abgesehen von der unsicheren Deutung der Mönchsspeisung im Vergleich mit Mt. 14, 21) von Wundern u. durch die Betonung der Geringschätzung des irdischen Adels u. Ansehens in der Welt seitens einer Frau, die trotzdem weiterhin edler u. reicher Gesellschaftsschicht angehört (Wittern 37/9). So nähert sich der Brief dem Epitaphium Paulae, obschon hier das Ideal weniger radikal als bei Hieronymus ist (Abmilderung der humilitas u. paupertas) u. demnach akzeptabler für die Standesgenossen der Melania (Wittern 41). Der unvollständige, da wunderlose, ‚hagiograph. Diskurs' der Ep. 29 kontrastiert mit der Vita Felicis (ihnen gemeinsam ist die bibl. Drapierung) ebenso wie Hieronymus' Epitaphium mit seinen Mönchsviten (vgl. o. Sp. 1236/57, bes. vit. Pauli u. vit. Hilarion.).

ε. Die Vita Ambrosii des Paulinus v. Mailand. (ClavisPL[3] 169 = BHL 377; Lit.: Priessnig, Formen 49f; M. Pellegrino, Paolino di Milano. Vita di S. Ambrogio [Roma 1961]; L. Alfonsi, La struttura della ‚Vita beati Ambrosii' di Paolino di Milano: RendicIstLombard 103 [1969] 784/98; P. Courcelle, Recherches sur s. Ambroise [Paris 1973] 9/16; Ch. Mohrmann, Zwei frühchristl. Bischofsviten: AnzWien 112 [1975] 312/20; dies., Introduzione: A. A. R. Bastiaensen [Hrsg.], Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino = Vite dei santi 3[4] [Milano 1997] XXVII/XLII; A. A. R. Bastiaensen: ebd. 281/338 mit Lit.; E. Lamirande, Paulin de Milan et la ‚Vita Ambrosii' [Paris 1983]; Hoster 119/44; Berschin, B. 1, 212/24; ders., La ‚Vita s.

Ambrosii' e la letteratura biografica tardoantica: Aevum 67 [1993] 181/7.) – Die Vita Ambrosii ist die erste reine vita episcopalis im Abendland (ders., B. 1, 212). Sie wurde 412/13 (E. Lamirande: RevÉtLat 21 [1981] 44/55) oder 422 auf Augustinus' Anregung (Paulin. vit. Ambr. 1, 1. 56, 1) geschrieben vom Diakon Paulinus, Ambrosius' letztem Stenographen u. Privatsekretär. Einige Jahre nach Ambrosius' Tod reiste er in Angelegenheiten Mailänder Kirchenbesitzes nach Africa, verblieb dort u. wurde in die antipelagianischen Maßnahmen verwickelt (in diesem Zusammenhang dürfte er spätestens 411 mit Augustinus in Berührung gekommen sein). Er verfaßte neben der Ambrosius-Vita den Libellus gegen Caelestius, den er des Pelagianismus beschuldigte. Aug. ep. 29* (CSEL 88, 137f) setzt einen Brief Paulinus' an Augustinus voraus mit der Bitte, seine gesta martyrum stilistisch zu revidieren. – Fern von Mailand u. Jahre nach den Ereignissen redigierte Paulinus die Vita, nach eigenen Angaben (vit. Ambr. 1, 3) auf Grund mündlicher Auskünfte verläßlicher Personen (darunter Ambrosius' Schwester Marcellina), benennt seine Gewährsleute (auch bei den Wunderberichten) u. stellt sich selbst ab cap. 32 als Augenzeugen vor. Sparsam benutzt er das literarische Œuvre seines Meisters, bes. die Korrespondenz, auf die er gelegentlich verweist (zu den Quellen Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1280] XXXIf; Lamirande, Paulin aO. 24f). Obschon ein mittelmäßiger Schriftsteller, Verfasser einer ‚Kammerdiener-B.' (Berschin, B. 1, 212), hat Paulinus in der spirituellen B. gleichwohl als Neuerer gewirkt.

aa. Struktur. Neben Topoi (der Autor gehorcht dem Auftraggeber [hier Augustinus], schreibt incultu sermone, betrachtet Kürze als Stilideal, bemüht sich um Einfachheit u. versichert Glaubwürdigkeit) bietet der Prolog (Paulin. Med. vit. Ambr. 1f) das ‚früheste Zeugnis für Kanonbildung in der christl.-biograph. Literatur der Lateiner' (Berschin, B. 1, 213), insofern Paulinus sein Werk einordnet in die Reihe von Hieronymus' Paulos-, Athanasios' Antonios- u. Sulpicius' Martins-Leben (ausdrücklich als Bischofsvita angesprochen; zu Sulpicius' Einfluß auf Paulinus ebd. 213f), deren Verfasser als ‚Mauern der Kirche' u. ‚Quellen der Beredsamkeit' bezeichnet werden (vit. Ambr. 1, 1f). Der Prolog-Schluß (ebd. 2, 2: ‚Ich will … mit meiner Erzählung am Tage seiner Geburt einsetzen, damit deutlich wird, welche Gnade er von der Wiege an besaß') markiert das Leitmotiv des 1. Teils (ebd. 3/10): die gnädige Vorsehung. Bald nach Ambrosius' Geburt kündigt ein Bienenwunder seine künftige Größe u. Beredsamkeit an (ebd. 1, 5 mit Prov. 16, 24; zu dem in heidn. Viten begegnenden [s. o. Sp. 1106. 1112f] Wunder I. Opelt, Das Bienenwunder in der Ambrosius-B. des Paulinus v. Mailand: VigChr 22 [1968] 38/44). Als Jugendlicher beobachtete er in Rom, wie seine verwitwete Mutter, seine Schwester Marcellina, die den Jungfrauenschleier genommen hatte, u. deren Mitschwester Candida Bischöfen die Hände küßten, u. hielt ihnen im Spiel die eigene Rechte hin mit der scherzhaften Bemerkung, die Ehre gebühre auch ihm als künftigem Bischof (vit. Ambr. 4). Dies bewahrheitete sich, als er in Mailand als consularis von Ligurien u. Aemilien tätig war (5). Die Kinderstimme: ‚Ambrosius Bischof!' (vgl. o. Sp. 1266: vit. Martin. 9, 6 mit Ps. 8, 3) habe Arianer u. Katholiken einträchtig bewogen, Ambrosius zum Nachfolger des verstorbenen Bischofs Auxentius auszurufen (6, 1). Mit leicht theatralisch wirkender List sucht Ambrosius, noch Katechumene, dem onus episcopatus zu entgehen (befiehlt Folterungen; philosophiam profiteri voluit [zSt. Lamirande, Paulin aO. 150f mit Lit.]; gibt sich öffentlich als Dirnenfreund; ergreift zweimal die Flucht). Alle Versuche scheitern an Gottes Eingreifen (8, 1). Eine Woche darauf weigert er sich nicht länger, empfängt Taufe u. Weihen (8f; zu ebd. 6/9 Y.-M. Duval, Ambroise, de son élection à sa consécration: Ambrosius episcopus 2 [Milano 1976] 243/83). Bei späterem Rombesuch erinnert er Candida beim Handkuß lächelnd an seine Vorhersage u. wirkt in Trastevere, Joh. 14, 12 erfüllend, sein erstes Wunder, die Heilung einer gelähmten Badefrau (vit. Ambr. 10). – Den 2. Teil der Vita (11/21) stellt Paulinus unter das Zeichen des Kampfes gegen die äußeren Feinde der Kirche (angekündigt schon 6. 8, 1. 9, 2: Ambrosius, gottgesandte Schutzmauer gegen die *Arianer). Gott schützt Ambrosius gegen die Ränke der arianischen Kaiserin Iustina: Eine arianische Jungfrau, die in Sirmium gegen den Bischof handgreiflich wurde, stirbt am folgenden Tag (11); in Mailand wird Euthymius, der Ambrosius im Wagen zu entführen plante, im nämlichen Wagen in Verbannung geführt (12); von

der Kaiserin mit der Abriegelung der Basilica Portiana beauftragte Soldaten schlagen sich auf die kath. Seite (13). Als im selben Jahr das von vielen Heilungen Kranker u. Besessener begleitete Eingreifen der hll. Märtyrer Protasius u. Gervasius die Niederlage der Arianer herbeiführt (14), verbreiten diese, Ambrosius habe Leute gedungen, die um Geld vorgäben, besessen zu sein. Ein Besessener, der vor Zweifeln an den Märtyrern warnte, wird von den Irrgläubigen ertränkt. ‚Damit fügten sie zur Ketzerei den Mord' (15f). Ein fanatischer Häretiker bekehrte sich zum Katholizismus, nachdem er einen Engel gesehen hatte, der Ambrosius die *Homilie ins Ohr flüsterte (17; *Improvisation). Zwei arianische Kammerherren Gratians, die eine Vergnügungsfahrt der Verabredung mit Ambrosius vorzogen, stürzten aus ihrem Reisewagen zu Tode (18). Als Gesandter erbat Ambrosius iJ. 383 in Trier von Maximus den Leichnam *Gratians u. exkommunizierte wegen des Mordes den die Buße verweigernden Usurpator, der bald, einer verängstigten Frau gleich, der Herrscherwürde entsagte (vgl. vit. Martin. 20). Einem von Iustina veranlaßten Attentat im Schlafgemach entging Ambrosius durch ein Wunder; nach ihrem Tod (iJ. 388) gestand ein *Haruspex bei einem Magieprozeß auf der Folter seine gescheiterten finsteren Pläne gegen den Bischof (vgl. 21, 3). Ein besessener Sklave blieb solange vom Teufel unbehelligt, wie er in Ambrosius' Nähe weilte (21). – Ein dritter Teil (22/5) behandelt den Kampf gegen Unstimmigkeiten in Kirche u. christlichem Reich u. zeigt Ambrosius als Präzeptor des Kaisers u. ‚Propheten am Königshof' (zu dieser Typologie s. o. Sp. 1267: vit. Martin.). Besprochen werden seine beiden großen Auseinandersetzungen mit Kaiser Theodosius I über die Bestrafung der Brandstifter von Callinicum (22f; vgl. W. Wilbrand: o. Bd. 1, 370) u. das Blutbad von Thessalonike mit folgendem ‚Canossagang' des von Ambrosius zur Kirchenbuße gezwungenen Kaisers (24; vgl. o. Sp. 1261). So war Ambrosius Bischof einer Residenzstadt geworden, der Oberhirte des Reiches schlechthin, was Paulinus illustriert durch den Besuch zweier pers. Magoi in Mailand, die mittels *Dolmetscher mit dem berühmten Bischof bis weit in die Nacht disputierten, bereits am nächsten Tag sich vom Kaiser verabschiedeten u. zu Probus nach Rom weiterreisten (25). – Der 4. Kapitelkomplex (26/33) entfaltet das Bild des Ambrosius als Sieg- u. Friedensbringer. Besprochen wird der Kampf (stark vereinfacht; Hoster 136) gegen Rückführung des Victoria-Altars u. Rückgabe der Kultsubsidien (s. o. Sp. 1260). Im freiwilligen Exil in Florenz erweckt Ambrosius wie *Elisaeus (vgl. 2 Reg. 4, 29/37) den Sohn des Gastgebers vom Tod (28) u. stiftet eine Basilika zu Ehren der in Bologna erhobenen Reliquien der zwischen *Juden bestatteten Märtyrer Vitalis u. Agricola (29). Die Siege Arbogasts gegen die Franken iJ. 392/93 u. Theodosius' über *Eugenius iJ. 394 werden Ambrosius' Verdiensten u. Gebeten zugeschrieben, auf dessen Fürsprache der Kaiser den ‚Schuldigen' vergibt (30f; vgl. o. Sp. 1261). Ambrosius erscheint hier auf dem Höhepunkt seiner Bedeutung: Der Sieg ist auf der Seite ‚seines', nicht auf der der alten Götter u. ihrer Symbole, wie dies Symmachus' Petition (26, 1) erwartete. Hier wie 14 u. 29 kann Ambrosius auf mächtige Helfer zählen, die Märtyrer, näherhin Nazarius u. Celsus, deren Reliquien er erhob u. in der Mailänder Apostelkirche beisetzte (32f; A. A. R. Bastiaensen, Paulin de Milan et le culte des martyrs chez s. Ambroise: Ambrosius episcopus aO. 143/50). – Der folgende Abschnitt bietet keine weitere Steigerung: Kap. 34/7 erzählen einige Episoden aus Ambrosius' letzten Lebensjahren (Bestrafung der Verletzung des Kirchenasyls [34], von schadenfreudigem *Lachen [35]; Bekehrung der Markomannenfürstin Fritigil, der er einen Brief in modum catechismi sendet [36; *Katechese (Katechismus)]), beenden den chronologischen Teil mit einer kurzen Rückblende (vit. Ambr. 37: Erfüllung einer Prophetie) u. markieren eine deutliche Zäsur gegenüber der Besprechung der mores des Heiligen (38/41). Die Charakteristik ist zu kurz, um in ihr das gemischte suetonisch-plutarchische Schema befolgt zu sehen (so Priessnig, Formen 50 gegen Kemper 45; vgl. Luck 237/9), u. ohne psychologisches Interesse (betont werden Enthaltsamkeit u. Kasteiungen, eifriger Vollzug der Priesterpflichten, großzügige Armenpflege als armer Nachahmer des armen Jesus [vgl. 2 Cor. 8, 9]; Mitleid mit den Büßern; Trauer beim Tod von Mitbischöfen; harte Verurteilung der *Habsucht, Quelle allen Übels [1 Tim. 6, 10; vgl. Ambr. exc. fratr. 1, 55]). – Der abschließende Abschnitt (42/54) beschreibt ausführlich Ambrosius' letzte Tage (42: Feuerschild

über seinem Haupt; 43: Bestrafung eines Sklaven Stilichos; 44: Heilung von Fußschmerzen; 45f: letzte Krankheit, Regelung der Nachfolge), Tod (iJ. 397) u. Beisetzung mit großer Leichenprozession unter Beteiligung von Heiden u. Juden (47f), vier postmortale Erscheinungen des Ambrosius (49/52), die vierte im Zusammenhang mit der Übertragung der Reliquien der Märtyrer von Val di Non (E. Pack, Art. Italia I: o. Bd. 18, 1177), Bestrafung eines Lästerers des Ambrosius (53f). Paulinus beendet die Vita nach Art eines Epilogs durch eine kurze Ermahnung zur Nachahmung u. bittet Augustinus um Fürbitte (55f). – Der referierten Gliederung (nach Hoster 127/39) ziehen andere einen sechsteiligen Aufbau vor (Pellegrino, Paolino aO. 8) oder einen dreiteiligen (3/5: Kindheit u. Jugend; 6/41: Episkopat; 42/54: Ende u. postmortale Wunder; Berschin, B. 1, 220f) mit Kap. 22/4 als Höhepunkt (ebd. 218) oder als wahrem geschichtlichen Kern (Mohrmann, Bischofsviten aO. 314f zu Ambrosius' ‚drei Großtaten' unter Einschluß von cap. 26). Jedenfalls ist die Struktur nicht starr, die Zäsuren generell wenig ausgeprägt; die Chronologie (häufig relativ, doch mit Personen u. Fakten als Anhaltspunkten) spielt die Hauptrolle, obschon sie auch gegenüber Gedankenassoziationen zurücktritt (Alfonsi aO.). Paulinus strebt keine erschöpfende Darstellung an u. läßt bewußt manches aus (die Priszillianistische Affäre, das Jovianische Schisma, die Evagriusaffäre, den geliebten Bruder Satyrus); dabei vermengt er unbeschwert Wichtiges u. Anekdotisches (auch von anderen Zeitgenossen geschätzt; Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1280] XXXII).

bb. Würdigung. Das Ziel dieser B. ist zu beachten: Trotz der beschriebenen Abtötungen des Ambrosius (jedoch mit auffälligem Übergehen der *Jungfräulichkeit, die dieser doch so ausführlich behandelte; G. Schöllgen: o. Bd. 18, 573/5) entfernt sich Paulinus' Heiligkeitsideal ganz von asketisch-monastischen Vorstellungen. Hier werden vor allem Kaiser u. Hofleute vorgestellt, Mit- oder Gegenspieler des Bischofs, einer führenden Gestalt seines Zeitalters, deren Leben sich stets mit der Profangeschichte kreuzt, die tragendes Element der Vita ist (Hoster 119/23 mit detailliertem Überblick). Mehr noch: Seine Amtszeit ist gekennzeichnet durch eine Reihe spektakulärer, mehr profaner denn religiöser Handlungen (Berschin, B. 1, 218; E. Bickel, Lehrb. der Gesch. der röm. Lit.[2] [1961] 312 urteilt, daß ‚die weltbeherrschende Gebärde des röm. Senators in dem Kirchenfürsten wiederkehrt'). Wenn das Lob der edlen Herkunft u. die Verheißung einer großen Zukunft an die antike B. gemahnen, ist diese große Zukunft mit Ambrosius' hoher Stellung als Statthalter ganz natürlich eingegliedert in den Kontext eines christl. Reiches u. eines bereits stark institutionalisierten Christentums (kontrastierend mit dem Lebensrahmen der Helden des Athanasios, Hieronymus u. sogar des Sulp. Severus; Lamirande, Paulin aO. 9). Der Wechsel seines beruflichen Wirkens läßt Ambrosius an allem gewinnen: Macht, Autorität, Geheimnis (Berschin, B. 1, 218). Als Kirchenpolitiker ist er Symbol u. führende Gestalt eines kämpferischen Katholizismus' theodosianischer Zeit (selbstsicher, intolerant, gottgewollt siegreich). Kampf u. Sieg sind die Schlüsselbegriffe dieses Werkes; gegen die Juden (Callinicum), gegen die Nostalgiker eines heidn. Rom (Symmachus), vor allem gegen die arianische Häresie, für die von Theodosius verkörperte katholische Theokratie (vgl. 31, 3: ‚der Herr ... übertrug den ganzen Sieg dem frommen Kaiser Theodosius'), gleichzeitig aber gegen das lastende Gewicht des staatl. Schutzes; dieser Eifer für die Autonomie der Kirche konnte gegebenenfalls zu Erpressung führen (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1280] XL) von seiten dessen, der ‚wie Elias (vgl. 1 Reg. 21, 17/29) sich niemals scheute, zu Königen oder sonstigen Mächtigen zu sprechen ..., da er voll Gottesfurcht war' (47, 3). – Das Element des Wunderbaren u. Staunenswerten, obschon deutlich zurückhaltender als bei Sulp. Severus (ca. 25% des Textes gegenüber 50% in der Martin-Vita; J.-R. Palanque, La ‚Vita Ambrosii' de Paulin de Milan: RevScRel 4 [1924] 403f), hat Paulinus den Vorwurf der Leichtgläubigkeit eingetragen (A. Paredi: SacrErud 14 [1963] 214). Jedenfalls hat das Element des Wunderbaren wenig zu tun mit Ambrosius' persönlichem Erleben, unterstützt vielmehr Handlungen u. Funktionen des Bischofs (ebenso die Dämonenerscheinungen; Ambrosius ist von ihnen nicht verwirrt): Meist mehr Beobachter denn Bewirker der Wunder sieht der Heilige sogleich die bestraft, die ihn oder die kath. Kirche angreifen, oder er erfährt die Offenbarung von Märtyrern (oder durch Dämo-

nen) im günstigen Augenblick (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1280] XXXIV/VII). In dieser von der Vorsehung bestimmten Atmosphäre sammelt er Erfolge, die seine B. eher als ‚Erfolgsvita' denn als ‚Aufstiegsvita' charakterisieren (Hoster 143f). Hier heiligt Gottes Gnade (in der Ambrosius seit Kindheit steht, sie nicht durch Askese verdienen muß) in der Welt, nicht durch Weltflucht. Von daher zeigt sich in der bibl. Stilisierung (mit deutlich mehr Bibelzitaten als in der Martin-Vita, bes. συγκρίσεις, u. vor allem das Vollbringen von Bibelworten; Van Uytfanghe, Empreinte 593/601) eine deutlich atl. Dimension (Theokratie, Eingreifen des strafenden Gottes), auch wenn die Nachahmung Christi nicht fehlt (evangelische Entäußerung [38, 5: praedia ... donavit ecclesiae, nihil sibi quod hic suum diceret derelinquens, ut nudus atque expeditus miles Christum Dominum sequeretur]; Demut [vgl. 16, 3 nach dem Tod eines Arianers durch *Ertrinken] u. Vergebung, einige caritative Wunder u. Exorzismen). In die Stilisierung insgesamt hat Paulinus viel Eigenes eingebracht (Sicht des Ambrosius ohne tiefere Einsichten u. mit einem eher dürftigen spirituellen Porträt) sowie klerikale u. volkstümliche Überlieferungen. So sehr er auch auswählte, hat er die historische Bedeutung des Mailänder Bischofs nicht verkannt (Lamirande, Paulin aO. [o. Sp. 1280] 164).

ζ. *Der Sermo de vita Honorati des Hilarius v. Arles.* (ClavisPL³ 501f = BHL 3975.) Mit Honoratus v. Arles (gest. 429/30) kehren wir zurück zum (martinischen) Typ des Mönchsheiligen (hier dem Gründer des *Insel-Klosters v. Lerinum), der in der Folge Bischof (hier v. **Arles) wurde (ihm u. Eucherius v. Lyon sind Joh. Cass. conl. 11 u. 17 gewidmet). Der Autor der Vita des Honoratus (ca. 365/430), sein Amtsnachfolger Hilarius v. Arles (gest. 449 [selbst Held der Vita BHL 3882; s. u. Sp. 1323]), nutzt für sein Werk eine ganz andere Form als Sulpicius, nämlich den sermo, gehalten beim 1. Jahrgedächtnis Honorats in der Kathedrale v. Arles (Hilar. Arel. vit. Honorat. 25, 1). Die Vita in der Form eines Elogiums oder Panegyricus ist ein Musterbeispiel epideiktischer Redekunst. Der Redner zieht meisterhaft alle Register des traditionellen Vortrags (M.-D. Valentin: SC 235, 29/36). Der Text ist reich an Ausrufen u. rhetorischen Fragen, Schlußklauseln (S. Cavallin, Les clausules des hagiographes arlésiens: Eranos 46 [1948] 133/57) u. verschiedenen Stilfiguren (bes. Metaphern, Chiasmen). Sie beeinträchtigen nicht den bewegenden Ernst, bes. bei der Schilderung der letzten Augenblicke Honorats (Hilar. Arel. vit. Honorat. 33). Die profane Gattung ist, wie bei Pontius u. Ambrosius, bereits restlos gefüllt mit christlichen Inhalten (Berschin, B. 1, 242f). Die Zeitgenossen haben das Werk dieses ‚gallischen Kothurn' (Hieron. ep. 58, 10; 37, 3) ungemein bewundert. – L. Cristiani, Lérins et ses fondateurs (S. Wandrille 1946) 1/77; S. Cavallin, Die Lobrede des hl. Hilarius auf das Leben des hl. Honoratus: Liber Floridus, Festschr. P. Lehmann (1950) 83/93; B. Axelson, Arelatensia: VigChr 10 (1956) 157/9; Prinz, Mönchtum 49/87; S. Pricoco, Modelli di santità a Lerino: SiculGymn NS 27 (1974) 54/88; ders., Monaci 57/83; F. E. Consolino, Fra biografia e confessio. La forma letteraria del ‚sermo de vita s. Honorati' di Ilario d'Arles: Orpheus NS 2 (1981) 170/82; M. Carrias, Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat: RevHistÉglFrance 74 (1988) 191/211; R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls = Hereditas 2 (1988) 97/139; E. Contreras, Las enseñanzas para la vida monástica cenobítica cristiana del Sermo de vita Honorati y la Regla de los Cuatro Padres: StudMonast 32 (1990) 341/64.

aa. Struktur. Die Komposition ist sehr sorgfältig, basierend auf einer mesodischen Struktur, der gleichen Gattung wie die Vergilschen Bukolika (Schema: Valentin aO. 31). Im traditionellen exordium (vit. Honorat. 1/3) wendet sich Hilarius in liturgischem Kontext (vgl. o. Sp. 1260 zur Liturgisierung von Ambr. de obitu Theodos.) an seine Arleser: sancta fidelium congregatio (3, 2), u. qualifiziert sein Lob als laus consolatoria (1, 1), plena aedificationis, vacua iactantiae (3, 2). Der 1. Teil (ebd. 4/9) beschreibt Honorats Jugend. Seine patria (wohl *Gallia) wird bewußt verschwiegen, nebenbei erwähnt seine hohe Abstammung aus konsularischer Familie (D. Woods: Mnemos 46 [1993] 78/86: Enkel des *Ausonius), die zunächst seine Taufe zu hintertreiben suchte (u. a. durch Freuden der **Jagd), seine Bekehrung zum asketischen Lebensideal, bald geteilt vom älteren Bruder Venantius. Der 2. Teil (vit. Honorat. 10/4) berichtet von beider Brüder Pilgerfahrt heremi amore nach Osten. Beunruhigt durch schnellen Ruhm, wissen sie sich ‚als wahre

Söhne Abrahams' aus der Heimat herausgerufen (zum *Abraham-Topos Nürnberg aO. 102f$_1$ mit Lit.; S. Pricoco, ‚Egredere de terra tua'. La fortuna di Gen. 12, 1 nella prima cultura monastica: De Tertullien aux Mozarabes aO. [o. Sp. 1233] 119/31). Von Marseille aus gelangen die Jünglinge, in Begleitung des greisen, durch *Gravitas gekennzeichneten Caprasius, nachmals Abt v. Lérins (Vita BHL 1559, 7. Jh.), zur Unwirtlichkeit u. Unfruchtbarkeit der Küste Achaias. Dort stirbt Venantius u. wird von Christen u. Juden zu Grabe getragen (mit Psalmengesang in Griechisch, Latein u. Hebräisch: 14, 2). Die drei zentralen Teile der Vita sind Honorats Leriner Leben nach der Rückkehr aus Griechenland über Italien gewidmet: Klostergründung auf einer unbewohnten, unwirtlichen *Insel, von Christus geleitet ‚in eine Wüste (heremus) nahe unserer Stadt', wo der exul voluntarius, mit Ehren überschüttet u. zur Annahme des Presbyteramtes gezwungen, väterlicher Abt vieler Mönche wird (3. Teil = 15/7); Honoratus' Gaben, Fähigkeiten u. Tugenden als Abt (Güte für die Seinen, *Gastfreundschaft u. Großzügigkeit [*Hochherzigkeit], Freigebigkeit gegenüber Armen, Milde seiner Briefe an viele Adressaten (4. Teil = 15/7); Hilarius' eigene monastische Bekehrung (nach längerem Sträuben u. scharfsinnigen, an Augustins Confessiones erinnernden Diskussionen) unter Honorats Einfluß, der ihn als Lieblingsjünger behandelt (5. Teil = 23f). Der 6. Teil (25/8) bespricht Honorats kurzen Episkopat (427-28/429-30). In bewegten Zeiten sucht er seine Diözesanen mehr durch Liebe denn Furcht zu regieren (28, 2; K. Gross, Plus amari quam timeri, eine antike politische Maxime in der Benediktinerregel: VigChr 27 [1973] 218/29), bemüht sich, wieder Eintracht (*Homonoia) herzustellen, einfach lebend u., anders als seine Vorgänger keine Schätze aufhäufend. Seine letzten Tage (Krankheit, Tod, Beisetzung) schildert der 7. Teil (29/35). Honorats *Abschiedsrede (32) korrespondiert mit seiner 1. Rede ebd. 7. – Die Peroratio (36/9) spricht von Honorats Nachfolge durch Hilarius u. betrachtet den Heiligen als vollkommenen Schüler Christi, den er immer auf den Lippen u. im Sinn hatte, selbst in seinen Träumen, für den er täglich das innere Martyrium erlitt (38, 2/4; vgl. 37, 3: habet et pax martyres suos; über das Martyrium durch Askese s. o. Sp. 1277).

bb. Würdigung. Hilarius' Werk geizt mit Details über Orte u. Zeiten, in denen sich das Leben des Heiligen abspielte, die Völkerwanderung (in der das ‚Flüchtlingskloster' in der Provence viele junge Leute anzog [17, 2], bes. aus der nordgallischen Aristokratie, die, wilden Tieren ähnelnd, ‚zu sanften Tauben' zu erziehen waren), schweigt über das konkrete Klosterleben (obschon Rückschlüsse möglich sind), über das (ungewisse) Vorhandensein einer Klosterregel in Lerinum. Es propagiert vielmehr eine monastische Spiritualität (mit besonderen Zügen trotz Abhängigkeit von asketischen u. hagiographischen Quellen, so Clemens v. Alex., Gregor v. Nyssa [vit. Moysis; s. o. Sp. 1193]), Eucherius v. Lyon, Augustins Confessiones, Martin- u. Malchus-Vita; Verzeichnis: Valentin aO. 26/8) mit dem Mittel des sehr stilisierten Porträts eines charismatischen Gottesmannes, eines Vorbildes an asketischer Lebensführung u. Vollkommenheit. Sein Leben ist nur die Entfaltung in der constantia virtutis (Pricoco, Monaci 62) eines seit Beginn gegebenen Ethos. Von Anfang an antwortet Honoratus auf die wiederholten Aufrufe Gottes, dessen Vorsehung (J.-P. Weiss, Honorat héros antique et saint chrétien. Étude du mot ‚gratia' dans la ‚Vie de s. Honorat' d'Hilaire d'Arles: Augustinianum 24 [1984] 265/80) für alles sorgt (25, 3; 37, 2). Die Vollkommenheit besteht in ausdauerndem Verzicht u. Strenge, in der Unterwerfung unter die dominica servitus, die zu wahrer Freiheit führt (vgl. 8: von der Familie) u. in der Gottes- u. Nächstenliebe untrennbar sind (18, 28f). Eine derartige evangelische Spiritualität, kaum geprägt vom agonistischen Geist der militia gegen den Bösen, vom leidvollen Eremitenleben oder der asketischen Folklore der Wüstenväter, läßt die traditionellen Tugenden der humilitas, modestia u. mansuetudo sich entfalten (Pricoco, Monaci 63/77). Die thaumaturgischen virtutes sind gleichfalls nicht das Organisationsprinzip der Vita; denn außer der Flucht der Schlangen von Lérins (15, 4), der Verwirklichung gleich zweier bibl. Wunder (17, 1) u. den Visionen, die Honorats Glückseligkeit (*Glück) offenbaren (34, 2), werden Wunder u. Staunenswertes bewußt, ja polemisch verworfen (vgl. 37, 2: et tamen quod maius signum virtutis esse potest quam signa fugere et occultare virtutes?; vgl. auch 38, 3: keine prophetischen Träume) innerhalb des gebildeten, ja,

aufgeklärten ,Rhonemönchtums' (Prinz, Mönchtum 458).

η. Die Vita Augustini des Possidius v. Calama. (ClavisPL 358 = BHL 785; Lit.: H. T. Weiskotten, Sancti Augustini Vita scripta a Possidio episcopo [Princeton 1919]; A. v. Harnack, Possidius, Augustins Leben = Abh-Berlin 1930 nr. 1; M. Pellegrino, Possidio. Vita di s. Agostino [Alba 1955]; ders., Reminiscenze letterarie Agostiniane nella ,Vita Aug.' di Possidio: Aevum 28 [1954] 21/44; ders., S. Agostino visto del suo primo biografo Possidio: ScuolCatt 82 [1954] 249/66; H. J. Diesner, Possidius u. Augustinus: Stud-Patr 6 = TU 81 [1962] 350/65; Hoster 146f; P. Courcelle, Les Confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire [Paris 1963] 609/21; Ch. Mohrmann, Introduzione: Bastiaensen, Cipriano aO. [o. Sp. 1172] XLII/LXVIII; Bastiaensen: ebd. 339/449 [Komm.]. 450f [Lit.]; Mohrmann, Bischofsviten aO. [o. Sp. 1280] 320/31; C. Richter, Das Leben des hl. Augustinus [Graz 1984]; R. Grégoire, Riflessioni sulla tipologia agiografica della ,Vita Aug.' di Possidio: Augustinianum 25 [1985] 21/6; Berschin, B. 1, 226/35; M. F. Berrouard, Art. Possidius: DictSpir 12, 2 [1988] 1997/2008; B. Stoll, Einige Beobachtungen zur Vita Aug. des Possidius: StudPatr 22 [Leuven 1989] 344/50; dies., Die Vita Aug. des Possidius als hagiographischer Text: ZKG 102 [1991] 1/13; S. Dagemark, Augustine, monk and bishop. Hagiography versus autobiography in the ,Vita Aug.' and the ,Confessiones' [schwed.] [Göteborg 1995]; E. Elm, Die Vita Aug. des Possidius, ,the work of a plain man and untrained writer'?: Augustinianum 37 [1997] 229/40.) – Die Vita Aug. hat man ,eine der schönsten B. der Spätantike für den modernen Leser' genannt (Berschin, B. 1, 226); ,es gibt nur wenige B., die mit solcher menschlichen Wärme u. mit so großer Liebe geschrieben sind' (Mohrmann, Bischofsviten aO. 328). Sie wurde um 432, bald nach Augustinus' Tod (430), von seinem Freund u. Mitbischof Possidius verfaßt. Gleich Paulinus v. Mailand (s. o. Sp. 1280) war er kein professioneller Schriftsteller, eher ein vir unius libri; doch zeichnet er sich, wenigstens im 2. Teil des Werkes, durch besseres psychologisches Verständnis u. größere Klarheit der Darstellung aus (ebd. 320). Er wirkte auch unter günstigeren Verhältnissen als Paulinus, denn er lebte mit seinem Helden ,ca. 40 Jahre familiariter ac dulciter' (31, 11). Tatsächlich weilte Possidius 391/97 in den monasteria Augustins; 397 zum Bischof des nahegelegenen Calama bestellt, bewahrte er mit Konzilien u. collationes Kontakt zu seinem früheren Lehrmeister. Dessen Lebensende u. Tod erlebte er mit, weil er vor den Vandalen nach *Hippo Regius geflohen war, wo er wohl noch einige Zeit verblieb (Pellegrino, Possidio aO. 9f). Als guter Kenner Augustins u. seines Œuvres, vielleicht auch mit Materialien aus kirchlichen Archiven, konnte Possidius ein recht objektives Bild seines Meisters zeichen (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1172] XLVI); doch ist die Zuverlässigkeit seiner Darstellung nicht unumstritten (s. u. Sp. 1296).

aa. Struktur. Die Struktur der Vita Aug., klarer aufgebaut als die Vita Ambrosii, wird unterschiedlich beurteilt. Einige erkennen vier Abschnitte (mit Varianten; Wieskotten aO. 20; Harnack, Possidius aO. 13; Diesner aO. 352; Berschin, B. 1, 226f). Hier wird (mit Pellegrino, Possidio aO. 20/5; Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1172] XLV; Stoll, Vita aO. 12) eine dreiteilige Gliederung vorausgesetzt: a) Possid. vit. Aug. 1/18: chronologische Erzählung des Lebens Augustins bis zum Höhepunkt; b) ebd. 19/27, 5: mores; c) 27, 6/31: letzte Tage u. Tod. Der Umfang des 2. Teils läßt erkennen, daß Possidius in etwa dem suetonischen Schema folgt (Luck 232. 240). – Das Vorwort kündigt die Gliederung des Werkes in vita u. mores (praef. 1) u. das kirchenaufbauende Ziel an. Der Autor betont den persönlichen Charakter seiner Schrift, Ergebnis mehrjährigen Umgangs mit dem Helden (praef. 3). Der 1. Teil (vit. Aug. 1/18) verläuft im großen u. ganzen chronologisch (doch relativ; Einzelszenen sind zB. durch sequenti / eodem tempore, post, mox verknüpft; Stoll, Vita aO. 4). Possidius gelang es nicht wirklich, sie als Einheit zu gestalten (Mohrmann, Introduzione aO. XLVI). Kap. 1f stellen einige Rahmennotizen zusammen über Augustinus' Herkunft, Ausbildung u. Tätigkeit als Rhetoriklehrer u. führen bis zu seiner Entscheidung im Alter von über 30 Jahren, auf alles Irdische zu verzichten (vit. Aug. 2, 2 mit Zit. von Mt. 19, 21). Augustins ,Confessiones' werden zu stark gerafft u. seine Bekehrung verkürzt zur Loslösung vom Manichäismus (wegen der antihäretischen Perspektive der späteren Kap.?) allein auf Grund Ambrosius' Einfluß. Überdies ist die Chronologie gestört (Courcelle, Confes-

sions aO. 613); die asketische Conversio erfolgt hier nach der Taufe, wohingegen bei Augustinus selbst der (von Possidius übergangene) Aufenthalt in Cassiciacum iJ. 386 der Taufe iJ. 387 voraufgeht. Mit dem 3. Kap. beginnt Possidius' detaillierter eigener Bericht: Augustins Rückkehr von Mailand nach Africa; dreijähriges klosterähnliches Leben mit Freunden im väterlichen Haus in Thagaste (3); ‚erzwungene' Priesterweihe in Hippo (4); Einrichtung eines monasteriums ‚nach Art u. Weisung der hl. Apostel' (vgl. Act. 4, 32/5) bei der Kirche v. Hippo, in der Augustinus mit Erlaubnis von Bischof Valerius predigen darf, obschon die african. Kirche das Predigtrecht den Bischöfen reservierte (5). Es folgt Augustins 1. große öffentliche Disputation (iJ. 392) mit dem Manichäerpriester Fortunatus (6), gleich den folgenden von Stenographen aufgezeichnet u. ein gesellschaftliches Ereignis (Mohrmann, Bischofsviten aO. 324; A. Mandouze: RAC Suppl. 1, 195). Kap. 7 unterbricht die Erzählung durch eine Art Prolog zu Augustins späterer Auseinandersetzung mit Donatisten, Manichäern u. Heiden sowohl in Büchern (Possidius zeichnet Augustinus stets betont als Schriftsteller) wie in repentini sermones, beides gestützt auf die auctoritas sanctarum scripturarum (7, 3). So erhebt die kath. Kirche in Africa wieder ihr Haupt (7, 2), u. Augustins Lehre verbreitet sich auch jenseits des Meeres (7, 4). Im J. 395 (396) zum Bischof bestellt, noch zu Valerius' Lebzeiten (auf dessen Wunsch, doch gegen Conc. Nicaen. cn. 8 sowie compulsus et coactus [vit. Aug. 8]), kämpft Augustinus weiterhin gegen die Irrlehren seiner Zeit (jetzt auch mit Briefen): die Donatisten (9. 13f, Höhepunkt die collatio vJ. 411 in Karthago; Mandouze aO. 186) mit ihren Störtrupps (Berschin, B. 1, 228), den circumcelliones (10. 12), gegen die Manichäer (15f), Arianer (17) u. Pelagianer (18), deren päpstliche Verurteilung Augustinus mit einigen Mühen erreicht u. gegen die er, wie bei den Donatisten, an den weltlichen Arm appelliert. In diesen Kap. beschreibt Possidius die Ereignisse sehr genau u. nennt die Gegner beim Namen. Inzwischen war aus Augustinus' monasterium, in dem die sancti servi Dei in continentia u. paupertas profunda lebten, ein Priesterseminar u. Reservoir gelehrter Bischöfe (darunter Possidius) geworden, die ihrerseits neue monasteria gründeten (11). Den Abschnitt über die Häretikerkämpfe beschließt Possidius mit einem Lob der Studien u. Schriften Augustins, ‚die so zahlreich sind, daß kaum ein Gelehrter imstande ist, sie durchzulesen u. zu kennen' (18, 9). Er stellt sich als Wahrer des Erbes seines Lehrers vor u. empfiehlt, sich wegen Vorlagen zur Abschrift von Augustinustexten an die *Bibliothek der Kirche v. Hippo zu wenden, ‚wo verbesserte Exemplare zu finden sein werden' (18, 9f; Mohrmann, Bischofsviten aO. 325; Berschin, B. 1, 228f). – Der zweite Teil (19/27, 5), in lebhafterem Stil u. freier als der erste gestaltet, nähert sich den mores u. der vita interior ac familiaris der Suetonschen B. an. Zuerst wird mit Anspielung auf Hes. 32, 2/11 (vit. Aug. 19, 5: liturgische Lesung bei der Bischofsweihe; vgl. Aug. serm. 46, 20; 339, 2) das Wesentliche der bischöflichen Seelsorgstätigkeit zusammengefaßt. Das Resümee geht von der richterlichen Tätigkeit Augustins aus, die dieser auch nutzte, die veritas divinae legis zu lehren (19, 4). Dann erfährt man über seinen Takt bei Bittgesuchen an weltliche Behörden (20), über seine Absichten beim Besuch von Synoden (21) sowie, etwas apologetisch gefärbt, über Kleidung u. Tisch im Bischofskloster (22), gekennzeichnet durch große Mäßigkeit (vgl. 22, 2: medium tenebat, neque in dexteram neque in sinistram declinans), doch ohne wirklich strenges Asketentum, vielleicht Reaktion auf die manichäische Askese (Pellegrino, Possidio aO. 218f), über seine Solidarität mit den Armen (compauperes), über die kirchliche Finanzverwaltung (24), einen Aspekt, der offenbar mehr Possidius interessierte als Augustinus (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1172] LVIII), der in dieser Hinsicht sehr zurückhaltend war (24, 12: mehr Maria denn Martha; vgl. Lc. 10, 38/42; Aug. serm. 104) u. den recursus ad interiora mentis et superiora bevorzugte (24, 11). Dieser vertraute Einblick in das Leben Augustins u. seiner Kleriker, unter denen der Autor sichtlich glückliche Jahre verlebt hat mit seinem umgänglichen u. beherrschten Meister (vgl. 25, 3: arguebat et tolerabat quantum decebat et oportebat), endet freilich mit einer sehr rigorosen Bemerkung über Augustins Verhältnis zu den *Frauen (27, 1/6), vielleicht Reaktion gegen die Frauenemanzipation damaliger Zeit, bes. in den höheren Gesellschaftsschichten (Mohrmann, Bischofsviten aO. 327). – Der 3. Teil

über Augustins letzte Tage u. Sterben (27, 7/31) gibt dessen Retractationes wieder, die Possidius De recensione librorum nennt (28, 1), u. beschreibt ausführlich die Greuel des Vandaleneinfalls u. Augustins resignierte Trauer. Er tröstet sich, die philosophische Bildung seiner Jugend in Erinnerung rufend, mit dem ‚Wort eines Weisen‘: ‚Der ist kein Großer, der es für etwas Großes hält, daß Holz u. Steine dahinfallen u. daß die Sterblichen sterben‘ (28, 11 = Plotin. enn. 1, 4, 7; vgl. Aug. serm. 81, 9; serm. Casin. 1, 133; civ. D. 2, 2 über die Eroberung Roms iJ. 410). In die Erzählung (30) fügt Possidius Augustins Ep. 228 an Honoratus v. Thiabe ein mit dem Rat, die Bischöfe sollten nicht fliehen, wenn die eversores Romaniae anrückten. Eher zurückhaltend wird erwähnt, daß Augustins Gebet für Besessene Dämonen vertrieb u. er, schon auf dem Krankenlager, fast widerwillig einen Kranken durch *Handauflegung heilte (29, 4f). Das Schlußkapitel 31 betont, wie sehr Augustinus zur Buße angesichts des Todes mahnte (Rezitation der Bußpsalmen). Körperlich u. geistig unversehrt, entschlief er in Possidius’ Gegenwart (am 28. VIII. 430) in bona senectute, bis in die letzten Tage sein Bischofsamt ausübend. Kurz wird das Begräbnis erwähnt (S. Dagemark, Funeral as a hagiographic motif in ‚Vita Aug.‘ and some other biographies of bishops: Augustinianum 40 [2000] 255/89) u. das Fehlen eines Testaments des pauper Dei. Possidius faßt schließlich zusammen, was der Verstorbene der Nachwelt u. Kirche hinterließ: einen zahlreichen Klerus, vollbesetzte Männer- u. Frauenklöster, die Bibliothek mit eigenen u. fremden Werken. Er wird in seinen Schriften weiterleben. Eindrucksvoller war er als Liturge, Prediger u. in seiner beispielhaften Lebensführung. Possidius schließt mit einem persönlichen u. christl. Komm. zum heidn. Distichon Anth. Lat. nr. 721 (vit. Aug. 31, 8f). Die Bedeutung, die der Biograph dem Schriftsteller Augustinus beimißt, geht besonders aus dem schon 18, 10 angekündigten Indiculus (Verzeichnis) seiner Bücher hervor, den er der Vita hinzufügt, ‚ein gewaltiges Achtergewicht‘, das die Editionen meist unterschlagen. Auf diese Weise bietet Possidius ein zweifaches Bild u. einen doppelten Zugang zu seinem Meister, durch die Vita u. den Indiculus (Berschin, B. 1, 232f).

bb. Würdigung. Die Vita Aug. ist nicht in erster Linie eine Schriftsteller-, sondern eine Bischofs-B., zu vergleichen mit der Possidius vermutlich bekannten Ambrosius-Vita (vit. Aug. 27, 7 hängt von Paulin. Med. vit. Ambr. 45, 2 ab). Trotz verbreiteter Wertschätzung des Possidius als Autor u. Biographen hat man ihm Ungenauigkeiten vorgeworfen (bes. im Hinblick auf die Confessiones u. andere Augustinus-Schriften; A. A. R. Bastiaensen, The inaccuracies in the Vita Aug. of Possidius: StudPatr 16 = TU 129 [1985] 480/6) u. damit einen Mangel an Zuverlässigkeit (Diesner aO. 353), ja ‚un comble de maladresse ou tendance hagiographique‘ (Courcelle, Confessions aO. 614). Der Tadel ist überzogen (Mohrmann, Bischofsviten aO. 322f; dies., Introduzione aO. [o. Sp. 1172] XLV/XLIX; Possidius rechtfertigt schon praef. 5 seine Kürze u. betont, kein Referat der Confessiones zu beabsichtigen). Die Kritik verkennt, daß die Vita eben ein Werk mit ‚hagiographischem Diskurs‘ darstellt (Stoll, Vita aO. 1/3). – Possidius zeichnet das Leben Augustins zum Zweck der Auferbauung der wahren Kirche; sein Held ist circa universalis ecclesiae utilitatem sollicitus semper ac pervigil (18, 6). Unablässig zeigt er im 1. Teil, wie der Kampf gegen die Häresien solange wie möglich durch Diskussion u. Überzeugung u. nicht mit Gewalt, politischem Zwang u. Strafwundern geführt wird (im Unterschied zur Martins- u. Ambrosius-Vita) u. der Kirche Africas Wachstum, Einheit u. Frieden bringt (7, 2; 9, 1; 11, 2f; 12, 9; 13, 1; 14, 7; 18, 7 u. ö.). Dieser Erfolg ist dem Heiligen vom Herrn schon im diesseitigen Leben gegeben. Possidius betont stark die Rolle der *Gnade u. Vorsehung Gottes (Grégoire aO., der darin die Leitlinien des Werkes erblickt: Augustinus als Mensch der Gnade, Bischof, engagierter Christ), gewiß in Übereinstimmung mit der allgemeinen Tendenz der Hagiographie, aber auch unter dem Einfluß Augustins u. seines Antipelagianismus (zB. 15, 6: Gott lenkt eine Predigt Augustins in antimanichäische Richtung). Dies verkennt Diesner (aO. 313), wenn er Augustins Anliegen vom Autor vernachlässigt sieht (Mohrmann, Introduzione aO. [o. Sp. 1172] XLVIIf). – Neben dem Kampf gegen die Irrlehren u. für die Kircheneinheit stellt Possidius das ‚augustinische Mönchtum‘ heraus von der asketischen conversio (29) bis zur vita communis, zuerst mit Laien, dann mit Klerikern in Hippo. Zu fragen ist, ob Possidius diesen Faktor nicht überbetont zu Lasten des Seel-

sorgers Augustinus (außer 19, 4). Offensichtlich hat das mit der beglückenden persönlichen Erfahrung in jener Gemeinschaft zu tun (Mohrmann, Introduzione aO. LVI). Dieses gemäßigte u. originelle Mönchtum (Possidius verwendet monasterium u. anderes monastisches Vokabular, nicht aber das Substantiv monachus; L. Verheyen, La Vie de S. Augustin et la ‚Regula S. Augustini': Mélanges Mohrmann aO. [o. Sp. 1134] 270/9) steht in engem Zusammenhang mit Possidius' kirchlicher Karriere (Pellegrino, Possidio 27/32; Stoll, Vita aO. 5) u. seinem Dienst am Nächsten u. an der Kirche (Harnack aO. [o. Sp. 1291] 94; Hoster 150). Zwei weitere Abweichungen von anderen Mönchsviten, auch der Vita Ambrosii, werden deutlich: a) Wenngleich verschiedene Stufen der augustinischen vita monastica genannt werden (3. 5. 11. 22. 25f), fehlt doch jede Idee von Aufstieg oder Steigerung (Hoster 146). Das geistige Bild wandelt sich nicht vom otium der Freunde in Thagaste bis in das Monasterium-Priesterseminar in Hippo (Mohrmann, Bischofsviten aO. 323), geht sogar bis hin zu einer gewissen Enthistorisierung (Stoll, Vita aO. 7) u. entspricht übrigens dem recht statischen Charakter von Possidius' Augustinusbild (darin anders als Ambrosius bei Paulinus; Hoster 146). – b) Es fehlt das dämonologische u. mirakulöse Element, abgesehen von der zurückhaltenden Passage 29, 4f. Dies spiegelt wohl, freilich ohne die Polemik der Honoratus-Vita (s. o. Sp. 1290), die persönliche Zurückhaltung Augustins gegenüber zeitgenössischen Wundern (Van Uytfanghe, Controverse 211. 216 mit Lit.). – Insgesamt wurde die Kreativität des Hagiographen Possidius angezweifelt. ‚Der universale Geist Augustinus hätte wahrlich Gelegenheit genug geboten, ein neues Heiligenideal aufzurichten. Statt dessen bleibt Possidius auf bereitetem Boden: Er feiert Augustin als Mönchsbischof, als eifrigen Verfechter des wahren kath. Glaubens u. als bahnbrechenden Vorkämpfer des Mönchtums in Afrika' (Hoster 146). Abgesehen davon, daß die Vita Aug. nicht einfach eine Synthese von Martins- u. Ambrosius-Vita darstellt, ist zu beachten, daß Possidius mit der Stilisierung Augustins zum bücherschreibenden Mönch u. Kirchenmann das typische Augustinusbild des 5./6. Jh. schuf, in dem in der Übergangsphase von Antike zum MA drei zentrale Inhalte u. Träger abendländischer Kultur eine Symbiose eingehen (vgl. 31, 8: Klerus, Kloster, Bücher; Stoll, Vita aO. 12f).

ϑ. Die Vita Germani des Constantius v. Lyon. (ClavisPL[3] 2105 = BHL 3453; E. Griffe, L'hagiographie gauloise au 5[e] s.: BullLittEccl 66 [1965] 289/94; W. Gessel, Germanus v. Auxerre: RömQS 65 [1970] 1/14; R. Scharf, Germanus v. Auxerre. Chronologie einer Vita: Francia 18, 1 [1991] 1/19; Brunert 235/52; M. Miele, La ‚Vita Germani' di Costanzo di Lione. Realtà storica e prospettive storiografiche nella Gallia del V sec.: AttiAccadLincei ser. 9, 7, 2 [1996] 129/251.) – Auch diese gallische Bischofsvita steht in martinischer Tradition, da Germanus v. Auxerre (gest. 448), bedeutendster Bischof *Gallias im 5. Jh. (Berschin, B. 1, 260), zwar, weil verheiratet, vor seiner Wahl keinem Kloster angehörte, jedoch als Bischof ein asketisches Leben führte (uxor in sororem mutatur ex coniuge: vit. Germ. 2). Sein um 480 schreibender Hagiograph, der Priester Constantius v. Lyon, vielleicht Sidonius *Apollinaris' Lehrer, kannte den Helden seines Werkes wohl nicht persönlich, wirkt aber gut unterrichtet, obwohl er selbst den Zeitabstand zu den beschriebenen Ereignissen beklagt (praef. 20/3). Constantius ist sehr gebildet, rhetorisch geschult, schreibt mit gesuchtem, gelegentlich affektiertem Stil. Anspielungen auf Vergil u. Plinius d. J. fehlen nicht (R. Borius: SC 112, 23f), doch überwiegen Analogien u. Anleihen aus dem hagiograph. Œuvre des Sulpicius u. des Paulinus v. Mailand (Beginn als Staatsbeamter, Bischofsbild, Wunder; vgl. ebd. 31/8). Das Werk bleibt jedoch recht eigenständig (Reiseberichte, Anlage des Werkes). Gessel aO. wollte darin sogar eine homiletische Paränese in hagiographischer Form sehen, womit die Vita dem o. Sp. 1287/91 besprochenen Honoratus-Leben nahestünde.

aa. Struktur. Das Werk ist ziemlich methodisch angelegt. Man erkennt einen Plan von acht deutlich getrennten Abschnitten (Borius aO. 39/42). Vorangestellt sind zwei Widmungsschreiben: a) an Bischof Patiens v. Lyon, Constantius' Auftraggeber, u. b) an Bischof Censurius v. Auxerre, sowie ein Vorwort (mit den üblichen Demutsbeteuerungen, zB. dem fehlenden Vermögen angesichts der Schwere der Aufgabe, der verwirrenden numerositas miraculorum). Der 1. Teil (vit. Germ. 1/6) handelt rasch u. ungenau vom jugendlichen Aristokraten (geb. 378, Auxerre), seiner Ausbildung in Gallia u. Rom, seiner

Karriere im Staatsdienst (alles der Ambrosius-Vita nachgezeichnet; s. o. Sp. 1282), von der Bischofswahl ‚gegen seinen Willen‘ (wohl iJ. 418) dessen, der nun ‚wie ein Eremit im Umgang mit der Welt‘ (6, 1/3) lebt, mit strengen Kasteiungen (Nahrung, Lager, Kleidung), der *Gastfreundschaft übt sine ulla exceptione personae, das Cosmas-u.-Damian-Kloster vor Auxerre, jenseits der Yonne, gründet. Nach einigen Wundern des Germanus (2. Teil: 7/11: Levitation eines diebischen Besessenen; Beendung einer dämonischen Diphterieepidemie mit Segensöl; Heilung eines besessenen Mönches [der Dämon ‚verschwand mit dem ihm eigenen Gestank‘]; Befreiung eines verfallenen Hauses [für Germanus ‚ein liebenswerter Ort‘] von Nachtgespenstern, unbestatteten Toten; Heilung verstummter Dorfhähne; jeweils bewirkt durch Germanus' Gebet) folgt Germanus' Reise- mit begleitender Wundertätigkeit. Der 3. Teil (12/8) schildert Germanus' 1. (See-) Reise nach *Britannia gemeinsam mit Lupus v. Troyes (zu dessen Vita s. u. Sp. 1325), um dort, auf Einladung einer Lokalsynode, gegen die Pelagianer vorzugehen. Sie erreichen ihr Ziel durch Predigt, Religionsgespräch u. Wundertätigkeit (Blindenheilung durch Gebet u. Heiligenreliquien; Verschonung Germanus' in einer Feuersbrunst; unblutiger Sieg über Sachsen u. Pikten mit Germanus als dux gerade getaufter Soldaten u. dem *Alleluja als Kriegsruf). Nach dem 5. Teil (25/7) soll Germanus noch einmal nach Britannia gereist sein, wo Dämonen seine Ankunft ankündeten u. er Verurteilung u. Auslieferung der Pelagianer erreichte, nachdem er den Sohn eines britannischen Edlen geheilt hatte. Dazwischen berichtet der 4. Teil (19/24) von einer Reise nach **Arles, um dort erfolgreich beim Praefekten Auxiliaris den Auxerrois Steuererleichterung u. verminderte Belastungen zu erwirken. Auch diese Reise bleibt nicht wunderlos (20: Germanus erlangt sein gestohlenes Reitpferd wieder) u. bietet dem Autor die Gelegenheit zum Lob auf Bischof Hilarius v. Arles, den Honoratus-Biographen (23; s. o. Sp. 1287). Der Aufstand der armorikanischen Bagauden (wohl der vJ. 448) eröffnet den 6. Teil (28/34), in dem Germanus den vom Patricius Aëtius gegen die Aufständischen gesandten Alanenkönig Goar aufhält u. sich über die Alpen zum Kaiserhof nach Italia begibt, um Waffenstillstand zu erbitten. Die Ravenna-Reise bestätigt die verbreitete Berühmtheit des Heiligen sowie seine Wundertätigkeit. Der 7. Teil (35/42) behandelt Germanus' Aufenthalt in Ravenna, wo ihn *Kaiserin Galla Placidia begrüßt. Sein Ruhm wächst täglich; er bewirkt mehrere Wunder (Gefangenenbefreiung; zu 38: Auferweckung des verstorbenen Sohnes des Kanzlers Volusianus, vgl. vit. Martin. 7). Doch eine neue Bagaudenrevolte läßt Germanus' Mission scheitern. Er stirbt, wie von ihm vorhergesagt, am 31. VII. 448 in Ravenna. Der letzte Teil der Vita beschreibt Leichentoilette, Verteilung der (Berührungs-) Reliquien, triumphale Rückkehr u. Beisetzung des Leichnams in Auxerre.

bb. Würdigung. Bezugsdaten fehlen, die Chronologie ist relativ. Dennoch ist diese Vita eine wichtige Quelle für die Kirchen- u. Allgemeingeschichte *Gallias der J. 420/50, die durch zahlreiche berühmte oder weniger bekannte Personennamen beglaubigt wird (Borius aO. 66). Angesichts des unruhigen 5. Jh. fällt Constantius' Gelassenheit auf (im Unterschied bes. zu Eugipps Vita Severini; vgl. u. Sp. 1304). Sie zeugt offensichtlich von dem ungebrochenen Vertrauen der galloröm. Aristokratie auf die Ewige Stadt Rom. Vornehmlich aber zeichnet die Vita das spirituelle u. erbauliche Bild eines vorbildlichen Bischofs, der wohl Martin ähnelte u. in hagiographischer Stilisierung ihm angeglichen wurde, nicht ohne Hinzufügung einzelner Leriner Züge (zB. 4. 11f: nächtliches Gebet; 4: Reliquienverehrung). Constantius v. Lyon hat Germanus vielleicht durch die Folie des Eucherius (gest. 449) gesehen, des aus Lerinum gekommenen früheren Bischofs der eigenen Diözese (Borius aO. 70). Der strenge Asket (4, 20f: inter tot cruces longum traxisse martyrium) verbindet sich mit dem Mann der Tat in Caritas, Gemeindedienst ohne Ansehen der Person, ein prophetischer Guter Hirte u. wahrer *Defensor civitatis (H. Hattenhauer, Rex et sacerdos. Eine Legendeninterpretation: SavZsKan 55 [1969] 1/38), zugleich bischöflicher miles Christi im Kampf gegen die Häresie (bes. durch die öffentliche Disputation [vit. Germ. 14], die an Augustinus [s. o. Sp. 1293] gemahnt). Anders als Honoratus u. Augustinus entfaltet Germanus eine mächtige Wundertätigkeit, die das Wirken Christi u. der Trinität in ihrem Diener bezeugt (christologisches Verständnis des Wunders, zB. 32, 21f) u. im Dienst der Nächstenliebe u. des Kampfes gegen das

leibliche wie geistliche Böse steht (starke Teufelspräsenz in der Vita, bes. in den Besessenen). Die Wunder beglaubigen die Sendung des Heiligen u. machen die apostol. Typologie der Vita perfekt (zB. 23, 14f: der Bischof als Apostel seiner Zeit). Neben zahlreichen eher klassischen Wundern (nach biblischem u. martinischem Muster) ist auch von eher volkstümlichen Mirakeln die Rede (die res minimae: 11, 14f), die Constantius eher entschuldigend erwähnt, weil er ihre Bedeutung für die Landbevölkerung nicht versteht (J. Le Goff, Pour un autre MÂ [Paris 1977] 232; Tierwunder waren ihm aus den Dialogen des Sulpicius Severus bekannt; vgl. o. Sp. 1272f). Angeregt durch seine Vorgänger, diesen aber nicht sklavisch folgend, sie hier u. da zu kopieren wagend, führt Constantius einen großen Bischof der Völkerwanderungszeit mit breiter Verantwortung u. wundersamer Macht vor, der zum patronus (46, 1) seiner Stadt geworden ist. Damit bereitet er die Hagiographie des abendländischen Früh-MA vor.

ι. Die Vita Epiphanii des Ennodius v. Pavia. (ClavisPL^3 1494 = BHL 2570; Lit.: J. Fontaine, Art. Ennodius: o. Bd. 5, 398/421; E. Pietrella, La figura del santo-vescovo nella ‚Vita Epiphani' di Ennodio di Pavia: Augustinianum 24 [1984] 214/26; Berschin, B. 1, 224f; C. Sotinel, Les ambitions d'historien d'Ennode de Pavie. La ‚Vita Epiphanii': Narrativa 585/605.) – Ein noch glänzenderes Beispiel des vorstehend skizzierten Heiligkeitsideals findet sich in der Vita des Bischofs Epiphanius v. Pavia (gest. 496/97), zwischen 501 u. 504 geschrieben von *Ennodius, Epiphanius' Kanzler (493/96) u. später gleichfalls Bischof v. Pavia (513/21), einem vollendeten Redner (er gestaltet sein Werk als Rede [192], ist Autor eines Panegyricus auf König Theoderich [Ch. Rohr, Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius (1995)] u. einer kurzen Vita des Alpeneinsiedlers u. lerinischen Mönchs Antonius, gebürtig aus Pannonien u. früherer Schüler des Severinus v. Noricum; vgl. u. Sp. 1304).

aa. Struktur. Im Prolog (vit. Epiph. 1/6) ruft der Hagiograph den Hl. Geist an (vgl. Hieron. vit. Hilarion. 1), um dieses exemplum virtutum vorzuführen, ohne menschlicher Ruhmsucht zu verfallen. Der 1. Teil skizziert die rasche kirchliche Laufbahn des Helden, die ihn auf das Bischofsamt vorbereitet. Geboren in Pavia (iJ. 438/39) als Kind adliger Eltern, wird Epiphanius Bischof Crispinus anvertraut, bei dem er in Folge Lektor (mit 8 Jahren), Sekretär-Stenograph (mit 16), Subdiakon (mit 18) u. Diakon (mit 20) wird. Seine leibliche Schönheit spiegelt die Tugenden (pudicitia, patientia laboris, ohne die er sich seiner Männlichkeit nicht bewußt geworden wäre [vit. Epiph. 29]) dessen, der sich schon als artifex ad intercessiones erwies (ebd. 17). – Der 2. Teil (36/189) beginnt mit dem Amtswechsel vom Diakon zum Bischof. Ennodius ändert seinen Darstellungsstil. Die Entwicklung des Persönlichkeitsbildes anhand ausgewählter Jahresquerschnitte endet (Berschin, B. 1, 225). An ihre Stelle tritt die durch Reden illustrierte eingehende Beschreibung der unermüdlichen Tätigkeit des bischöflichen Mittlers u. Friedensstifters, ständig unterwegs als Gesandter u. Schiedsrichter zwischen Volk u. Königen u. unter den Machthabern, immer zugunsten seiner Polis, der Provinz u. der ganzen Halbinsel wirkend in einer Zeit, in der Fremde sich um die Reste des Imperium Romanum balgten. Von Crispinus als Nachfolger empfohlen, wurde Epiphanius trotz seines Widerstrebens nach Mailand geführt u. iJ. 466/67 im Alter von 28 J. zum Bischof geweiht (36/42). Er läßt den Paveser Klerus Kollegialität versprechen u. macht sich frugale Lebensführung zur Regel (43/50). Dann führt Ennodius seinen Helden in medias res (Pietrella aO. 215) als vom ligurischen Adel vorgeschlagener Friedensbote zwischen Kaiser Anthemius u. dem Patricius Ricimer iJ. 471 (Reisen nach Mailand u. Rom), dann, iJ. 475, zwischen Kaiser Iunius Nepos u. dem Westgotenkönig Euricius (Reisen nach Rom u. Toulouse mit Besuch der Insel Lerinum; 43/94). Im J. 476 wurde die Stadt Pavia, eingeklemmt zwischen den Armeen des Patricius Orestes u. Odoakers, von diesem besetzt u. vollständig zerstört, doch erlangte Epiphanius die Befreiung zahlreicher Gefangener (darunter seiner Schwester Honorata), dann, zugunsten seiner Mitbürger, eine mehrjährige Steueraussetzung; zur gleichen Zeit reparierte er die Kirchen Pavias (95/108). Neue Unruhen traten 489 auf, als Theoderich nach Italien eindrang u. in Mailand einzog, wo Epiphanius den von Odoaker in Pavia belagerten Ostgotenkönig aufsuchte, der das Eintreten des Bischofs für die Bedrängten bewunderte (später beruhigte Epiphanius auch den vom König in Pavia zurückgelassenen Stamm der wilden Ruger;

vgl. Eugipp. vit. Sever. 5. 6. 22. 31). Nach Theoderichs Sieg, der 493 Herr ganz Italiens geworden war, bemühte sich Epiphanius um die Wiederherstellung seiner Stadt (mit Neuansiedlung von Bewohnern) u. trat beim König für die ehemaligen Anhänger Odoakers ein (Reise nach Ravenna mit Bischof Laurentius v. Mailand; 109/35). Als Gesandter Theoderichs überzeugte er den Burgunderkönig Gondebaud, Tausende ital. Kriegsgefangene freizugeben (Reise nach Gallia mit Bischof Victor v. Turin; 136/81). Im J. 496/97 begab sich der adflictorum consolator (183), trotz des strengen Winters, der Last des Alters u. körperlicher Schwächen, erneut nach Ravenna, um Steuernachlaß für die Ligurer zu erwirken. – Die Rückkehr kündigt den 3. Viten-Teil an (190/9). Kurz angesprochen werden Krankheit, Tod (im Alter von 58 Jahren nach 30 Amtsjahren) u. die Verehrung der Reliquien des Heiligen, den der Hagiograph um Fürbitte anruft.

bb. Würdigung. Obschon eher das Werk eines Biographen denn eines Historikers (Ennodius übergeht viele Ereignisse, die er nicht mit seinem Helden in Verbindung bringen konnte, zB. die Eroberung Roms durch die Vandalen 455), wird diese Vita doch als Geschichtsquelle gelesen, auch als Ausdruck der Illusion ihres Autors, ein römisch-gotisches Zusammenwachsen sei möglich, Theoderich ein Verteidiger der Kultur u. von der Vorsehung bestimmt (vgl. vit. Epiph. 109: dispositione caelestis imperii ad Italiam Theodericus rex cum immensa roboris sui multitudine commeavit; vgl. auch Ennodius' Schweigen über Verrat u. Tötung Odoakers durch Theoderich; L. Navarra, Contributo storico di Ennodio: Augustinianum 14 [1974] 316/26). Ennodius habe insbesondere den politischen Heiligen herausgestellt (Pietrella aO. 221), ausgestattet allein mit der Kraft des Wortes (vgl. 176: acutior fuit verborum quam ferri lammina), gründlich u. übermäßig ausgebeutet vom Autor, der schöne (manchmal schmeichlerische) Reden liebte, in denen klassische, bes. Vergilsche Anklänge neben biblischen Belegen stehen. Doch ist nicht zu vergessen, daß der Epiphanius der Vita auch ein Erwählter Gottes ist (vgl. 8: prophetisches Licht um seine Kinderwiege; 59: nemo illum in mortalium numero computabat, cui omnia caelestis gratiae videbant bona constare), ein Mann der Tugend (vgl. o. Sp. 1302: Keuschheit; 11f. 25. 34f: keine Ruhmsucht; 47/50: Nüchternheit), ein Kenner der Hl. Schrift, die er in Taten umsetzte (30f). Sein politisches Wirken, hinter dem hier das gewöhnliche seelsorgerische Handeln zurücktritt, ist eine den gegebenen Umständen entsprechende Form evangelischer Caritas (eines adligen *Euergetes zwischen Spätantike u. Früh-MA). Es erfordert beschwerliche Ortswechsel, nötigenfalls auch Schmeichelei, Barmherzigkeit zu erreichen (zB. 122/30 gegenüber Theoderich). Der hier vorgestellte Heiligentyp ist wie bei Constantius v. Lyon der des zum *Defensor gewordenen Bischofs (Ennodius benutzt den bibl. Topos [G. M. Cook, The Life of St Epiphanius by Ennodius (Washington 1942) 195f; Orselli, Idea 88f] der columna [100; vgl. Apc. 3, 12] u. des murus [110; vgl. Apc. 21, 12]), der zum patronus civitatis wird, doch weniger thaumaturgisch als bei Germanus v. Auxerre (neben der typica lux [8] beschränkt sich das Wunderbare auf einige *Exorzismen [105. 177], Abwehr eines Unfalls der Bauarbeiter [103] u. seinen Reliquien verdankte Gunsterweise [197]). Die Wunder werden knapp u. zurückhaltend berichtet.

ϰ. Die Vita Severini des Eugippius. (ClavisPL^3 678 = BHL 7655/7; Lit.: Hoster 152/5; R. Noll, Eugippius. Das Leben des Hl. Severin [1963]; Lotter, Severinus [mit Lit.]; ders., Severin v. Noricum, Staatsmann u. Heiliger: TheolPraktQS 130 [1982] 110/24; ders., Inlustrissimus vir oder ‚einfacher' Mönch. Zur Kontroverse um den hl. Severin: PassauJb 25 [1983] 281/91; ders., Zur Interpretation hagiographischer Quellen. Das Beispiel der ‚Vita Severini' des Eugippius: MittellatJb 19 [1984] 37/62; Van Uytfanghe, Avatars; P. Bratož, Severin v. Noricum u. seine Zeit [Wien 1983]; P. Stockmeier, Severinus v. Noricum: ZKG 94 [1983] 357/64; D. von der Nahmer, Die Bibel im Commemoratorium Vitae Sancti Severini des Eugippius: Wandel u. Bestand, Festschr. B. Jaspert [1995] 193/212; S. Muhlberger, Eugippius and the Life of St. Severinus: R. Mathisen [Hrsg.], Late Antiquity and Byzantium = Medieval Prosopography 17, 1 [Kalamazoo 1996] 107/24; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1370f.) – Severin v. Noricum (gest. 482) war weder Bischof noch Priester, nicht einmal *Abt im strengen Sinn. Er gründete Klöster in Favianae (Mautern) u. Boiotro bei Passau, war Asket, doch seelsorgerisch tätig, unterstützte fast 30 J. lang Widerstand u. Rückzug der

romanisierten Bevölkerung *Noricums angesichts der Barbareneinfälle u. bereitete den Auszug der Provinzialen iJ. 488 nach Italia vor, wo sich viele ansiedelten, u. a. die Mönchsgemeinschaft in Castellum Lucullanum, am Ruhesitz des letzten weström. Kaisers Romulus bei Neapel. Unter ihnen befand sich Severins Biograph Eugippius (ca. 467/nach 533). Er war dem Kloster zu Favianae, wohl nach Severins Tod, beigetreten u. Abt in Lucullanum, als er das Commemoratorium (mit vorangestellten capitula) über Severins Leben abfaßte, eine echte Vita. Eugippius hatte sie zunächst dem röm. Diakon Paschasius (vgl. o. Sp. 1205) zugesandt, damit dieser seine ‚Materialsammlung' überarbeite, in Wirklichkeit, um durch dessen erwartete Ablehnung die Billigung seines Stils, des leicht faßlichen sermo simplex, zu erlangen (ep. 5). Die damit verbundene Polemik gegen die ‚dunkle Redegewandtheit', die traditionelle Rhetorik, eines vornehmen Laien, der eine Bassus-Vita verfaßt u. ein Büchlein über Severin zu schreiben angeboten hatte (ebd. 1f), vielleicht auch gegen Viten nach Art des Ennodius v. Pavia (P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare[3] [Paris 1972] 131f), braucht bei einem Schriftsteller nicht zu verwundern, der mit der Bibel besser als mit profaner Literatur vertraut war (Cassiod. inst. 1, 23, 1), besagt jedoch keineswegs, daß anspruchsvolle sprachliche Ausdrucksmittel fehlen. Die Vita Severini vertritt die spätlat. Kunstprosa (Berschin, B. 1, 176/82: Stilvergleich mit Livius; E. M. Ruprechtsberger, Beobachtungen zum Stil u. zur Sprache des Eugippius: Röm. Österreich 4 [1976] 227/99 mit Lit.). Das Severinkloster Lucullanum war ein bedeutendes Zentrum religiöser Bildung. Eugippius selbst verfaßte neben der Severins-Vita eine vielgelesene Auswahl aus den Werken Augustins (ClavisPL[3] 676) sowie eine Regula (ebd. 1858a; M. Krausgruber, Die Regel des Eugippius [Thaur 1996]) u. stand mit einflußreichen kirchlichen Persönlichkeiten des 6. Jh. in Verbindung (bes. mit Fulgentius v. Ruspe, s. u. Sp. 1310).

aa. Struktur. Eugippius' Brief an Paschasius dient als Widmung, Vorwort u. Einleitungskapitel der B. (Ph. Régerat: SC 374 [1991] 21). Wie in der Vita Honorati (s. o. Sp. 1287) u. der Vita Hilarii (s. u. Sp. 1323) wird das Fehlen der nach den Gattungsregeln notwendigen Auskunft über die Herkunft des Helden mit asketischen Gründen gerechtfertigt (Gefahr der Prahlsucht; nur die himmlische Heimat zählt: Eugipp. ep. 9, Severin in den Mund gelegt; Prinz, Mönchtum 323). Der Autor kennt Severin nur als vir omnino Latinus, der sich aus Sehnsucht nach dem vollkommeneren Leben in eine Wüste des Orients begeben hatte, dann nach Ufer-Norikum gekommen war, um der durch Barbarenüberfälle bedrückten Bevölkerung beizustehen (ep. 10). – Der Aufbau der Vita erinnert vielfach an die Evangelien. Wie das Mc.- u. Joh.-Ev. beginnt sie mit dem ‚öffentlichen Leben' des Heiligen, durch feierliche biblische Formulierung (vit. Sev. 1, 1 = Jes. 6, 1; Lc. 3, 1/3) in die Attila-Zeit (um 454/55) datiert. Unter Mischung genauer Orts- u. ungenauer Zeitangaben (per idem tempus; eodem tempore usw.; zu ähnlichen Analogien zwischen Evangelien u. Sulpicius' Martin-Vita s. o. Sp. 1267; Fontaine, Sulpice 1, 67; s. auch o. Sp. 1285. 1292. 1300: relative Chronologie in den Viten des Ambrosius, Augustinus u. Germanus) entwickelt Eugippius seine Erzählung, die sich wie ein Reisebericht durch Ufer-Norikum u. die westl. Raetia II liest, in drei Missionen (wie evangelisch Galilaea, Samaria u. Iudaea?). Die chronologischen u. geographischen Kriterien werden jedoch nuanciert durch thematische Ausführungen (H. Baldermann, Die Vita Severini: WienStud 74 [1961] 142/55; 77 [1964] 162/75; Régerat aO. 21/5). Die 1. Reise (vit. Severin. 1/10) führt den Heiligen in die Grenzstädte Ost-Norikums, nach Asturae (Zwentendorf?) u. Comagenae (Tulln), wo sich seine Verheißung drohender Barbarenüberfälle gegen die zunächst verstockten Romanen bewahrheitet (ebd. 1f). Die Stadt Favianae, Mittelpunkt seines Wirkens u. seiner Offenbarungen (er gründet hier sein Hauptkloster, zieht sich freilich oft in einen einsamen Limes-Wachtturm zurück), rettet er vor Hungersnot (3) u. Räubern (4). Hier begegnet er zum ersten Mal Barbaren (5/8: Reverenz des arianischen Rugierkönigs Flaccitheus gegenüber Severin, auch seines Sohnes Feletheus, Gatte der bösartigen Giso; Ankündigung künftiger Herrschaft an Odoaker) u. hilft römischen Gefangenen dank seiner prophetischen Gabe (9f; ebd. 9, 4f lehnt er die Bischofswürde ab u. gibt seinen Mönchen eine forma, ‚Lebensregel'). – Mit Kap. 11 beginnt der 2. Teil (11/31), Severins große Reise in das Salzach-Tal (bis Iuvavum [Kuchl] u. Cucullae [Salzburg]) u. die Donau entlang bis Raetia. Die Reise

verlängert sich mit dem Rückzug der romanischen Bevölkerung bis zur pannonischen Grenze. Ihr Aufenthalt in Lauriacum (Lorch) dauerte nicht lange; denn Severin sah sich gezwungen, die Räumung der von Alemannen u. Thüringereinbrüchen bedrohten Städte westlich der Enns zu empfehlen u. die Flüchtlinge unter den Schutz der Rugier östlich des Flusses zu stellen (ebd. 31 schließt er einen Schutzvertrag mit Feletheus). Dieser Teil verkettet u. gruppiert alle Arten von Wundern (selbstentzündete Kerzen, Verbannung der *Heuschrecken, Grenzsetzung für Hochwasser, Vorhersagen, Offenbarungen, durch Gebet erlangte Siege, Ölvermehrung, wunderbares Eintreffen in Norikum gesammelter Kleidung, Heilungen u. Totenerweckungen, Strafwunder gegen Ungläubige, Gegner des Heiligen oder Verächter seiner Worte) u. belegt auch Achtung u. Furcht, die Severin dem Alemannenkönig Gibuld einflößte (19). – Der 3. Teil (32/43) führt Severin an den Ausgangspunkt zurück, nach Favianae, wo er, die Auswanderung der Bevölkerung nach Italien vorhersagend (31, 6), bei seinen Mönchen die letzten Lebensjahre verbrachte in beständiger, doch nicht übertriebener Askese (39), mit weiteren Vorhersagen (zB. 32: der Herrschaftsdauer Odoakers; 40f: des eigenen Todes) u. Beweisen seiner Hellsichtigkeit, Heilungen vornehmend, drei hochmütige Mönche von Boiotro dem Satan ausliefernd (gerechtfertigt mit 1 Cor. 5, 5; vgl. Paulin. Med. vit. Ambr. 43 u. Sulp. Sev. dial. 1, 20, 7), den er anschließend mit Gebet vertrieb (36), u. ohne Unterlaß die Seinen mahnend, auch König Feletheus, dessen Bruder Ferderuchus (später [44] bestraft wegen der Plünderung des Klosters Favianae) u. besonders die Königin Giso (40. 42). Kap. 43 bildet einen deutlichen Einschnitt mit der Schilderung von Severins Tod inmitten seiner Mönche nach einer langen *Abschiedsrede. In Art eines Anhangs (44/6) folgen der Exodus der Provinzialen nach Italia (iJ. 488), die Exhumierung u. Überführung des unversehrt aufgefundenen Severin-Leichnams (von ihm selbst gefordert: 40) u. seine Beisetzung in Lucullanum unter Papst Gelasius I (492/96), alles begleitet von vielen Wundern.

bb. Würdigung. Der Kohärenz des Aufbaus widerspricht nicht, daß unter vita, mores u. miracula, die Paschasius zur Charakterisierung des Commemoratoriums anführt (ep. ad Eug. 2 [SC 374, 156]), letztere den Ton angeben, so daß der übertriebene Eindruck einer Assoziationskomposition aretalogischer Art entstand, in der sich der biograph. Rahmen aufgelöst habe (Hoster 152/4). Tatsächlich läßt sich der Text in formgeschichtlicher Hinsicht (narrative Einheiten, Episodenerzählungen verschiedenen Ursprungs, Dubletten) trefflich mit der Entstehung der Evangelien vergleichen (Lotter, Severinus 11/3. 18f. 141/55). – Das vor allem auf der relatio maiorum (d. h. Berichten älterer Mitbrüder; vgl. Eugipp. ep. 2) beruhende Werk weist eine bibl. Stilisierung von ungewöhnlicher Dichte auf, durch zahlreiche Zitate, Anspielungen u. Anklänge (im Commemoratorium wie in der Eugippius-Paschasius-Korrespondenz; Régerat aO. 39/45; von der Nahmer, Bibel aO.) sowie biblische Typologien (M. Van Uytfanghe, La Bible dans la Vie de s. Séverin d'Eugippius: Latom 33 [1974] 324/52), zT. durch historische Ähnlichkeiten veranlaßt (nach H. Koller, Die Christianisierung des Alpenraums: Religion u. Kirche in Österreich [Wien 1972] 18/20 suchte Severin die Gesellschaft Norikums buchstäblich nach biblischen Vorschriften zu organisieren). Severin ist der vir u. servus Dei, von den Seinen zunächst abgelehnter, dann anerkannter Prophet (zB. 1/4), Prophet bei den fremden Königen (hier bei Arianern, die er nicht zu bekehren versucht) als Fürsprecher u. Verteidiger der Seinen, Prediger der Buße, der sein Volk geistlich prägt u. tröstet mit ‚geistlichen Waffen' (Gebete, Fasten, Nachtwachen, Almosen; vgl. 1, 1f. 4; 2, 2; 12, 2; 28, 1) u. ihnen heilsgeschichtliche Beispiele vor Augen führt (27, 1), der neue Mose, der sein Volk aus der ‚Knechtschaft Ägyptens' herausführt in ein ‚verheißenes Land' (40, 4; 44, 5; doch hier erzwungener ‚Exodus'), der Nachahmer Christi (mit *Demut als Grundtugend [4]; Liebe zu den Armen [17, 1f]; Barmherzigkeit gegenüber Feinden [zB. 4, 3f: Barbarenräuber]), der die evangelische Spannung lebt zwischen persönlicher Liebe zur Einsamkeit u. der Pflicht, anderen zu helfen (4, 6f; vgl. zB. 5, 15f), dies besonders durch biblisch inspirierte Handlungen, zB. Gefangenenfreikauf nach Barbareneinfällen (8, 1; 10, 1f; 17, 1; 19, 3), Einsammlung des Zehnten (17, 2/4; 18, 1/3), auch durch viele Wunder evangelischer Art (zB. 6, 1/3: Heilung des einzigen Sohns einer rugischen Witwe, par. Lc. 7, 11/7: Jüngling von Naim; weitere Beispiele: Van Uytfanghe, Bible aO.

351_{254}); die ‚erzieherischen' Strafwunder sind eher alttestamentlichen Typs. Mit dem starken bibl. Einfluß verbinden sich andere Erinnerungen, bes. an Sulpicius Severus (36, 3), auch die pneumatische Überlieferung der Wüstenväter, die die geistliche Vaterschaft Severins gegenüber seinen Mönchen bestimmt (9, 4: instructio sanctae conversationis = beatorum patrum vestigiis inhaerere), für die er weniger Vorsteher denn Lehrer (doctor) war (19, 1; 36, 1; 39, 1; 42, 3), u. zwar durch Wort u. Beispiel (vgl. die ihnen gegebene forma statt schriftlicher Regel [9, 4], auch sein geistliches Testament [43, 2/8] mit traditionellen monastischen u. koinobitischen Themen, ausgehend von der Gestalt Abrahams; zum severinischen, von semianachoretischen Siedlungen des Ostens beeinflußten Mönchtum Régerat aO. 122/35). – Einige Züge sind besonders zu beachten. Als der Bevölkerung nahebleibender Anachoret vertritt Severin ein mehr aktives u. westliches Mönchtum (Berschin, B. 1, 74), ohne Mönchsbischof zu sein. Beim Volk beglaubigt er sich besonders durch seine Kenntnis (nützlich in Gefahren) der Zukunft (gratia prophetiae; vgl. 1. 7. 21f. 24. 29/32. 40f) u. der Geheimnisse der Gegenwart sowie der Herzen (vgl. 3. 9f. 16. 20. 37. 39), durch die er Anteil hat an Gottes Allwissenheit. Doch im Hinblick darauf u. bzgl. des Lebens u. der Wundertätigkeit ist die Betonung von Gnade u. Willen Gottes (totius gratiae largitor: 31, 1) u. völliger Machtlosigkeit des Menschen, auch des Heiligen, so stark u. allgegenwärtig (zB. 3, 3; 4, 3f. 9. 11; 8, 5; 11, 1, 5; 12, 7; 14, 3; 27, 1; 34, 1; 39, 1), wohingegen jede Aufstiegs- oder Fortschrittsvorstellung fehlt, so daß auf eine konsequente Anwendung der augustinischen Prädestinationslehre geschlossen wurde (Baldermann aO. [1964] 163f; Hoster 155 widerspricht; wahrscheinlich verstärkte die augustinische Anthropologie des Eugippius das hagiograph. Leitmotiv). Jedenfalls erscheint Severin als ein mit göttlicher Mission beauftragter Heiliger von biblischer Gestalt in einem bestimmten historischen Kontext. Als charismatische Persönlichkeit u. Prophet, als geistliche, ja ‚politische' Führungspersönlichkeit eignet ihm etwas von einem *Defensor civitatis, obschon er weder Bischof noch Kleriker ist (er achtet Norikums Klerus, beansprucht aber eigene Autorität in religiösen Angelegenheiten), wie er auch Halb-Eremit u. -Koinobit ist, ohne sich von der Welt zu trennen. Diese originelle Gestalt wird präsentiert in einer Schrift mit reichem Informationsgehalt zur weltlichen u. kirchlichen Geschichte der *Donauprovinzen.

λ. Die Vita Fulgentii des (Ps-?) Ferrandus v. Carthago. (ClavisPL[3] 847 = BHL 3208; G. Lapeyre, Ferrand. Vie de s. Fulgence de Ruspe [Paris 1929].) Die von Pontius begonnene u. von Possidius zur Vollendung gebrachte african. Bischofs-B. (s. o. Sp. 1171. 1291) klingt im 6. Jh. aus mit der Vita des Mönches u. späteren Bischofs *Fulgentius v. Ruspe (gest. vor 536). Die in spätlateinischer Kunstprosa abgefaßte Vita wird allgemein seinem Schüler Ferrandus v. *Karthago (gest. 546/47) zugeschrieben, der sie erwähnt, ohne ausdrücklich Autorschaft zu beanspruchen (Ferrand. ep. 4, 16 [183 Mai]; A. Isola, Sulla paternità della Vita Fulg.: VetChr 23 [1986] 63/71 weist die Vita einem zeitgenössischen Semipelagianer zu). – P. Langlois, Art. Fulgentius: o. Bd. 8, 632/61; ders., Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 205/9; ferner G. Fischer, Zur Würdigung der Vita Fulgentii: ZKG 21 (1900/01) 9/42; G. Krüger, Ferrandus u. Fulgentius: Harnack-Ehrung (1921) 219/31; P. Courcelle, Trois récits de conversion au 6[e] s. dans la lignée des Confessions de s. Augustin: HistJb 77 (1957 [1958]) 451/8; M. Puzicha, Monastische Idealvorstellungen u. Terminologie im 6. Jh. Ein Vergleich zwischen der Benediktusregel u. der Fulgentius-Vita: Itinera Domini, Festschr. E. v. Severus (1988) 107/31; Y. Modéran, La chronologie de la vie de s. Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale: MélÉcFrRome Ant. 105 (1993) 135/88.

aa. Struktur. Der an Bischof Felicianus, Fulgentius' Nachfolger, gerichtete Prolog stellt fest, zwei Eigenschaften seien von den Lehrern der kath. Kirche zu verlangen: frommes Leben u. rechte Lehre. Da Fulgentius' Lehre durch seine Schriften bekannt sei, bleibe übrig, die Nachwelt u. die in der Ferne wohnenden Gläubigen an sein Tugendleben zu erinnern. – Die Vita Fulg. ist chronologisch geordnet. Kap. 1/13 behandeln die (monastische) Zeit bis zur Bischofsweihe. Getreu den rhetorischen Regeln für eine Lobrede läßt der Hagiograph genügend Platz für die karthagische Senatorenfamilie, als deren Sproß 467 Fulgentius in Telepte (Byzacena) geboren wurde, seine Ausbildung zunächst in der griech. Wissenschaft, dann im Lateinischen (vit. Fulg. 1). Zum Procura-

tor ernannt, wurde er der Welt überdrüssig; Augustinuslektüre bekehrte ihn zum Mönchsleben. Er trat in das Kloster des wegen seines kath. Glaubens verbannten Bischofs Faustus ein, verblieb dort trotz der Tränen u. Nachstellungen der eigenen Mutter (vit. Fulg. 2f). Ein karges Leben führend, mußte er wegen der Katholikenverfolgung der Vandalen mehrfach Ort u. Kloster wechseln u. wurde eines Tages von einem Arianerpriester sogar mißhandelt (ebd. 4/7). Durch Lektüre des *Joh. Cassianus bewogen, wollte er sich in der Thebais als Einsiedler niederlassen, brach die Reise jedoch ab, weil ihm in Syrakus bedeutet wurde, die ägypt. Mönche seien Schismatiker, u. kehrte über Rom (wo er die sacra martyrum loca aufsuchte u. Theoderichs Einzug [nugae saeculares] erlebte) u. Sardinien nach Africa zurück. Dort lebte er als *Abt, später als einfacher Mönch in dem von ihm gegründeten Kloster bei Junca, konnte sich jedoch trotz seiner *Demut nicht unmittelbarer kirchlicher Verantwortung, zunächst als Presbyter (8/13), entziehen. – Kap. 14 beginnt seine Bischofstätigkeit. Ruhm mit allen Mitteln fliehend, wurde er 507 von den Einwohnern von Ruspe ergriffen u. zum Bischof geweiht; der abgewiesene Bewerber Felix, der seine Inthronisation vergeblich zu verhindern suchte, starb, von der göttlichen Gerechtigkeit bestraft, im Jahr darauf (vit. Fulg. 14). Seine monastische Lebensweise beibehaltend (einfache Kleidung, Fleischverzicht, nächtliche Betrachtung), richtete Fulgentius (in ‚martinischer' Weise) bei seiner Kathedrale ein Kloster ein (15f). Mit Kap. 17 beginnt sein gloriosum exilium auf Sardinien, wohin ihn u. andere kath. Bischöfe 508 König Thrasamund verbannte, der ihn später nach Karthago beschied u. als arianischer rex studiosus mit ihm öffentlich disputierte. Fulgentius hatte als Lehrer großes Ansehen gewonnen. Er verfaßte die Synodalbriefe der Exilbischöfe u. auch theologische Traktate, namentlich im Zusammenhang der für ihn siegreichen Collatio mit dem König (umständlich beschrieben vit. Fulg. 21). Danach wurde er erneut nach Sardinien verbannt, nicht ohne zuvor den Sieg der kath. Kirche vorherzusagen u. selbst Ungläubige zu bekehren, Häretiker zu versöhnen u. die ‚zum Guten zu bekehren', die davon abgefallen waren. In Calaris gründete er zwei Klöster, führte die Mönche mit Weisheit u. Güte, notfalls auch Strenge. Er ehrte die Mönche, die sich körperlicher Beschäftigung widmeten, u. achtete besonders den, bei dem er Liebe zur geistlichen Wissenschaft fand. In dieser Zeit wurde er zum fruchtbaren Schriftsteller (17/25; zu seinen Werken s. Langlois aO.). Nach Thrasamunds Tod (523) u. Hilderichs Herrschaftsantritt erlangte die Kirche Africas ihre Freiheit zurück, Karthago u. die übrigen Städte erhielten wieder katholische Oberhirten. Ab Kap. 26 wird der Höhepunkt seines Lebens beschrieben, d. h. Fulgentius' triumphale Rückkehr (in Demut ertragen) über Karthago (wo er, trotz Regens, wie Jesus in Jerusalem empfangen wurde; vit. Fulg. 26, vgl. Mt. 21, 8) nach Ruspe, wo er sich in seinem Kloster niederließ u. seinen Klerus zu mehr oder minder klösterlichem Leben zwang (nach Art Augustins), zB. gemeinsamem täglichen Stundengebet, u. Nachlässige bestrafte. Fulgentius trat auf der Synode v. Sufes demütig hinter seinem Mitbischof Quodvultdeus (1. H. 6. Jh.) zurück, diktierte viele Predigten u. veröffentlichte weitere Werke (26f). Die Schluß-Kap. 28f berichten von seiner Krankheit (in der er seine Lebensweise beibehielt), seinem Tod (532) u. Begräbnis, mit speziellem Privileg, in der sog. Sekunda-Basilika. Zu Fulgentius' Lebzeiten dank seiner Gebete verschont, wurde Ruspe in den Folgejahren von den Mauren geplündert. Auf Fulgentius' Nachfolger, Felicianus, konnte man sich erst nach Jahresfrist u. einer Erscheinung des Heiligen verständigen.

bb. Würdigung. Anders als frühere B. von Mönchsbischöfen verstand es der Verfasser der Vita Fulg., die beiden Elemente des Heiligenbildes gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen (Hoster 151). Sein Werk ist vom Prinzip der Steigerung getragen: ‚weltliches' Leben, Mönch, Abt, ‚Märtyrer', schärfere Askese, Bischof ohne Herde (Verbannung), Bischof seiner Herde. Darin verwoben ist ein zyklisches Kompositionselement: Der gesamte Ereignisablauf ist in eine Anzahl von Handlungsbögen gegliedert, an deren Ende jeweils eine Klostergründung steht (ebd.). Die Vita spricht viel vom Mönchtum (vgl. 16), u. doch ist mit ihr die bewußte Abkehr vom morgenländischen Mönchtum vollzogen (vgl. 9). Erneut geht es also um das westl. Mönchtum, das auf die Welt verzichtet, ohne sie übermäßig zu verachten, eher idyllische Orte aufsucht (17. 28. 39; vgl. Hieron. vit. Paul.:

o. Sp. 1239), ohne Dämonenkämpfe u. laszive Erscheinungen (die Versuchungen sind mittels der Gestalt der Mutter ‚säkularisiert'; Hoster 148f), die Bruderliebe betont, den Weltklerus einschließt u. sich in den Dienst der Kirche stellt, geistige Tätigkeiten pflegt (vgl. 16; Berschin, B. 1, 238: ‚ein Hauch von Intellektualität u. Dekadenz liegt über dieser exilafrikan.-sardinischen Variante des Mönchsklosters'). Als für die Rechtgläubigkeit leidender u. kämpfender Bischof wirkt Fulgentius mit am Aufbau u. Triumph der Kirche. Dies macht aus seiner Vita, ‚geschrieben mit Wahrhaftigkeit, geschichtlicher Treue u. Zurückhaltung gegenüber aller naheliegenden Übertreibung' (ebd. 240) auch eine kirchengeschichtliche Erfolgsvita (vgl. die Ambrosius- u. Augustinus-Vita). Mit der Aufzählung der Schriften des Fulgentius, die ihn schon unsterblich gemacht haben (bes. vit. Fulg. 25: dies u. Fulgentius' Demut werden beständig betont), ist sie auch eine Schriftsteller-B. Zusammen mit der Ablehnung von Wundern, in african. Tradition, doch weniger polemisch als bei Honoratus (vgl. 22), erscheint Fulgentius als ‚Augustinus minor' (Berschin, B. 1, 241).

μ. Die Vita Caesarii Arelatensis. (ClavisPL[3] 1018 = BHL 1508/09; Lit.: **Caesarius v. Arles; S. Cavallin, Literarhistorische u. textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis = Lunds Univ. Årsskrift NF 1, 30, 7 [Lund 1934]; Berschin, B. 1, 249/58; W. Klingshirn, Caesarius of Arles. The making of a Christian community in late antique Gaul [Cambridge 1994]; Brunert 252/69.) – Neben den Viten des Honoratus (s. o. Sp. 1287) u. des Hilarius (s. u. Sp. 1323) ist die 543/49 entstandene Vita des Caesarius (gest. 542/43) die wichtigste der Arleser Viten der Spätantike. Gegliedert in zwei Bücher u. Caesaria gewidmet, der 2. Äbtissin des von Caesarius gegründeten Frauenklosters zu **Arles, bildet sie das Gemeinschaftswerk von fünf Autoren: Das 1. Buch hält noch die Waage zwischen dem Stil der Rhetoren u. dem sermo simplex, piscatorius, den Caesarius in seinen Werken propagierte. Es wird drei Bischöfen verdankt, in der Hauptsache Cyprianus v. Toulon (gest. um 549), daneben Firminus v. Uzès u. einem Viventius. Das 2. Buch, schon dem ‚merovingischen Latein' näherstehend (Berschin, B. 1, 258), stammt von dem Priester Messianus u. dem Diakon Stephanus, Arleser Klerikern. Der Inhalt läßt erkennen, daß auch die Themenbereiche aufgeteilt waren: Die Bischöfe behandeln Leben u. Taten des Caesarius als Schüler u. Amtskollegen, die beiden nächsten Vertrauten des Verstorbenen Privatleben, geistlichen Wandel u. Wunder des Heiligen. Um eine gewisse Kohärenz zu bewahren, war man anscheinend übereingekommen, den Bericht über das Sterben an das Ende des 2. Buches zu setzen, was die Arleser Kleriker so wörtlich genommen haben, daß sie dem Tod postmortale Wunder voraufgehen lassen (Berschin, B. 1, 249f). Angesichts der vielen Wiederholungen u. Überschneidungen trifft die Tendenz zur Auflösung der biograph. Form u. ungeordneten funktionslosen Aufzählung der Wundertaten besonders für diese Schrift zu (eher als für Eugippius u. Sulp. Severus [die Martinschriften, auf die Hoster 152 sie zurückführt]).

aa. Struktur. Der Prolog stellt die ars mundana der veritas simplex gegenüber (1, 1f; vgl. 2, 1; Strunk 52f). Das 1. Buch folgt, mit häufigen Unterbrechungen, in etwa der chronologischen Ordnung in kirchlich-politischer Perspektive. Es preist die christl. Familie, in der Caesarius 470 oder 471 in Chalon-sur-Saône im damaligen Burgunderreich geboren wurde, u. Caesarius' frühe geistliche Reife (schon der Siebenjährige verteilte seine Kleider an die Armen; vgl. vit. Mart. 3). Mit achtzehn trat er dem Klerus von Chalon bei, als Zwanzigjähriger (490/91) geht er nach Lérins. Den wegen übermäßiger Askese Erkrankten sandte der Abt zu einer senatorischen Familie nach Arles, wo er den Rhetor Pomerius kennenlernte (mit ‚Caesarius' antiprofanem' Traum vgl. Hieron. ep. 22) u. den betagten Bischof Eonius v. Arles. Dieser nahm ihn mit Zustimmung des Leriner Abtes in seinem Klerus auf, bestellte ihn zum Diakon, Presbyter u. Abt eines vorstädtischen Klosters u. bereitete ihm den Weg auf die Arleser Kathedra, alles entsprechend der göttlichen Vorsehung (1, 13). Mit cap. 14 beginnt Caesarius' langer Episkopat, den er 502/03 anzunehmen gezwungen wurde, nachdem er sich nach Eonius' Tod in einer Nekropole verborgen hatte. Er überläßt die Verwaltung der Diözese Untergebenen, widmet sich ganz seinen Aufgaben als Seelsorger (1, 15), verband damit allgemeine Verfügbarkeit, bes. gegenüber den Ärmsten. Er stand in gutem Einvernehmen mit allen Mächten, die einander als Herren über Arles ablösten (Westgoten mit Alarich II 503/07,

Ostgoten Theoderichs 508/36; Franken ab 536), u. bewahrte seine Stadt vor dem Schlimmsten, so daß 1 Par. 16, 20 u. Ps. 104, 13 auf die Arleser angewandt wurde (1, 34). Daß er unter den Burgundern geboren u. katholischer Bischof war, erleichterte seine Aufgabe unter den beiden erstgenannten Mächten nicht. Zweimal wurde er des Verrats zugunsten der Burgunder angeklagt (507 u. 513 nC.), konnte jedoch seine Unschuld beweisen u. wurde mit Ehren überschüttet (1, 21/6. 36/8). Auf dem Rückweg von Ravenna, wohin ihn Theoderich bestellt hatte, besuchte er Rom, wo ihm Papst Symmachus Privilegien (bes. das Pallium) gewährte u. die alte Primatialstellung von **Arles wiederherstellte (1, 42). Zwischenzeitlich hatte Caesarius in seiner Bischofsstadt das seit langem geplante Frauenkloster vollendet (1, 28), dessen Leitung er seiner Schwester Caesaria anvertraute (1, 35). Die Regel, die er 512 erließ (definitive Fassung 534; ClavisPL[3] 1009), wird erst am Schluß von Buch 2 erwähnt, während seine Regula monachorum vJ. 499 (ebd. 1012) unerwähnt bleibt. Daß die Hagiographen über eine allgemein (bes. durch eigene Werke) bekannte Gestalt nicht umfassend berichten, belegt das Kapitel über Caesarius' radikalen Augustinismus (gratia praeveniens gegen die Semi-Pelagianer), denn von seiner breiten Konzilstätigkeit erwähnt die Vita nur die Synode v. Valence iJ. 528, wo der Bischof v. Arles, tatsächlich oder angeblich erkrankt, seine Gegner durch Mittelsmänner (darunter Cyprianus v. Toulon) bekämpfen ließ (1, 60). Das 1. Buch erwähnt bereits einige vom Heiligen bewirkte Wunder in Arles oder auf Reisen (bes. in Ravenna), darunter die Heilung eines Schriftstellers (1, 51). – Das 2. Buch, aus der ‚Kammerdienerperspektive' geschrieben (Berschin, B. 1, 250) oder als Nachtrag gleich Sulpicius' Dialogen (Hoster 152), betrifft die conversatio (zB. Tugenden, Predigten, Nächstenliebe, Antiarianismus), zählt aber vor allem einförmig u. detailliert (nach 1, 37 in Auswahl) die virtutes (Wunder) auf, die der Heilige vor oder nach seinem Tod vollbrachte (vor allem Heilungen, Exorzismen, Beherrschung von Feuer u. Unwetter, Visionen, deren sich der Heilige nicht rühmte; starke Bedeutung von Kreuzzeichen, Segensöl u. Berührungsreliquien). Er war kein homo terrenus mehr (2, 35), stand dauernd in Verbindung mit Gott (2, 5f). Cap. 2, 46/50 sind den letzten Lebenstagen gewidmet (mit Besuch bei den mehr als 200 Nonnen, die er zur Beobachtung seiner Regel aufforderte u. ihr Kloster durch Testament der Nachwelt empfahl) sowie seinem Tod, am 27. VIII. 542 (oder 543), wie von ihm gewollt, am Vorabend des Augustinusfestes, u. seinem Begräbnis in der Marienbasilika, die er 524 hatte erbauen lassen.

bb. Würdigung. Die Vita hat kaum eine Gliederung, wird aber inmitten vieler bibl. Zitate u. Anspielungen (u. namentlicher Typologien, zB. 1, 31: Caesarius = Daniel; 1, 35: Noah; 2, 2: Elias) von einigen Leitmotiven geprägt. Besonders lassen die fünf Autoren den Bischof stets als Mann der beständigen Rede, Ermahnung, Predigt u. Belehrung auftreten (Berschin, B. 1, 251). Er betrachtet unablässig das divinum eloquium, selbst in der Nacht (1, 46), ist ein guter Kenner der Bibel u. Ausleger ihrer obscuritates (1, 51), ausgestattet mit der Gabe, so von Gott zu sprechen, daß er alles, was er sieht, als Gleichnis vorzubringen vermag (1, 16). Er predigt unaufhörlich (1, 59; 2, 13: incessabiliter, opportune importune, volentibus nolentibus [vgl. 2 Tim. 4, 2]; vgl. 2, 45), an Sonn- u. Festtagen, auch in der Woche, hält seinen Mitbischöfen u. seinen Klerikern (von denen er viermalige Lektüre der ganzen Bibel verlangt: 1, 56) die Vernachlässigung dieser Pflicht vor (1, 18; ebd. 54: unentschuldbar), denn die Hirten sind für das Heil ihrer Herde verantwortlich, einschließlich der mancipia (1, 61). Er tadelt Laien, die in der Kirche schwätzen (1, 19: sie müssen statt dessen hören, lesen u. [lateinisch u. griechisch] singen) oder sie vor der Homilie verlassen (1, 27). Er propagierte seine Predigten, verteilte sie, auch unaufgefordert, schriftlich, versandte sie in ferne Gegenden, nach Italia u. Hispania (1, 55). Selbst an seinem Tisch wurde vorgelesen (vgl. Fortunat. vit. Hilar. 15; anders Possid. vit. Aug. 22: gelesen u. disputiert), u. zwar ohne Unterbrechung, zum Mißvergnügen seiner Gäste (1, 61f), die er nach Tisch über die geistliche Speise zu befragen pflegte (2, 31). – Unter den Tugenden (divinae gratiae munera: 1, 45; Tugendkatalog: 1, 53) des Heiligen mit vultus angelicus (1, 46), wegen seiner Gleichmütigkeit (1, 46) u. Ablehnung jeder Verleumdung (1, 45) bekannt, steht die Nächsten- u. Feindesliebe im Zentrum. Sie widmet sich den Kranken, Gefangenen u. Armen, mit denen sich Chri-

stus identifiziert hat (1, 20). Der Heilige lehnte jede Anwendung der *Todesstrafe ab (1, 25), kauft immer wieder Gefangene frei (1, 44) mit geschenktem Herrschergeld (1, 20. 37. 43) oder Kirchengut (1, 32f), nährt sie mit Gottvertrauen (2, 8). Gleich Epiphanius v. Pavia u. Severinus v. Noricum (s. o. Sp. 1301. 1304), doch mit weniger ‚prophetischer Distanz' als dieser (Berschin, B. 1, 251), ist Caesarius die Stütze der röm. Bevölkerung in den Auseinandersetzungen der Mächte, predigt mit Mt. 22, 21 u. Rom. 13 den Respekt vor den reges et potestates, quando iusta praecipiunt: 1, 23), denen er als verus apostolorum successor et apostolicus erscheint (1, 38: Theoderich; Konflikte mit den Herrschern werden auf den Teufel zurückgeführt [1, 21. 31]); die Autoren vergessen nicht, den kath. gloriosissimus rex Childebert zu ehren, der ‚jetzt' in nomine Christi regiert [1, 34]). Zusammen mit der Reaktion auf ein zu individualistisches Mönchtum durch Einführung einer strengen *Klausur für die Nonnen (1, 35) zeigt sich schon die merovingische Hagiographie. Insgesamt bietet die Vita das Porträt eines Bischofs contemplativus in actione, wie man ihn aus seinen eigenen Schriften kennt, zu denen es viele Beziehungen gibt.

v. Venantius Fortunatus; *Radegundis-Viten. aa. Venantius Fortunatus.* (Speyer, Gallia aO. [o. Sp. 1274] 958. 960; L. Navarra, Venanzio Fortunato. Stato degli studi e proposte di ricerca: La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo 2 [Roma 1981] 605/10; R. Collins, Beobachtungen zu Form, Sprache u. Publikum der Prosa-B. des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des röm. Gallien: ZKG 92 [1981] 16/38 mit Lit.) Wie der Osten mit Kyrillos v. Skythopolis (s. o. Sp. 1224) bringt im 6. Jh. auch der lat. Westen biographische Serien hervor durch Autoren wie Venantius Fortunatus u. *Gregor v. Tours, in gewisser Weise auch *Gregor d. Gr. Der Oberitaliener Fortunat, um 565 nach Gallien gekommen, gest. nach 600 als Bischof v. Poitiers, gilt als letzter Vertreter der lat. Poesie Gallias u. ‚Mitbegründer' des MA (D. Tardi, Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne [Paris 1927]). Hagiographie bildet nur einen Teil seines Œuvres. Neu ist, daß er nicht nur das Leben von Heiligen beschreibt, ohne sie selbst zu kennen, sondern zu ihnen in einem nur formalen, rein literarischen Verhältnis steht (Berschin, B. 1, 280). Mit seinen Auftrags-B. verwirklicht Fortunat, was Paschasius im Hinblick auf Severinus abgelehnt hatte (vgl. o. Sp. 1305). Neben der Umsetzung von Sulpicius' Martin-Vita in Verse (H. Ammerbauer, Studien zur Vita S. Martini des Venantius Fortunatus, Diss. Wien [1966]; G. de Nie, The poet as visionary. Venantius Fortunatus's ‚new mantle' for saint Marcus: Cassiodorus 3 [1997] 49/83; anders als vor ihm Paulinus v. Périgueux [ClavisPL³ 1474] verwischt Fortunat die politische Seite der martinischen Heiligkeit), einigen Epitaphien u. Carmina zu Ehren anderer Heiligen verfaßte Fortunat Prosa-B. von Bischöfen im Auftrag ihrer Nachfolger, die in nächster Umgebung nicht über rede- u. schreibkundige Kleriker verfügten: Bald nach 565 die Vita des 550 gest. Albinus v. Angers (ClavisPL³ 1043 = BHL 234), dann die Vita des Marcellus v. Paris (gest. Ende 4. Jh.; BHL 5348), beide mit übergewichtigem Prolog voller Topoi (Berschin, B. 1, 279f; Strunk 43/7; J.-Ch. Picard, Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel: Haut Moyen-Âge aO. [o. Sp. 1224] 80/91). Aus diesen ‚Leben' längst verstorbener Persönlichkeiten, die hauptsächlich deren ‚Nachleben' im Wunder erzählen, zieht Fortunat, vor 573, die Konsequenz, indem er der eigentlichen Lebensbeschreibung des Hilarius v. Poitiers (gest. 368) einen Liber de virtutibus sancti Hilarii mit eigenem Prolog zur Seite stellt (ClavisPL³ 1038 = BHL 3885; V. Messana, Note sulla ‚Vita s. Hilarii' di Venanzio Fortunato: Augustinianum 24 [1984] 201/11). Damit entsteht die für die mittelalterl. Heiligenvita typische Zweiteilung in Vita u. Miracula. Fortunats Viten des Paternus v. Avranches (gest. 565) u. des Severinus v. Bordeaux (5. Jh.) sind weniger genau zu datieren (ClavisPL³ 1044 = BHL 6467). Die sicher jüngeren Viten, nämlich die Vita des 576 gest. Germanus v. Paris (ClavisPL³ 1039 = BHL 3468: der Text beginnt mit der providentiellen Rettung des Heiligen vor *Abtreibung u. Vergiftung) u. die der Radegund (bald nach 587; Fortunats einzige Vita einer Frau u. Königin; s. u. Sp. 1318/22), huldigen hingegen dem Autor vertrauten Persönlichkeiten (vgl. seine Radegund gewidmeten Gedichte). Unter den Zuschreibungen an Fortunat ist die Vita des Medard v. Noyon (gest. um 560) noch zeitgenössisch (um 600; ClavisPL³ 1049 = BHL 5864).

bb. Die Radegundis-Vita Fortunats. (ClavisPL³ 1042 = BHL 7048; Lit.: J. Fontaine,

Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat: RevHistÉglFr 62 [1976] 113/40; Berschin, B. 1, 277/87; P. Pasquier, Vie de s. Radegonde selon l'hagiographie et la chronique: Messager Orth. 105 [1987] 31/65; F. E. Consolino, Due agiografi per una regina. Radegonde di Turingia tra Fortunato e Baudonivia: Studi Storici 29 [1988] 143/59; S. Gäbe, Radegundis, sancta, regina, ancilla: Francia 16, 1 [1989] 1/30; J. Leclercq, La s. Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudonivie: Fructus centesimus aO. [o. Sp. 1187] 207/16; C. Papa, Radegonda e Batilde. Modelli di santità regia femminile nel regno merovingio: Benedictina 36 [1989] 13/33; J. M. Peterson, The spirituality and miracles of St. Radegonde: Monastic Studies 1990, 34/47; R. Folz, Les saintes reines du MÂ en occident [6[e]-13[e] s.] = Subs. hag. 76 [Bruxelles 1992] 13/24; Wittern 89f u. ö.) – Über Radegund (gest. 587) schreibt Fortunat aus persönlicher Kenntnis; bald nach seiner Ankunft in Poitiers iJ. 567 hatte er mit der Königin u. Klosterfrau Freundschaft geschlossen. Die Vita, ‚Perle der biograph. Schriftstellerei des Venantius' (Berschin, B. 1, 284), bleibt freilich eine Auswahl-Vita; für ein vollständigeres Bild Radegunds sind beizuziehen Fortunats o. Sp. 1318 gen. Gedichte, Baudonivias Radegundis-Vita (s. u. Sp. 1322) u. Nachrichten *Gregors v. Tours (hist. Franc. 3, 4. 7; 6, 34; 7, 36; 8, 2. 42; glor. conf. 104). Ein kurzer Prolog preist des Erlösers Siege im Geschlecht der *Frauen, deren Weichheit er in robustas ex fide verwandelte (1; zum geistlichen Mannwerden s. o. Sp. 1208. 1280). Der Autor behandelt dann die Lebensabschnitte der Heiligen, ausgezeichnet durch eine stufenweise Steigerung ihrer Tugenden. Ihre Jugend (2) war eher traurig: Die (noch heidn.?) thüringische Königstochter (celsa licet origine, multo celsior actione) Radegund (geb. um 520) wurde bei der fränk. Eroberung Thüringens iJ. 531 Kriegsbeute König Clothars I v. Soissons (gest. 561). Er ließ sie in der königlichen Villa Athies (Ateia) bei Saint-Quentin erziehen. Geistlichen Dingen, der Nächstenliebe u. Geduld (2: si conferret sors temporis, martyria fieri cupiens) zugeneigt, wurde das Mädchen nach Vitry-en-Artois beordert, als der zum wiederholten Male verwitwete König sie heiraten wollte. Sie floh, wurde aber bald eingeholt u. zur Hochzeit nach Soissons gebracht (um 540). Es folgen das Eheleben u. der Aufenthalt am Hofe (3/11) der Königin, die plus participata Christo quam sociata coniugio war (3). Sie spendete reichlich Almosen (ebd.: credens sub inopis veste Christi membra se tegere), pflegte mit eigener Hand die Kranken im von ihr gegründeten *Krankenhaus in Athies (4: palatii domina pauperibus serviebat ancilla), bemühte sich um Umwandlung vom König verhängter Todesstrafen (10), machte sich zur strengen Büßerin inmitten der höfischen Festivitäten (4), trug in der Fastenzeit das *Cilicium unter ihren königlichen Gewändern (6), aus denen sie eine Altardecke fertigen ließ, als man ihre schöne Erscheinung bewunderte (9). Der königlichen Tafel zog sie die Gebetszeiten vor (5; vgl. 7); nachts verließ sie unter Vorwänden das Ehegemach, um trotz Kälte stundenlang kniefällig zu beten. Man sagte dem König, er habe mehr eine Nonne denn eine Königin geheiratet (5). – Der folgende Teil (12/20; zum Aufbau Gäbe aO. 5f) ist Radegundes Leben als diacona gewidmet. Die Ermordung ihres mitgefangenen Bruders durch Clothar, wohl im Vorfeld des sächsisch-thüringischen Aufstandes vJ. 555/56, macht ihr die Ehe unerträglich. Radegund zwingt Bischof Medard v. Noyon, sie zur *Diakonisse zu weihen (12; A. Kalsbach: o. Bd. 3, 924f), legt alle Königsherrlichkeit ab (13) u. begibt sich, über die Martins-Stätten Tours u. Candes (14), auf ihre Besitzung Suadae (Saix bei Poitiers), lebt dort in größter Strenge u. rastlosem Menschendienst, wäscht, speist u. pflegt Bedürftige, selbst abstoßend Kranke (17/9). – Der letzte Teil (21/38) zeichnet Radegunds Leben im Kloster (offenbar das unter Mitwirkung Clothars von Radegund gestiftete Kreuzkloster in Poitiers, zu dessen erster Äbtissin sie ihre Pflegetochter Agnes wählen ließ). Sie verdoppelte ihre Kasteiungen u. demütige Dienstleistung. Ihre vita austera in cinere et cilicio (22f) steigerte sich in der Fastenzeit, in der sie Selbstfolterungen vornahm (in se ipsa tortrix), ‚um auch ohne Verfolgungszeit Märtyrerin zu werden' (25f). Sie stand noch vor den anderen Nonnen auf, um deren Schuhe zu reinigen, arbeitete in der Küche, fegte Gänge u. Winkel des Klosters, reinigte seine Latrine u. trug den *Kot fort (ferens foetores stercoris, credebat se minorem sibi, si se non nobilitaret vilitate servitii; 23f). – Die wachsende Vollkommenheit der Heiligen wird durch zahlreiche, passend eingeordnete Wunder gestützt. So endet der 1.

Abschnitt mit einer Gefangenenbefreiung (11), der zweite mit Heilungen, der dritte mit diversen Wundern (27/38), die mirabilia Christi (30) darstellen; auch res minimae offenbaren die Herrlichkeit des Schöpfers (30; vgl. auch die Germanus-Vita: o. Sp. 1301), gelegentlich werden sie iocularitar behandelt (33. 36). Kap. 37 berichtet sogar von der Totenerweckung einer infantula des Klosters more beati Martini (vgl. o. Sp. 1266: vit. Mart. 7); Kap. 39 beendet die Aufzählung, ‚damit die Überfülle nicht ermüde'. Jedenfalls hat Radegund so tugendsam gelebt, ut adhuc ipsam post obitum gloriosi transitus mirabilia prosequantur (39). – Obschon er selbst zurücktritt (Fortunat verschweigt die Freundschaftsbande zu Radegund) u. Radegunds Scheidung aus religiösen Gründen vorbehaltlos billigt (12: Heirat als Zwangsehe gedeutet), bietet Fortunat eine ausgesprochen bischöflich-kirchliche Sicht von Radegunds Heiligkeit (Gäbe aO. 17f. 27/9; in der Kirche tritt sie nicht aus ihrer Nonnenrolle heraus u. begegnet Bischöfen u. Priestern mit Achtung [3. 8. 18]), eine Sicht, geleitet von individueller asketischer Vollkommenheit. Mit ihrem kaum klosterbezogenen Inhalt (die konfliktträchtige Klostergründung bleibt unerwähnt) sollte die Vita vor allem die galloröm. Bischöfe senatorischer Herkunft von der Heiligkeit der german. Freundin des Autors überzeugen (Wittern 100). Angeregt von den lat. Asketinnen-B. des 4./5. Jh. (Melania-Vita, biograph. Hieron.-Briefe; Wittern aO. 93f. $173_{61/93}$), aber auch der Vita Martini (vor allem Imitation des Asketen u. Wundertäters, zur Übernahme der Martinswunder Fontaine, Hagiographie aO. 130/2) u. den Dialogen des Sulpicius (vgl. dial. 2, 6: exemplum der Erniedrigung der Gattin Kaiser Maximus' in Trier), legt die Radegundis-Vita die evangelische conversio einer regina vor, die gesellschaftliche Stellung u. Lebensstil radikal umkehrte (Weltflucht, obschon ihr Reichtum es ihr weiterhin gestattete, priesterliche Besuche regali more zu belohnen), indem sie mit Leidenschaft die Rolle der ancilla übernahm (Fontaine, Hagiographie aO. 121). Diese Konversion u. Heiligkeit, markiert durch den Kontrast von fürstlicher Herrlichkeit u. dem gewählten Leidensweg (Berschin, B. 1, 285), werden nicht durch innere Aspekte beschrieben, sondern durch äußere Handlungen (Erniedrigungen, asketische Übungen, Freigebigkeit, Wunder), im Einzelfall nicht ohne realistische u. auch rauhe Details (einschließlich der ‚dem Romanen fremden Pracht der merowingischen Königserscheinung': Berschin, B. 1, 285).

cc. Die Radegundis-Vita der Baudonivia. Anfang des 7. Jh. verfaßte die Nonne Baudonivia v. Ste-Croix in Poitiers, Zögling u. Vertraute der Königin, eine zweite Radegundis-Vita (CalvisPL[3] 1053 = BHL 7049), deren Sicht u. Heiligenbild sich von Fortunat unterscheiden. Es handelt sich um eine echte Klostervita (die Schriftstellerin beachtet die Interessen ihres Klosters [Gäbe aO. 11/3], erzählt dessen Gründung u. Ausstattung mit Reliquien, vor allem die Erlangung einer Kreuzpartikel ab imperatore, *Iustinus II, aus Kpel, deretwegen Radegund *Helena gleiche [vit. Radeg. 16; Wittern 90]), einer geistlichen Mutter u. Musternonne. Auch Baudonivia läßt sich vom martinischen Heiligkeitsideal anregen, doch bestimmen andere Aspekte, nämlich das innere Leben (Radegunds Visionen u. mystische Erfahrungen) u. stärker militante Züge (Zerstörung eines heidn. Heiligtums: vit. Radeg. 2), ihr Handeln, auch das politische (bis ins Kloster hinein sorgt sich die Heilige um die großen Ereignisse des Frankenreiches, um die stabilitas regni, Frieden u. salus patriae). Bei ihr verzichtet Radegund nicht, wie bei Fortunat, auf die königliche Macht, sondern nutzt sie auch als Nonne. Sie ist wirklich eine hl. Königin, ein neuer Typos weiblicher Heiligkeit. Die weltliche Stellung Radegunds ist verstanden als direkte Voraussetzung für ihre Heiligkeit (Wittern 95; zu einer Erklärung der unterschiedlichen Einstellung Fortunats u. Baudonivias gegenüber dem nach der Heiligen Tod ausgebrochenen Nonnenaufstand v. Ste-Croix in Poitiers iJ. 589 Fontaine, Hagiographie aO. 132/40; G. Scheibelreiter, Königstöchter im Kloster: MittInstÖsterrGeschForsch 87 [1979] 1/37). – C. Leonardi, Fortunato e Baudonivia: Aus Kirche u. Reich, Festschr. F. Kempf (1983) 23/32.

ξ. Sonstige. ClavisPL[3] S. 675/717; B. Fischer / H. Frede, Kirchenschriftsteller[3] = Vetus Latina 1, 1 (1981) 25/58: ‚Acta vel Vitae Sanctorum'; Pellegrino, Ponzio aO. (o. Sp. 1174) 7/30: ‚Lo sviluppo della biografia nella letteratura cristiana antica'; Berschin, B. 1; F. Brunhölzl, Gesch. der lat. Lit. des MA 1 (1975); M. Heinzelmann / J.-C. Poulin / F. Dolbeau, Les sources hagiographiques narratives en Gaule avant l'an Mil: Francia 9 (1981) 887/90.

aa. Ende 4. u. 5. Jh. Aus dieser Zeit stammen zahlreiche, häufig fabelartige Passiones u. Märtyrerviten, gefertigt vor allem in Italia (Prinz, Aspekte 16).

αα. Gallia. An Lebensbeschreibungen entstanden hier: a) die Vita des 374 gest. Bischofs Marcellinus v. Embrun (BHL 5227 = ClavisPL³ 2122), den Martin v. Tours geweiht haben soll (Greg. Turon. hist. Franc. 3, 6; glor. conf. 97). – b) die kurze Vita des um 390 gest. Bischofs Justus v. Lyon (BHL 4599 = ClavisPL³ 2120). – c) Magnobodus' Vita seines Vorgängers Maurillus, 453 gest. als Bischof v. Angers (BHL 5730 = ClavisPL³ 2123). – d) die Vita des Bischofs Eutrop v. Orange, gest. 475, von seinem Nachfolger Verus verfaßt (ClavisPL³ 2099 = BHL 2782). – e) die Vita des Romanus (gest. 380?), Priester in castro Blauienesi u. angeblicher Martinschüler, in zwei legendenhaften Rezensionen überliefert, die eine aus dem 5. Jh. (BHL 7305G = ClavisPL³ 2135), die andere entstanden vor Gregor v. Tours (vgl. glor. conf. 45; BHL 7306 = ClavisPL³ 2136). – Bedeutender ist f) die Vita des Honorat-Biographen u. -Nachfolgers Hilarius v. Arles (zu ihm s. o. Sp. 1287). Sie gehört zu den Arleser rhetorischen B. (Berschin, B. 1, 245/7; Prinz, Mönchtum 48/51. 56/8. 62/5 u. ö.) u. wurde Ende des 5. Jh. verfaßt entweder von Hilarius' Nachfolger Reverentius (Ravennius) oder vom Hilariusschüler Honoratus, dem nachmaligen Bischof v. Marseille (so ein Zusatz zu Gennad. vir. ill. 69; ClavisPL³ 506; B. Kolon, Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie [1925]; Brunert 222/8; SC 404 mit Lit.). – g) Mit dem Sermo de S. Maximo episcopo et abbate ehrte Faustus v. Riez (gest. nach 485) seinen Vorgänger in den Ämtern des Abtes v. Lerinum u. Bischofs v. Riez (BHL 5852; Brunert 229/34). Hinzuweisen ist h) noch auf die Collationes des *Joh. Cassianus, die nicht eigentlich biographisch sind, doch Nachrichten über viele ägypt. Asketen anklingen lassen.

ββ. Italia. Der kurze Sermo de vita et obitu beati Filastrii episcopi (tract. 21 [CSEL 68, 184/9]) dürfte von seinem Nachfolger Gaudentius v. Brescia u. damit aus der Zeit um 400 stammen (ebd. XV/XVII). Ende des 4. u. im 5. Jh. nimmt die Legende des Papstes Silvester I (314/35) Gestalt an. Die stadtröm. Ursprungsfassung A (1) der Actus Sylvestri (BHL 7725/42 = Clavis PL³ 2235) besteht aus zwei Büchern. Das erste ist allein der B. Silvesters gewidmet, das zweite enthält die bekannte Erzählung über Aussatz, Taufe u. Heilung *Constantinus' d. Gr. (J. Vogt: o. Bd. 3, 374/6; W. Pohlkamp, Kaiser Konstantin, der heidn. u. der christl. Kult in den Actus Silvestri: FrühMAStud 18 [1984] 357/400 mit Lit.; ders., Textfassungen, literarische Formen u. geschichtliche Funktionen der röm. Silvester-Akten: Francia 19, 1 [1992] 115/96; W. Aiello, Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro: Bonamente / Fusco aO. [o. Sp. 1180] 1, 17/58).

γγ. Hispania. Der Liber peristephanon des *Prudentius behandelt nur Märtyrer (Passiones in Versen). – A. M. Palmer, Prudentius on the martyrs (Oxford 1989).

bb. Sechstes Jh. αα. Gallia. Hier treten noch einige monastische Viten auf: a) Die um 510/15 verfaßte Vita patrum Iurensium, die Lebensbeschreibungen der im burgundischen Jura wirkenden Äbte Romanus, Lupicinus u. Eugendus, beeindruckendes Zeugnis des vorbenediktinischen abendländischen Mönchtums, seiner Frömmigkeit u. Spannungen (BHL 7309. 5073. 2665 = ClavisPL³ 2119; Prinz, Mönchtum 67/70; Lit.: ebd. 67_{124}; Brunert 312/32). – b) Eine weitere burgundische Abt-B. in Reihenform bildet die Vita abbatum Acaunensium, der drei ersten Äbte v. Agaunum (Saint-Maurice im Wallis), Heiligtum des Märtyrers Mauritius u. seiner Gefährten aus der thebaischen Legion, bei dem der Burgunderkönig Sigismund 515 ein Kloster mit laus perennis gründete; die Vita kann auf 523/26 zurückgehen (BHL 142. 6944 = ClavisPL³ 276; die Passio Acaunensium martyrum [BHL 5737/9 = ClavisPL³ 490] schrieb 1. H. 5. Jh. Eucherius v. Lyon [zu ihm s. o. Sp. 1300; Berschin, B. 1, 261/5; zum ‚Rhonemönchtum' Prinz, Mönchtum 102/12). – Ferner liegen vor: c) die Vita der hl. Genoveva (gest. bald nach 500), der mit Germanus v. Paris verbundenen Asketin u. Stadtpatronin v. Paris (Greg. Turon. glor. conf. 89 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 355]), deren Bewohner dank ihrer Fürbitte vor den Hunnen (451) gerettet worden sein u. ihre Unterstützung bei der fränkischen Belagerung genossen haben sollen (die älteste Rezension ClavisPL³ 2104 = BHL 3335 kann auf 520 zurückgehen: M. Heinzelmann / J.-C. Poulin, Les Vies anciennes de s. Geneviève de Paris [Paris 1986]), sowie d) die kurze Vita des Abtes Maxentius (gest. um 515) v. Saint-Maixent du Poitou, verfaßt zZt. Gregors v. Tours, u. e) die

älteste Vita des Einsiedlers Avitus v. Orleans (gest. 520/30; ClavisPL[3] 2089a = BHL 879; D. von der Nahmer: MittellatJb 6 [1970] 7/13: Entstehungszeit um 600). – Die Tradition der spätantiken Bischofsvita wird fortgeführt mit den Viten a) des Anianus v. Orléans (gest. 453?), der die Stadt von den Hunnen befreite (ClavisPL[3] 2084 = BHL 473); b) des Lupus v. Troyes (gest. 479), Germanus' Begleiter auf der Britannienreise (ebd. 5087 = ClavisPL[3] 989 [1. H. 6. Jh.?]; s. o. Sp. 1299; Prinz, Mönchtum 51f), u. c) des Nicetius v. Lyon (gest. 573), entstanden vor Gregor v. Tours (vgl. vit. patr. 8 [240/52]; glor. conf. 60 [332f]). d) In den J. 570/600 verfaßte der Priester Stephanus, ein in Gallia tätiger Africaner, eine Vita des 418 gest. Bischofs Amator v. Auxerre (ClavisPL[3] 2083 = BHL 356). e) Um 585 schrieb Dinamius Patricius v. Provence eine zweite Vita des Maximus v. Lérins u. Riez, weniger rhetorisch als Faustus' o. Sp. 1323 genannter Sermo u. durch eine Serie von Wundergeschichten angereichert (ClavisPL[3] 2125 = BHL 5853; Berschin, B. 1, 259f: ‚früher Beleg für Umstilisierung von einem Epochenstil in den anderen'). Für andere Viten ist die Entstehung im 6. Jh. umstritten (vgl. ebd. 303f; Liste: M. Heinzelmann, ‚Studia sanctorum'. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne: Haut Moyen-Âge aO. [o. Sp. 1224] 105/38, bes. 112/6 unter Abkehr von der Hyperkritik B. Kruschs). – Nicht zu vergessen ist das umfängliche hagiograph. Œuvre des *Gregor v. Tours (M. Heinzelmann, ‚Hagiographischer u. historischer Diskurs' bei Gregor v. Tours?: Aevum inter utrumque aO. [o. Sp. 1274] 236/58). Seine Libri miraculorum bilden zwar vornehmlich eine Sammlung von Wundern post mortem, umfassen jedoch auch 20 bischöfliche ‚Kurz-B.' mit jeweils eigenem Prolog (Liber vitae patrum, nach 592; s. B. K. Vollmann: Art. Gregor IV: o. Bd. 12, 916/9; Berschin, B. 1, 288/303; M. Heinzelmann, Gregor v. Tours [1994] 150/7). – Einige gallische Bischöfe erhielten metrische *Grabinschriften, die gegebenenfalls ihre Vita ergänzen (ders., Bischofsherrschaft in Gallien [1976] 61/183).

ββ. Italia. Sie bietet im 6. Jh. wenig an Viten hl. Nichtmärtyrer. Noch aus dem 6. Jh. stammt vielleicht die Vita des 588 gest. Abtes Hilarius v. Galeata (BHL 3913 = ClavisPL[3] 2197). Die Papstlisten des röm. Liber pontificalis, dessen Grundstock um 530 zu datieren ist, berühren die spirituelle B. nur am Rande (Berschin 1, 270/7). Am Übergang zum MA wird die ital. Hagiographie geprägt von den Dialogorum libri IV de miraculis patrum Italicorum *Gregors d. Gr. (die Bestreitung ihrer Echtheit durch F. Clark, The Ps-Gregorian Dialogues 1/2 [Leiden 1987] fand kaum Zustimmung). Sie berichten vor allem von Wundern zentralitalienischer Asketen, die nach Gregors Urteil in nichts denen der Wüstenheiligen nachstehen. Buch II enthält die Vita et miracula des hl. *Benedikt v. Nursia. Bei Gregor hat sich die Funktion der Vita grundlegend gewandelt. ‚Sie war nicht mehr Darstellung u. Agitation eines neuen Heiligenideals, sondern der biograph. Stoff diente als Exempelsammlung zur Erläuterung moralischer u. theologischer Probleme'. Dies bedeutet einen weiteren Schritt hin zu Auflösung der biograph. Form (Hoster 155. 158). Vgl. R. Manselli, Art. Gregor V: o. Bd. 12, 930/51, bes. 946/9.

IV. Wundertätigkeit u. Christentum. Seit dem NT zeigt sich in der Beurteilung der *Wunder eine doppelte Tendenz: Einerseits wird ihnen eine gewichtige Rolle in der göttlichen Bestätigung der messianischen Sendung Jesu (das Wunder als eschatologisches Zeichen im neuen αἰών; Kee, Miracle 156/74; ders., Medicine 121) sowie später der apostol. Verkündigung zuerkannt; anderseits werden die Wunder relativiert oder abgewertet (Van Uytfanghe, Controverse 207f). Diese Zweigleisigkeit bleibt bestehen. Das Wunder (bes. Exorzismen u. Heilungen) bildete einen bedeutenden Faktor am Anfang der Ausbreitung des Christentums. Danach gelangte man zur These des Endes der Wunder, die in der nachapostol. Zeit nicht mehr ‚nötig' gewesen seien (vertreten von Autoren wie Victorinus v. Pettau u. Augustinus; ebd. 210/2). Dennoch beeinflußt die erste Tendenz, nach der Jesus seine Wunderkraft an seine Jünger (vgl. Mt. 10, 1; Lc. 11, 9) oder alle Christgläubigen (Mc. 16, 17f) weitergegeben habe, sogar mit dem Versprechen, noch Größeres zu vollbringen (vgl. Joh. 14, 2), stark die Evangelien u. die apokryphen Apostelakten (Kee, Medicine 86f), die (späten) Passiones u. die Vitae, in denen sie den asketischen Fortschritt des Heiligen begleiten oder seine Erwählung, Rechtgläubigkeit, Missionspredigt bekräftigen, auch wenn das Gewicht der Wunder sehr unterschiedlich ist u. sich die

zweite Tendenz auf eine Minderheit von spirituellen B. ausgewirkt hat, bes. im Westen (s. o. Sp. 1262 u.ö.). – Außerhalb der Viten läßt die christl. Historiographie seit *Eusebius nach biblischem Vorbild Macht u. Vorhersehung Gottes sich in der Geschichte entfalten u. schreibt ihr zahlreiche Wunder zu, häufig bewirkt durch das Gebet rechtgläubiger, frommer Kaiser (Zusammenhang mit Krieg u. Frieden). Auch die Heiligen (stärker die Wüstenväter als die Bischöfe, außer bei Euseb u. der Historia tripartita) treten dabei auf; ihre Wunder sprechen jedoch eine politisch-philosophische Sprache (wie bei heidnischen Historikern; vgl. o. Sp. 1125/7), lenken die Aufmerksamkeit auf das Charisma des christl. Herrschers (ähnlich auch in der heterodoxen Historiographie, bes. bei Philostorgios, bzgl. ihrer Heiligen u. Herrscher; Cracco Ruggini, Eccl. Histories aO. [o. Sp. 1126] 109/16; zu den Historiae Gregors v. Tours s. o. Sp. 1325). – Die Wunder sind auch Gegenstand eigener Wundersammlungen. Eventuelle ‚aretalogische' Vorlagen der Evangelien, bes. des Markus-Ev. (M. Smith, Prolegomena 196/8; Kee, Aretalogy 416/9) sowie gewisser Heiligenviten, werden hier übergangen. Die zu Lebzeiten eines oder mehrerer Heiligen bewirkten Wunder nehmen einen gewichtigen Platz ein in den Dialogen des Sulpicius Severus (s. o. Sp. 1272f) u. des *Gregor d. Gr. (o. Sp. 1326; Manselli 946/9 mit Lit.; P. Boglioni, Miracle et nature chez Grégoire le Grand: Cahier d 'études médiévales 1. Épopées, légendes et miracles [Montreal / Paris 1974] 11/102 [mit Lit.]; C. Dagens, Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne [Paris 1977] mit Lit.; W. D. McCready, Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great [Toronto 1989] mit Lit.). In Fortunats Vita des Germanus v. Paris sowie bereits in den Carmina natalicia des Paulinus v. Nola (vgl. o. Sp. 1318. 1267f) läßt sich eine (vom NT nicht gedeckte) Veränderung beobachten, insofern von Wundern am Grabe, also post mortem, berichtet wird. Dies führt im Westen im 6. Jh., bes. bei Venantius Fortunatus, zur Zweiteilung Vita - Miracula (vgl. o. Sp. 1318). Ein östl. Beispiel bieten die den Acta Pauli et Theclae nachgestalteten Vita u. Miracula der hl. Thekla aus der Mitte des 5. Jh. (s. o. Sp. 1233). – Andere griech. Sammlungen enthalten nur θαύματα post mortem (häufig verbunden mit bestimmten Heiligtümern, deren Ruhm sie propagandistisch verbreiten; vgl. heidn. Sammlungen von Götterwundern), bes. von heiligen Ärzten wie *Kosmas u. Damian sowie *Kyros u. Johannes (ClavisPG 7646) u. a. Ihre Schlußredaktion (nach 6. Jh.) erfolgte jenseits der hier behandelten Epoche, auch wenn Teilsammlungen gewiß schon früher umliefen (Delehaye, Recueils 7/73; kommentierte Auswahl-Übers. A.-J. Festugière, Collections grecques de miracles [Paris 1971]; zur Funktion Maraval). Im Westen akzeptiert der lange gegenüber zeitgenössischen Wundern zurückhaltende Augustinus (Van Uytfanghe, Controverse 211f mit Lit.) diese schließlich u. nimmt civ. D. 22, 8 zwei Serien solcher Wunderberichte auf: die Wunder der Märtyrer Gervasius u. Protasius (einige selbst ‚festgestellt') sowie solche dank der Fürsprache des Erzmärtyrers Stephanus, dessen Reliquienentdeckung 415 großes Echo fand (Delehaye, Recueils 74/85; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 704f mit Lit.). Über Skepsis gegenüber Wundern der Heiligen: G. Dagron, L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, 6ᵉ-9ᵉ s.: DumbOPap 46 (1992) 59/68 (Osten); Graus 451/5 (Westen). Bekanntlich zirkulierten auch libelli (miraculorum), eine Art Protokolle oder Zeugenberichte, von denen Augustinus an die 70 in Hippo sammelte (einer wiedergegeben serm. 322 par. civ. D. 22, 8, 407/81) u. die er öffentlich vorlesen lassen wollte, weil die Gläubigen die gegenwärtigen Wunder weit weniger gut kannten als die der Bibel (H. Delehaye, Les premiers ‚libelli miraculorum': AnalBoll 29 [1910] 427/34; darauf [u. den Prolog der Passio Perpetuae] stützt A. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- u. Heilungsakten in der Kirche: SbBerlin 1910, 106/25 seine Ansicht von der Hagiographie als notwendigem ‚Supplement' der Bibel; vgl. auch u. Sp. 1343). Die Carta de Martini miraculis des Perpetuus v. Tours (5. Jh.) wurde von Paulinus v. Périgueux im 6. Buch seiner Vers-Vita Martins verwendet (vgl. o. Sp. 1273), während der Autor der Vita Medardi (vgl. o. Sp. 1318) einen Liber de mirabilibus des Heiligen benutzte, den *Gregor v. Tours erwähnt u. im Auszug wiedergibt (glor. conf. 93). Gregor selbst beutet die Gattung der Wundersammlungen massiv in seinen Miraculorum libri VIII aus (o. Sp. 1325), näherhin im Liber in gloria miraculorum (über die Wunder Christi, der Apostel u. der Märtyrer), im Liber

de passione et virtutibus s. Iuliani martyris (Resümee der Passio des hl. Julian v. Brioude mit zahlreichen postumen Wundern), in den Libri de virtutibus s. Martini episcopi, einer Schrift, die neben einem Resümee von Buch 6 des Paulinus v. Périgueux ein veritables Tagebuch kontinuierlich aufgezeichneter Wunderberichte enthält. Beide Werke konzentrieren sich auf die Heiligtümer von Brioude u. Tours, wo Gregor als Bischof tätig war. Die Schrift In gloria confessorum (vJ. 587 = Buch 8) ist eine Abhandlung in 109 Kap. über Kult u. Wunder der gallischen Heiligen insgesamt. Gregors Œuvre belegt, welchen Umfang die Heiligen- u. Reliquienverehrung am Übergang von Spätantike zu FrühMA angenommen hatte (Delehaye, Recueils 305/25; H. Heinzelmann, Une source de base de la littérature hagiographique latine. Les recueils de miracles: Hagiographie 235/57; G. M. Oury, Le miracle dans Grégoire de Tours: Histoire des miracles. Actes du 6e rencontre d'histoire religieuse [Angers 1983] 11/28).

V. Ergebnis. Die christl. spirituelle B. ist in verschiedener Hinsicht recht unterschiedlich. Die erzählenden Partien des NT u. der ntl. Apokryphen weisen trotz ihrer Nähe zu antiken Gattungen insgesamt Besonderheiten auf. Die lukanische Apostelgeschichte verwirklicht den ,hagiograph. Diskurs' nicht vollkommen (s. o. Sp. 1159). Hingegen erweisen sich die Evangelien (deren B.-Nähe erneut betont wird; s. o. Sp. 1154) als bestimmend für die spätere Hagiographie, u. zwar in inhaltlicher wie struktureller Hinsicht (Wolpers 24).

a. Typen. Grob unterscheidet man in der christl. B. (Lotter, Severinus 17f. 58f; ders., Methodisches 309/12): a) einen aretalogisch-hagiograph. Typ, der von den Evangelien ausgeht u. Viten umfaßt wie 1) in der griech. Tradition die Antonios-, Pachom-, Aberkios- u. Hypatios-Vita sowie die großen Sammlungen der Mönchserzählungen (s. o. Sp. 1181. 1197. 1216. 1201. 1204, 1210) u. 2) in der lat. Überlieferung Hieronymus' Asketen-Viten sowie die Martin-, Severin-, Caesarius- u. Radegundis-Vita (s. o. Sp. 1236. 1263. 1304. 1313. 1318). Dieser Typ a) stellt den Heiligen idealtypisch dar (vor allem als Asketen Bekenner); in ihm offenbart sich die Macht Gottes besonders durch die Wundergabe. Die Komposition der B. ist vor allem gekennzeichnet durch in sich abgeschlossene Wunderepisoden, die im wesentlichen bereits in mündlicher Überlieferung ausgeformt, nachträglich in eine chronologische Form gebracht u. auf diese Weise in den Rahmen eines Lebenslaufs eingefügt wurden. Die Redaktionstätigkeit der Autoren besteht vor allem darin, bereits voll ausgebildete Erzähleinheiten in den literarischen Rahmen einer Vita einzufügen. – b) daneben unterscheidet man den Zweig der rhetorisch-idealisierenden Lebensbeschreibung, der noch weithin von der antiken B. u. Rhetorik abhängt u. beherrscht ist, von der in sich geschlossenen fortschreitenden Prosadarstellung. Auch sie idealisiert den Helden, indem sie entweder als Gedenkschrift seine historischen Taten u. Leistungen hervorhebt oder als reine Laudatio in Wesen u. Taten die Tugenden sichtbar macht. Diesem Typ b) darf man die griech. Constantin-Vita Eusebs (o. Sp. 1179) zurechnen; doch finden sich die deutlichsten Beispiele in der lat. Literatur: Ambrosius-, Augustinus-, Honoratus-, Epiphanius- u. Fulgentius-Vita u. a. (o. Sp. 1280. 1291. 1287. 1301. 1310). – c) eine dritte Textgruppe geht auf das antike Prosa-Enkomion zurück u. findet eine christl. Ausprägung zB. in den Trauerreden Gregors v. Naz. (u. a. über Basilius) u. des Ambrosius sowie in Hieronymus' Briefepitaphien (o. Sp. 1195. 1258. 1251). – Auf den ersten Blick scheinen die Viten des Typs a) nicht vereinbar mit den Bischofs- (u. Herrscher-) B. des Typs b) wegen der Polemik gewisser lat. Repräsentanten; einerseits wenden sich Hieron. vit. Hilarion. 1, 5; Sulp. Sev. vit. Martin. 1, 1/15; Eugipp. ep. ad Pasch. 2 gegen Autoren, die das Leben ihrer Helden nach vergänglichen Taten bewerten u./oder deren Rhetorik das Zeugnis der Macht Gottes verdunkelt; anderseits kritisiert Ennod. vit. Anton. Lirin. 2f u. vit. Epiphan. 2/4 solche, die auf feine Beredsamkeit verzichten u. auch noch durch unglaubwürdige Übertreibung die guten Taten ihrer Helden beeinträchtigen. Der Angelpunkt des Gegensatzes ist der δυνάμεις / virtutes-Begriff (Offenbarung göttlicher Macht im Heiligen bzw. seinen Wundern gegenüber Tugenden im antiken Sinn oder im Sinne der christl. Morallehre; Lotter, Severinus 42/54). – In der Praxis jedoch ist mit Querverbindungen zwischen den verschiedenen Typen zu rechnen, mit gegenseitigen Überschneidungen u. Mischformen. Auch beim Typ a) darf man das Gewicht der literarischen Gestaltung nicht unterschätzen (s. o. Sp. 1181: Antonios-Leben

u. 1263: Vita Martini). Bestimmte Viten sind kaum in eine der drei Gruppen einzuordnen (zB. Cyprian-Vita, Gregor v. Nyssas Viten, die Vita des Germanus v. Auxerre, der Dialog über Joh. Chrysostomos, auch die Viten des Kyrillos v. Skythopolis, die von Typ ‚a' abzuhängen scheinen, doch zugleich ‚historiographische' Züge aufweisen).

b. Griechisch-römische u. christliche Biographie. Die Affinität zur griech.-röm. B. u. anderen antiken Gattungen (vgl. den Begriff ‚aretalogisch') ist eines der Schlüsselelemente der vorgestellten Typologie. Doch bedarf gerade sie nuancierter Betrachtung. Geäußert wurde, in der röm. *Historiographie folge nach Tacitus auf das annalistische Prinzip das biographische (Sueton; Hist. Aug.; Aurelius Victor [Liber de Caesaribus]; De viris illustribus urbis Romae usw.), u. diese Schwerpunktverlagerung innerhalb der Geschichtsschreibung veranschauliche den biograph. Zug der Spätantike. Der Erfolg von Hieronymus' De viris illustribus, die Entstehung der Passiones apostolorum u. der Vitae patrum seien weitere Indizien für den Publikumsgeschmack der Zeit (Berschin, B. 1, 269, bes. zur biograph. Serie). Die Christen waren nicht die Erfinder der B. (vgl. H. Gerstinger: o. Bd. 2, 390f), u. auch die spirituelle B. mit ‚hagiographischem Diskurs' ist wesentlich ein Phänomen der Spätantike an sich (vgl. u. Sp. 1340f). Das Vorhandensein einer biograph. Literatur im weiteren Sinn bildet den Hintergrund der Hagiographie (Mohrmann LXXV), doch lassen sich Quellen oder bestimmte Modelle schwer oder gar nicht ausmachen (Hoster 159). Die allgemeine Kontinuität zwischen dem biograph. Lob (bes. in der röm. laudatio funebris [*Leichenrede]) u. dem der christl. Bischöfe ist am offensichtlichsten in den Typen b) u. c) (Heinzelmann, Aspekte 33f), die weithin eine Oberschichtenliteratur darstellen (Prinz, Aspekte 11 über gallische Bischofsviten des 5./6. Jh.) u. von manchen kaum der eigentlichen Hagiographie zugerechnet werden (Heinzelmann, Aspekte 44). Wie bei den Versuchen, antike literarische Strukturen einfach auf die christl. Vita zu übertragen (Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 177), ist auch hier Vorsicht geboten (von der Nahmer, Heiligenvita 69/72). Anderseits zeigt der komplexe literaturgeschichtliche Ursprung zB. der Vita Antonii (s. o. Sp. 1181) u. der Vita Martini (s. o. Sp. 1263), die zum Typ a) gerechnet werden, daß auch hier einzelne Einflüsse der antiken B. nicht fehlen müssen, wie anderseits Wunderberichte, bes. typisch für Typ a), sich auch mit Typ b) verbinden können (zB. Vita Ambrosii [o. Sp. 1280] u., in geringerem Umfang, Vita Epiphanii [o. Sp. 1301]). Richtig ist jedoch, daß Typ a) mit seinen vielen möglichen Beziehungen zu Roman, Reisebericht, Aretalogie, πράξεις-Literatur (doch die ‚Gattungen' verschwimmen bekanntlich) schließlich besonders geeignet war zur ‚Auflösung' des streng biograph. Rahmens (vgl. o. Sp. 1326). – Tatsächlich zeugen die christl. Viten, obschon keine creatio ex nihilo u. trotz Anklängen u. Übernahmen, von einer recht großen Eigenständigkeit in bezug auf die antiken Formen, da sich die jeweilige Erzähltechnik den gerade gegebenen Anforderungen anpaßte (bes. spürbar zB. bei Hieronymus) u. sich etwa gemäß dem Heiligenideal änderte. Diese Verschiedenheit u. Dynamik der Aussage bewirken, daß sich die Hagiographen nicht an ein bestimmtes Schema gebunden sehen u. hinlänglich Kreativität an den Tag legen, so daß in der Spätantike keine allgemeingültige christl. Vitenform ausgebildet wurde (Hoster 159; Heinzelmann, Aspekte 29). – Das christl. Ideal der Heiligkeit (*Heilig), auf Bibel u. Christus gegründet, hat im Lauf der Zeit u. den Umständen entsprechend eine Spannbreite von Ausprägungen erfahren. Der Märtyrer, der den Tod besiegt durch seine Verbindung mit der Passio Christi (Leonardi, Modelli dell'agiografia 440: ‚il martire è l'uomo cristificato per Spirito Santo'), blieb lange der Heilige schlechthin, dem sich Mönche u. Asketen über das alltägliche unblutige geistliche Martyrium anschlossen. Doch (erste bedeutende Veränderung) der Mönchsheilige besiegt nicht mehr den Tod; er besiegt die Welt (u. sich), indem er ihr täglich stirbt u. gegen die Dämonen (*Geister) kämpft, die gegen Gott nichts ausrichten können, doch die Begegnung Gott-Mensch behindern. Das Mönchtum schuf eine historische Möglichkeit von Vollkommenheit in der konstantinischen u. theodosianischen Zeit des Christentums, als einerseits das eigentliche Martyrium nicht mehr möglich war u. anderseits die Welt christlich wurde mehr durch Kultwechsel als Herzensveränderung, so daß die Vollkommenheit nicht mehr von allen gefordert werden konnte u. einer Minderheit vorbehalten blieb u. sich verwirklichte, indem die ‚Geschichte' der

christl. Staatsmacht überantwortet wurde. Das konstantinische Christentum hat seine Geschichte vor allem in den Ostkirchen, wo die Institution des Kaisertums für lange Zeit die Oberhand behielt. Dort sind monastische Heiligkeit u. Hagiographie stets vorherrschend u. das Mönchtum ein Bestandteil des insgesamt vergöttlichten christl. Reiches; es kann ihm nicht entgehen, geht jedoch auf Distanz, indem es sich zurückzieht aus Welt u. Geschichte (ebd. 451; ders., Heiligkeit 592; ders., Modelli di santità 264f). – Die asketische Heiligkeit entwickelt u. entfaltet sich auch ihrerseits: Von Antonios zu Pachom, den Altvätern der großen Sammlungen, Hypatios u. den Helden des Kyrill v. Skythopolis beobachtet man die Ausbildung von Modellen u. Idealen der Anachorese (mit Extremformen wie dem Stylitentum), der Semi-Anachorese, des Koinobitentums (Erdenleben Gott, nicht der Welt gemäß) u. eines noch stärker institutionalisierten Mönchtums, das dem Caesaropapismus nähersteht. Hieronymus vervollständigt aus lateinischer Sicht das Bild des östl. Mönchtums, indem er eine vollkommene, doch idyllischere Anachorese durch Paulos verwirklicht sein läßt, die Herrlichkeit des Mönchtums durch den stets auf der Flucht vor der Herrlichkeit der Welt befindlichen Hilarion, die sogar ‚in' der Welt mögliche monastische Keuschheit durch Malchos u. seine Gefährtin (s. o. Sp. 1237. 1245. 1242). Mit der Gestalt der Makrina, der beiden Melaniae, der Paula, mit einigen Asketinnen der Hist. Laus. u. Theodorets ‚Mönchsgeschichte' (s. o. Sp. 1188. 1207. 1277. 1252. 1204. 1210) geht aus dem männlichen östl. Mönchsideal die ‚hl. Frau' hervor (uU. symbolisch vermännlicht), vor allem die adlige Dame, die auf Güter u. Ehe verzichtet, die Armut wählt u. gegebenenfalls in koinobitischem Rahmen lebt (doch außerhalb der Wüste). Der sich ausbreitende monastische Heiligentyp läßt in der griech. Hagiographie wenig Platz für den hl. Bischof, allenfalls für Bischöfe, die das asketische Ideal anzog (Gregor der Wundertäter, Porphyrios; s. o. Sp. 1190. 1218) u. / oder mit Klöstern verbunden waren (Basilius; Joh. Chrysostomos; s. o. Sp. 1196. 1203). Es ist augenfällig, daß drei Bischofs-Viten (die Gregors, Aberkios' u. Porphyrios'; s. o. Sp. 1190. 1197. 1218) weithin legendär sind u. den wundertätigen Bischof als Missionar auftreten lassen, der die Welt in Gestalt des heidn. Irrtums bekämpft u. besiegt. – Im Westen hingegen stellt nach Hieronymus das Aufkommen der Bischofsvita eine größere Veränderung dar. Das heißt jedoch keineswegs, hier habe um 400 nC. ein Leben in christlicher Vollkommenheit ohne Bezugnahme auf das Mönchtum dargestellt werden können (Leonardi, Modelli dell'agiografia 448; vgl. Felix v. Nola, Priester u. Beinahemärtyrer, dann in asketischem Rahmen lebend; s. o. Sp. 1274). Martin wollte Mönch sein u. blieb es als Bischof: Kontemplation u. Askese haben stets Vorrang, werden jedoch, stärker als im antonianischen Modell, ergänzt durch Nächstenliebe u. vita activa. Sie sucht den Sieg über die Welt in ihrer Eroberung u. Befreiung von Dämonen, heidnischen u. häretischen Irrtümern (Leonardi, Modelli dell'agiografia 450), gegebenenfalls in Distanz gegenüber dem christl. Herrschertum. Kaum zwei Jahrzehnte später bringt die Vita Ambrosii den Typos des nicht dem monastischen Ideal verpflichteten Reichsbischofs hervor, der die Kirche in der Welt auferbaut im siegreichen Kampf gegen innere wie äußere Feinde. Der bischöfliche Held der Vita Aug. baut die Kirche als gesellschaftlichen Leib auf, der in die Geschichte eine portio Christi hineinträgt; sein Kampf dafür erfolgt auch u. vor allem durch das Wort. Gleichzeitig predigt er, die Welt nicht zu fliehen, auch wenn sie feindlich ist (ebd. 459f). – Im Westen (im Gegensatz zum Osten) verschwindet mit den grundlegenden politisch-historischen Veränderungen der sakrale, vergöttlichte Rahmen des Reiches. Die Heiligen treten hier wirklich in die Geschichte ein, wollen sie gestalten, fühlen sich für sie verantwortlich, nehmen Risiken auf sich (ders., Modelli di santità 264f). Hilarius v. Arles erkennt, daß der vollkommene Mönch (Honoratus) mystisch die Fülle des Priestertums empfängt; sein Leben ist ganz apostolisch, bevor er rechtlich das Bischofsamt erhält. Von jetzt an hält der Asket, sei er, nach Martins Vorbild, Bischof gewordener Mönch (Honoratus, Fulgentius; o. Sp. 1287. 1310) oder wie ein Mönch lebender Bischof (Germanus v. Auxerre; o. Sp. 1298) oder habe er klerikale Ehren abgelehnt (Severin v. Noricum), die (zT. schwierige) Waage der duplex vita (vit. German. 6), des Lebens in heremus oder coenobium (stets Ort der Vollkommenheit) u. des aktiven Lebens der Einmischung in die Geschichte, der Leitung des Volkes durch Predigt, Regierung, Caritas. Zur *Kontem-

plation treten Bekehrung, Prophetie, Aktion, niedriger stehend, doch notwendig, weil sie den Aufstieg zu Gott ausdrückten u. bewirkten (ders., Modelli di santità 269). Diese Heiligkeit, tätig, pragmatisch, betont in der reinen Bischofsvita (Vita Epiphan. u. a. im 6. Jh.) läßt den hl. defensor civitatis entstehen, den Stadtpatron, den politischen Heiligen, den Mächtigen (Leonardi, Modelli di santità 280f; auch im Osten ist im 5./6. Jh. der Heilige ein Mächtiger, aber auf andere Weise u. in anderem Zusammenhang; Brown, Holy man). Die merowingische ‚Hagiokratie' (J. Chélini, Histoire religieuse de l'Occident médiéval [Paris 1968] 71) ist bereits im Entstehen begriffen, aber Gestalten wie zB. Caesarius v. Arles, Radegundis (wie sie Venantius Fortunatus u. Baudonivia sehen) u. die Juraväter (vgl. o. Sp. 1313. 1318. 1324) lassen schon vernehmen, daß in diesem Rahmen die Verwirklichung der Heiligkeit erneut unterschiedlich sein wird. – Man hat behauptet, daß, für nicht sehr lange Zeit, die Unterschiedlichkeit der Heiligentypen (einschl. von Verschiedenheit der asketischen Lebensformen) im Spiel der Adaptation von Form u. Gehalt zu einer bemerkenswerten Kreativität geführt habe, sich aber in der lat. Hagiographie nach Paulinus v. Mailand eine Stagnierung des Schöpferischen beobachten lasse: jede Vita sei seither nicht mehr Vertreterin eines neuen Heiligenideals (Hoster 145f). Variationen sind in dieser Hinsicht nicht unbedingt unbegrenzt, u. die vielseitige Vita Martini hat viele jüngere Viten unterschiedlich beeinflußt; dennoch dürfen neue Anpassungen des Heiligkeitsideals an die veränderten Umstände im Westen des 5./6. Jh. nicht unterschätzt werden (Van Uytfanghe, Typologie 29/42), ohne für den Osten die Originalität eines Kyrill v. Skythopolis zu vergessen (Verknüpfung von ‚hagiographischem Diskurs' u. historiographischer Einstellung; s. o. Sp. 1225). Wahr ist, u. das macht auf lange Sicht das ‚Scheitern' der Hagiographie aus, daß alle diese Heiligkeitsbilder im Grunde ehefeindlich bleiben (Graus 468): Heilig wird man nur bei Verzicht auf die Ehe oder unter Aufgabe bestehender ehelicher Gemeinschaft. – Schließlich tragen andere Aspekte als das Heiligkeitsideal zur Verschiedenheit u. großen Spannweite der Vitenliteratur bei (Prinz, Aspekte 28). Neben der mehr oder weniger vollständigen Erfüllung des ‚hagiograph. Diskurses' kann man denken an die Beziehungen zwischen Fakten u. Darstellung (mehr ‚historische' oder romanhafte, legendäre Viten), den Grad der Stilisierung, unterschiedlich angereichert durch biblische (zB. die für jeden βίος konstitutive Imitatio Christi nimmt sehr verschiedene Akzente an), nach- u. nichtbiblische Elemente. Die *Erwählung seit dem Mutterschoß oder in der Kindheit, d. h. die von Anfang an gegebene Heiligkeit, wird in manchen Mönchsviten ein wenig nuanciert durch die Vorstellung des Aufstiegs u. des Fortschritts zur Vollkommenheit (Viten des Antonios, der Makrina, der Melania d. J., des Sabas; o. Sp. 1181. 1188. 1207. 1225). Einige Bischofsviten zeigen eher den Erfolg beim Kirchenaufbau in der Welt (Porphyrios-, Ambrosius-, Augustinus-Vita [o. Sp. 1218. 1280. 1291]; die Fulgentius-Vita [o. Sp. 1310] ist zugleich Aufstiegs- u. Erfolgsvita). Die bedrängende Gegenwart des Teufels unterscheidet die B. gleichfalls, sogar die von Mönchen (Viten des Antonios, des Paulos u. des Martin; o. Sp. 1181. 1237. 1263), ebenso die Wunderkraft (ursprünglich, später nicht mehr unbedingt, an die Askese geknüpft, als sei sie die Bestätigung Gottes dafür, daß der Asket der Welt abgestorben ist; Hoster 161), die sich massiv oder doch deutlich manifestieren kann (vgl. Typ ‚a') mit ungleicher Dosierung von biblischen, folkloristischen, realistischen, symbolischen Wundern, oder nur sparsam (zB. Rede auf Basilius, Viten von Melania d. J., Augustinus u. Epiphanius). Sie kann auch ganz fehlen, abgesehen von einem gewissen Providentialismus (Viten des Origenes, Constantin u. des späteren Alexios, Dialog über Joh. Chysostomos, Briefe über Paula u. Melania d. Ä.), gar polemisch abgelehnt werden (Honoratus- u. Fulgentius-Vita; zu dieser auf das NT zurückgehenden Ambivalenz [Wunder als Zeichen des Widerspruchs] Van Uytfanghe, Controverse; vgl. auch u. Sp. 1336/49 zu weiteren Zügen des ‚hagiograph. Diskurses'). Festzuhalten ist demnach, daß die christl. spirituelle B., trotz vieler Gemeinsamkeiten, keineswegs so standardisiert u. stereotyp ist, wie man es früher annahm.

D. Der ‚hagiograph. Diskurs' bei Heiden, Juden u. Christen. Der Vergleich der heidn., jüd. u. christl. spirituellen B. sowie ihre mögliche gegenseitige Beeinflussung lassen sich nicht in Begriffen literarischer (Unter-) Gattungen fassen. Die in der christl. Tradition seit NT u. ntl. Apokryphen zu beobachtende gattungsgeschichtliche Komplexität zeigt

sich auch in der heidn. Tradition (Priessnig, Philosophenromane 30). Philostrats Vita Apollonii zB. gilt als Verknüpfung der B. mit Roman, ὑπομνήματα / memorabilia, Panegyrikos oder Aretalogie (Lo Cascio; allgemein s. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 159/78). Sie stehe den Evangelien u. Athanasios' Vita Antonii näher (Typ ‚a' nach o. Sp. 1329) als zB. die Pythagoras- u. Plotin-Viten, die einer anderen Tradition angehörten (Priessnig, Plotinsvita 4). Anderseits weist Porphyrios' Plotin-Vita einen lockereren Aufbau auf als seine Pythagoras-Vita (ebd. 2) u. soll dennoch ‚wissenschaftlicher', die Pythagoros-Vita ‚rhetorischer' u. ‚legendärer' sein (Pricoco, Monaci 298 mit Berufung auf Leo). Die den Enneaden vorangestellte Vita Plotini (24) stellt gewissermaßen den Kanon der Züge des Philosophen auf. Ähnlich wie Possidius' Vita Aug. (vgl. o. Sp. 1291) tritt sie also auch als Schriftsteller-B. auf; doch ist (trotz des Anklangs Possid. vit. Aug. 28, 11 an Plot. enn. 1, 4, 7) nicht zu beweisen, daß sich Possidius von Porphyrios anregen ließ. Da Plotins trauriger, einsamer Tod am Viten-Anfang (2) erzählt wird, konnte Porphyrios nach Priessnig, Plotinsvita 2f das (von K. Holl verfochtene) Aufstiegsprinzip retten. Priessnig erschloß auch andere heidn. Aufstiegs-B. (Vita Apollon., Vita Procl.; ders., Philosophenromane 24. 29f; ders., Patriarchen-B. 154 zu Philons Vita Moysis). Doch erscheint dieses Charakteristikum weit weniger ausgearbeitet als in der Antonios-Vita (Bartelink: SC 400, 63). Die Reisefabulistik ist ein weiteres gemeinsames, doch gleichzeitig sehr diffuses Element (Priessnig, Philosophenromane 30 nimmt an, die Reisen würden nur in der Vita Melaniae Iunioris ähnlich kunstvoll wie in der Apollonios-Vita mit der Entwicklung verknüpft, folgert aber daraus nicht, Gerontios habe Philostrat benutzt). – Das Verhältnis der heidn., jüd. u. christl. Traditionen muß demnach von den einzelnen Texten u. Elementen her beleuchtet werden. In der Frage der Abhängigkeit der christl. Hagiographie von heidnischen Vorläufern ist die Hypothese von List (Antoniusleben 60f), die Vita Antonii sei eine Tendenzschrift gegen die neuplatonische Philosophie u. eine Replik auf die Plotinsvita, nicht überzeugend, obschon Athanasios wohl Porphyrios' Werk kannte (Bartelink: SC 400, 67: Konkordanz). Athanasios' asketisches Vokabular schließt sicher literarische Anklänge an eine Pythagoras-Vita ein, die dieselben Quellen benutzte wie Porpyhrios u. Jamblich (Reitzenstein, Werk 14/7; Bartelink: SC 400, 63f). Betont ist aber vor allem der Unterschied (Pallad. hist. Laus. prol. 11 mit ähnlichem Verweis auf Pythagoras, Diogenes u. Platon). Zu inhaltlichen Annäherungen zwischen einerseits Antonios u. anderseits Pythagoras u. Plotin Bartelink: SC 400, 139_3 (Nachahmung des Eifers anderer: Athan. vit. Anton. 4, 1 par. Iamblich. vit. Pyth. 47, 2 par. Porph. vit. Plot. 2); 273_2 (Macht über Tiere: Athan. vit. Anton. 50, 8f par. Iamblich. vit. Pyth. 13, 60 par. Porph. vit. Pyth. 22f); für einen allgemeineren Vergleich zwischen christlichem Mönchtum, Pythagoreern, Essenern u. Therapeuten A. J. Festugière, Pour une nouvelle édition du ‚De Vita Pythagorica' de Jamblique: RevÉtGr 50 (1937) 470/94. Die Motivik des Wunderbaren offenbart andere heidn. Reminiszenzen, so in Hieronymus' Vita Hilarionis (zB. 23 par. Philostr. vit. Apoll. Tyan. 6, 43: Heilung eines tollwütigen *Kamels bzw. *Hundes; weitere Analogien: Fuhrmann 49/51); in Paulinus' Ambrosius-Vita (3: Bienenwunder; vgl. o. Sp. 1282), bei Gregor v. Tours, der anscheinend die Apollonios-Vita in der lat. Übers. des Nicomachus Flavianus kannte (P. Courcelle, Philostrate et Grégoire de Tours: Mélanges J. de Ghellinck 1 [Gembloux 1951] 311/9). Die Sammlungen postmortaler Wunder (s. o. Sp. 1327), vor allem die griechischen, sind insgesamt offenbar heidnisch inspiriert mit gewissen christl. Korrekturen (Delehaye, Recueils 68). Diese Literatur, zT. Werkzeug bei der Ablösung heidnischer Kulte, gestaltet den Heiligen zum Konkurrenten paganer Gottheiten um u. weist in den Heilungsberichten starke Ähnlichkeit mit den heidn. ἰάματα auf (vgl. o. Sp. 1127; *Inkubation). – Mit nicht weniger Recht läßt sich jedoch auch umgekehrt argumentieren. Bei Abfassung seiner Schrift De Vita Phythagorica aA. des 4. Jh. könnte Jamblich bereits zT. kodifizierte Bräuche des christl. Mönchtums gekannt haben (Festugière, Édition aO. 478; ferner W. Burkert, Craft versus sect. The problem of Orphics and Pythagoreans: B. F. Meyer / E. P. Sanders [Hrsg.], Jewish and Christian self-definition 3 [London 1982] 13 über Iamblich. vit. Pyth. 253 [μονάζοντες ἐν ταῖς ἐρημίαις] als Parallele zu Antonios u. seinen Mönchen). Möglich ist auch, daß etwas früher Porphyrios mit seiner Plotin-Vita, etwa 30 Jahre

nach seinem Κατὰ Χριστιανῶν, den Heiden in subtilem Spiel von Ähnlichkeit in der Verschiedenheit u. Verschiedenheit in der Ähnlichkeit eine Art Gegen-Christus präsentieren wollte (L. Jerphagnon, Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre: MusHelv 47 [1990] 43; die ‚Abkehr' des Senators Rogatianus [Porph. vit. Plot. 7] ähnelt einer christl.-monastischen *Bekehrung; die ‚Platonopolis' [ebd. 12] könnte beinflußt sein von Philons Beschreibung der Klöster von Essenern u. Therapeuten; E. Bréhier, Plotin. Ennéades 1 [Paris 1924] XII). Indem die heidn. Intelligenz einerseits das eigene, zunehmend bedrohte philosophisch-spirituelle Ideal betonte (Goulet 162f; ders., Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes: AnnÉcPratHautÉt 5e sect. 86 [1977/78] 297/303; Cox 143) u. anderseits mit paganen Wundererzählungen die christlichen zu neutralisieren suchte (A. Momigliano, Popular religious beliefs and the late Roman historians: StudChurchHist 8 [1972] 11), gelangte sie zwangsläufig zu einer Imitation der Christen. So sucht offenbar Libanios in der Gestalt Kaiser *Iulians einen heidn. Märtyrer u. Fürsprecher zu schaffen (or. 18, 306; vgl. A. D. Nock, Deification and Julian: JournRomStud 47 [1957] 123; G. Fatouros, Julian u. Christos. Gegenapologetik bei Libanios?: Historia 45 [1996] 114/22). – Dennoch bleibt Tatsache, daß die christl. Hagiographie, von den ältesten Märtyrerakten abgesehen, jünger ist als Philostrats B. des Apollonios v. Tyana. Doch ist damit der Streit um die Vorzeitigkeit nicht zugunsten der heidn. Tradition entschieden, weil die christl. Viten das NT, bes. die Evangelien (u. Lukas' Apostelgeschichte), zur wesentlichen Inspirationsquelle haben. Auf dieser Ebene beginnt die Diskussion von neuem. Wie die Evangelisten benutzte Philostrat deutlich ältere Vorlagen (das [fiktive?] Tagebuch des Apollonios-Begleiters Damis; Moeragenes; Maximos v. Aigina; vgl. o. Sp. 1097; Forschungsstand: Bowie) über seinen gleich Jesus im 1. Jh. nC. lebenden Helden, der anscheinend selbst eine verlorene Pythagoras-Vita verfaßt hatte (Testimonien: Petzke 37/40). Die polemisch-apologetische Auseinandersetzung Apollonios - Jesus setzt bereits früh ein (vgl. *Hierokles - Eusebius). Damit sind erneut zwei gegensätzliche Überlegungen möglich, je nachdem, ob man die Evangelien u. ihre Entstehungsgeschichte einerseits u. anderseits die Apollonios-Überlieferung in denselben synkretistischen Kontext stellt oder aber Apollonios als mit Bedacht propagiertes Gegenüber zum Jesus der Evangelien betrachtet (Esser; Petzke; Bernard); das invertierte (satirisierte) Material Lukians v. Samosata bietet sich für interessante Vergleiche an (Betz, Lukian aO. [o. Sp. 1094]). – Man darf sich jedoch fragen, ob nicht statt literarischer Abhängigkeit eine gemeinsame religiöse Mentalität oder Erlebnisstruktur damaliger Zeit vorliegt (vgl. schon E. Rohde: RhMus 27 [1872] 30_1), die gleichermaßen im heidn., jüd. u. christl. Milieu zur Ausbildung des ‚hagiograph. Diskurses' geführt hat, wie er Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 155/7 definiert wurde (vgl. auch ders., Genre 148f u. die ‚two milieus theory' zur Erklärung von Ähnlichkeiten zwischen den sog. heidn. Märtyrerakten [Acta Alexandrinorum] u. den Akten christl. Märtyrer [Lit.: Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 157]). Zwischen den drei konfessionellen Traditionen gab es gewiß Interaktionen in der Sache u. der Form, von punktuellen Übernahmen (asketische Praktiken u. Erzählungen wunderlicher Dinge) bis zum Bestreben, sich gegenüber dem ‚anderen' zu profilieren, dessen Wunder man freilich nicht leugnete, wenngleich man sie Dämonen oder Magie zuschrieb (Remus 183; Kee, Miracle 273; Pricoco, Monaci 308; manche Christen schätzten zB. Apollonios v. Tyana [W. Speyer, Zum Bild des Apollonius v. Tyana bei Heiden u. Christen: ders, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 176/92. 496], dessen Talismane man noch in byz. Zeit verehrte [Dagron 148]). Zu bedenken ist ferner, daß Motive u. Erzählungen auch parallel zueinander, mit oder ohne mehr oder minder spontanen Adaptationen, an verschiedenen Orten u. in unterschiedlichen Traditionen zirkulieren konnten (Delehaye, Recueils 71; Festugière, Lieux; konkretes Beispiel: W. Speyer, Die Hilfe u. Epiphanie einer Gottheit, eines Helden u. eines Heiligen in der Schlacht: ders., Christentum aO. 1, 269/91. 499/501). Da nicht jede Analogie Genealogie einschließt, kann bzgl. des ‚hagiograph. Diskurses' die Frage nach dem Erstgeburtsrecht unfruchtbar sein. Der vollständige ‚hagiograph. Diskurs' (wegen seiner Vorläufer u. Wurzeln im Judentum, bes. des AT, u. in der griech. Welt kein deus ex machina) ist vor allem ein kaiserzeitliches u.

spätantikes Phänomen. Er tritt früher auf christlicher Seite (Evangelien) als auf heidnischer in Erscheinung, zumindest in den uns zugänglichen Texten. Doch hat der klass.-aristokratische Snobismus gewiß manche Produkte der Kleinliteratur untergehen lassen (M. Smith, Prolegomena 179; Cracco Ruggini, Miracolo 177). Die tiefe Verwurzelung der Evangelien im AT u. der frühjüd. Apokalyptik einerseits u. die Hellenisierung Palästinas bereits in vorchristlicher Zeit anderseits (M. Smith, Prolegomena 198; Kee, Aretalogy 417) bewirken, daß man es schon dort mit Symbiosen u. Kontrasten zu tun hat (vorzügliche Analyse ders., Miracle 146/220 über das Wunder, ausgehend vom apokalyptischen Typ [bes. in der Quelle Q] bis zur Erzählung in griech.-röm. Stil in Lukas-Ev. u. Apostelgeschichte [Bekehrungsberichte]; vgl. auch Johnson 164f [atl. Einflüsse, zB. Elias u. Elisäus]; B. Lindars, Elijah, Elisha and the Gospel miracles: Moule, Miracles 61/79). Auch ist nach einer eventuellen Mittlerrolle hellenisierter jüdischer Autoren wie Artapanos u. Philon zu fragen, dessen Mose-Vita als älteste uns erhaltene spirituelle B. mit vollständigem ‚hagiograph. Diskurs' angesehen werden darf (vgl. o. Sp. 1148). – Wenngleich der heidn., jüd. u. christl. Ausformung der spirituellen B. der allgemeine ‚hagiograph. Diskurs' zugrundeliegt, lassen sich innerhalb dessen gewisse (bes. christl.) Besonderheiten herausstellen, die alle vier konstitutiven Faktoren betreffen: a) die behandelten Personen; b) das Verhältnis von Aussage u. geschichtlicher Wirklichkeit; c) die Funktion des Diskurses; d) Themen, Motive u. Archetypen.

I. Die behandelten Personen. Die jüd. u. christl. Texte unterscheiden im allgemeinen deutlich zwischen Gott u. dem Heiligen. In den heidn. Berichten hingegen kann, ungeachtet der (rituellen) Verehrung der traditionellen Gottheiten, die Grenzziehung zwischen θεῖος ἀνήρ u. θεός sehr schwach sein (vgl. o. Sp. 1107), während der θεῖος ἀνήρ gegenüber dem μάγος / γοήτης deutlich abgegrenzt wird (Cracco Ruggini, Miracolo 176; W. Speyer, Religiöse Betrüger: ders., Christentum aO. 1, 440/62). Im jüd. u. christl. Monotheismus bleibt der Heilige, trotz der Theorie von der Vergöttlichung des Menschen platonisierender Theologen wie Philon, Clemens v. Alex., Origenes, Gregor v. Naz. u. Gregor v. Nyssa (ders., Verehrung: Vergöttlichung versus Vergottung; Gottkönigtum versus Gottesgnadentum der atl. Könige) u. trotz bestehender Analogien, grundsätzlich ein Mensch, ἄνθρωπος θεοῦ u. θεράπων κυρίου, nicht θεῖος ἀνήρ oder θεός (Bieler 2, 24f; B. Steidle 176/73; Meredith, Asceticism 320). Er ist ein von Gottes Gnade berührter Mensch, weiß sich abhängig von Dem, dessen Werkzeug er ist, verdankt Ihm seine Kräfte, auch die Fähigkeit, Wunder zu tun, sogar noch nach dem Tod. Dabei besteht eine Hierarchie zwischen Gott u. dem zum Heiligen gewordenen Menschen. Dieser bewirkt postume Wunder nur durch seine Fürsprache bei Gott (Maraval 388). Zwar begegnen auch in christlicher Hagiographie mehrdeutige Passagen u. unterschied das gläubige Volk bei weitem nicht immer zwischen dem Heiligen u. der göttlich-transzendenten Quelle seiner Heiligkeit, betrachtete daher häufig den Heiligen als selbständig wirkenden Charismatiker (Speyer, Verehrung 120; vgl. Act. 14, 13/8: Paulus u. Barnabas angesehen als ‚Götter in Menschengestalt'), doch haben Kirche u. Hagiographen im allgemeinen diese Fehlsicht zu korrigieren gesucht. – Jesus Christus ist ein Sonderfall. Für die Autoren der Heiligenviten wie für die christl. Theologen ist er der menschgewordene Sohn Gottes. Soteriologisch betrachtet, ist Jesus daher nicht der erste christl. Heilige, religionsphänomenologisch allerdings durchaus (Speyer, Verehrung 109. 112f). Die ‚θεῖος ἀνήρ-Christologie' (Betz 295/305) bleibt umstritten. Nach den einen (Betz; Bieler; M. Smith) läßt sich eine Gesamtkonzeption des θεῖος ἀνήρ durchaus auf Christus anwenden, nach den anderen (Holladay; Kee; Tiede) ist die θεῖος-ἀνήρ-Vorstellung erst im 2./3. Jh. voll ausgebildet u. daher nicht auf biblische Gestalten (des AT, frühjüdischer Autoren, des NT) übertragbar. Wie immer θεῖος ἀνήρ, Gottessohn oder Heiliger genau zu definieren sein mögen, die besonderen Züge, die (nach Bieler) den θεῖος ἀνήρ stilisieren, treten, wenigstens auf diffuse Weise, bereits zu Beginn unserer Zeitrechnung auf (Anderson, Sage; vgl. unten). – Als weitere Besonderheit der christl. spirituellen B. darf gelten, daß hier, wie schon im AT (u. betont im Liber antiquitatum biblicarum; s. o. Sp. 1139), der Diener Gottes auch, u. zwar oft, eine Frau sein kann (Cloke: ‚This female man of God'). In vergleichbaren heidn. Texten treten Frauen hingegen selten auf (vgl. aber Sosipatra bei Eunapios v. Sardes [o. Sp. 1103]).

II. Verhältnis von Aussage u. geschichtlicher Wirklichkeit. Überall sind die Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 156 angeführten Phasen der Stilisierung anzutreffen (bei evtl. geringem historischen Gehalt). Die jüd. u. vor allem die christl. spirituelle B. (gegebenenfalls beginnend mit der 1. Phase, dem Selbstverständnis Jesu, danach des jeweiligen Heiligen) fügt jedoch Mechanismen ein, die das Beschriebene in den größeren Rahmen jüdisch-christlicher Heilsgeschichte eingliedern. Diese Gedankenschemata sind der Bibel entnommen, u. zwar nicht allein ihren Schriften, die selbst schon einen ‚hagiograph. Diskurs' in sich tragen. Audrückliche (der Heilige als neuer Moses, neuer Elias usw.) oder implizite Typologien, bestätigende Hinweise auf die Aktualisierung vergangener Heilstaten (bes. die mirabilia), das Verhalten entsprechend den Normen oder Vorbildern der Bibel (Nachahmung bes. Christi; Kech 74/89: ‚Imitatio Christi' als Wiederholung u. Fortführung des Heilsgeschehens), die passive Erfüllung der Hl. Schrift (πλήρωμα-Konzept), der Gebrauch biblischer exempla u. Begründungen, kurzum der ganze Vorrat an biblischen συγκρίσεις (vgl. o. Sp. 1192. u. ö.; Beispiele: Van Uytfanghe, Modèles; ders., Empreinte; ders., Stylisation) bestimmen die christl. Hagiographie in deutlich substantiellerer u. kohärenterer Weise, als dies bei vergleichbaren heidn. Erzählungen der Fall ist (zB. König Pyrrhos als neuer Achilleus bei Plutarch u. Reminiszenzen oder Nachahmungen von Herakles, Odysseus, Achilleus, Proteus u. Sokrates in Libanios' Iulian-Porträt [or. 18]). Diesen fehlt die heilsgeschichtliche Perspektive (beim Bienenwunder, in dem Olympiodor [vit. Plat. 382f Westermann] die Erfüllung einer homerischen Prophetie [Il. 1, 249] sieht, ist biblisch-christl. Einfluß nicht auszuschließen [Paulin. Med. vit. Ambr. 3, 5 betrachtet es als Erfüllung von Prov. 16, 24]). Sie schärft Juden u. Christen (die ihrerseits Christus in den Mittelpunkt stellen) die Vorstellung von einer Aktualisierung in der Kontinuität ein (deutlich zB. Vit. Pachom. G^1 1f. 17 [mit Zit. von Hebr. 13, 8]; zur Vorstellung der Hagiographie als amtlichem ‚Supplement' der Bibel Van Uytfanghe, Empreinte 565/74).

III. Funktion des Diskurses. Die gemeinsamen Funktionen des ‚hagiograph. Diskurses' (Idealisierung, Apologie, Belehrung, Paränese, Erbauung, gelegentlich auch Unterhaltung) verhindern nicht, daß sich heidnische (vor allem Philosophen-) Viten u. christliche in wenigstens zwei Punkten voneinander abheben: a) die christl. Hagiographie wendet sich, insofern sie Beispiele vorführt (Brown, Exemplar), grundsätzlich an die ganze christl. Gemeinde; denn alle Gläubigen sind zur Heiligkeit berufen. Auch nach Institutionalisierung des Mönchtums u. Klerikalisierung des Heiligkeitsideals verbleibt ein globales Paradigma christlicher Tugenden, die die Heiligen verwirklichten u. die geeignet sind, den Gläubigen (Eheleute eingeschlossen) vorgelegt zu werden. Bei den Heiden hingegen sind schon die ‚Heiligen' selbst vor allem gebildete u. kultivierte Menschen (während die Apostel Fischer waren u. die frühen Asketen in Gegensatz standen zu zivilisiertem Leben u. traditioneller παιδεία, mochte das monastische Ideal [die ‚neue u. wahre Philosophie'] später auch auf Aristokraten anziehend wirken; Brown, World 97f; Kirschner 105/9). Außerdem richtet sich ihre Vorbildlichkeit (u. sogar ihre Wunder) im wesentlichen an eine (bes. durch den Aufstieg des Christentums) zunehmend begrenzter u. volksferner werdende Elite von Intellektuellen, die Anhänger einer vergeistigten u. zur Lebensform gewordenen Philosophie (Fowden 33/51). Das Lehrer-Schüler-Verhältnis (*Jünger) tritt auch in christlichen Quellen auf (Jesus - Apostel, Apostel - enkratitische Frauen, ἄββα [*Abt] - Mönche). Die heidn. Viten betonen es (Kirschner 107: in der klass. Bildung verwurzelte Bindung an den Lehrer), versuchen freilich nicht, begrenzte Zirkel zu überwinden (Fowden 55f). – b) die christl. Hagiographie wurzelt, stärker als die nichtchristl. Dokumente, in kultisch-kommemorativem Kontext. Die gottesdienstliche Lektüre von Passiones u. Vitae (am Heiligenfest) neben den bibl. Lesungen (gegenüber denen Geront. vit. Melan. iun. 23 die ‚Väterlesungen' als leichter verdauliche ‚Nachspeise' bewertet) war nicht überall unbestritten (in Africa, Gallia u. Hispania üblich, nicht aber in Rom; Van Uytfanghe, Heiligenverehrung 153 mit Lit.). Doch immer sind sie Instrument u. zugleich Ausdruck der von der Kirche allgemein propagierten *Heiligenverehrung (trotz vereinzelter Reserven; Van Uytfanghe, Culte 199f). – Auf allgemeinerer Ebene ist die Aussage möglich, daß die hl. Menschen, literarisch dargestellt

durch die heidn. u. christl. spirituellen B., Katalysatoren einer tiefgreifenden Veränderung in der röm.-spätantiken u. byz. Kultur darstellen, denn vor ihrem Auftreten war der Zugang zum Göttlichen offener (Kirschner 119; Brown, Holy man 99: Aufblühen des hl. Menschen als Leitmotiv der religiösen Revolution der Spätantike). Diese Feststellung bestätigt sich am Ausgang der Antike vor allem zugunsten des Christentums, dessen Sieg der Heilige wohl erleichtert hat (P. Brown, The problem of Christianization: ProceedBritAcad 82 [1992] 89/106). Der Rabbi weist nur einige Ähnlichkeiten mit dem heidn. u. christl. Heiligen auf (Kirschner 114/9, bes. 117: Veranschaulichung des Heiligen in seiner Person), wurde aber nicht zum Gegenstand eigentlicher spiritueller B. (vgl. o. Sp. 1152f). Vordem erweiterte u. präzisierte die jüd. spirituelle B. vor allem die Heilsgeschichte des jüd. Volkes. Bei Philon freilich verkörpern die behandelten Personen in gewissem Umfang ein Ideal philosophisch-religiösen u. sittlichen Lebens (vgl. o. Sp. 1145f).

IV. Themen, Motive u. Archetypen. Die von Bieler zusammengestellten Themen der ϑεῖος-ἀνήρ-Vorstellung (zu den charismatischen Kräften Speyer, Verehrung 113) nähren überall die Stilisierung, jedoch in unterschiedlicher Dosierung (äußerst selten erscheinen sie in einem Text vereint). Auch hier sind einige Besonderheiten zu beachten. Großenteils liegt der heidn. spirituellen B. ein philosophisch-religiöses ἦϑος zugrunde, gegebenenfalls die Aufforderung zur Nachahmung des Meisters (bes. Pythagoras'). Jedoch überschreitet die Nachfolge u. Nachahmung Christi dieses Niveau, sobald es sich in gewisser Weise dabei um die ‚fortgeführte B. Christi in den vollkommensten Gliedern des Corpus Christi' handelt (Fontaine, Sulpice 1, 68). Obschon sich die christl. Heiligen auch Tugenden heidnischer Weisheit aneignen (schon Eusebs Origenes-Vita; o. Sp. 1178), impliziert die Nachahmung Christi u. der unbedingte Gehorsam gegenüber seinem (göttlichen) Willen ein besonderes ἦϑος, das schon in den Evangelien aufscheint: Daraus resultiert die starke Betonung allgemeiner Nächstenliebe (der ein Fanatismus gegenüber ‚Andersgläubigen' freilich gegenübersteht) u. der ‚neuen' Tugend der *Demut (Speyer, Verehrung 120f). Askese u. Mystik bilden einen anderen Faktor von Ähnlichkeit u. Unähnlichkeit. Das Paradoxon ist dabei, daß einerseits der Jesus der Evangelien kein asketisches Leben führte (die eschatologische Abkehr von den Werten der ‚Welt' [Reichtum, Ehre, gesellschaftliche Stellung, Ehe] hat nichts mit Askese zu tun), anderseits gerade der Asket zu einem Typos des christl. Heiligen wird. Die heidn. Askese hing anfangs nur vom kultischen u. apotropäischen Ritualismus ab (zB. Speiseverbote, Sexualverzicht). Der orphisch-platonische Dualismus hat hier neue Möglichkeiten eröffnet, aber erst die neupythagoreische Frömmigkeit u. die neuplatonische Mystik u. ihre Symbiose ermöglichten eine wirkliche asketische Lebenshaltung (religiösen Typs gegenüber stoischer Freiheitsaskese), eingetaucht in die ‚otherwordliness', das Streben nach Entsinnlichung der Seele u. Einigung mit dem Göttlichen. Die christl. Askese greift einen Gutteil dieser Elemente auf (die christl. Mystik verbindet stärker die Kontemplation mit dem klass. Gebet; zum Verhältnis zwischen heidn. u. christl. ‚Athleten des Geistes' zB. Festugière, Édition aO. [o. Sp. 1338], bes. 492/4; ders., Moines 1, 59/74: ‚Les moines et le jeûne'; Arbesmann; Meredith, Asceticism mit Lit. ebd. 313_2; Drijvers, Parallelen; G. G. Stroumsa, Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique: RevThom 81 [1981] 557/73; Kirschner 106. 109/12; Bremmer [zum nur einen Gewand, Lachen, Wassertrinken, Fleischgenuß]), aber ihre Motivation ist zumindest zT. anders, da sie (wie in gewisser Weise schon Philon) diesen weltflüchtigen u. häufig leibfeindlichen Spiritualismus verknüpft mit den bibl. Themen des Aufbruchs u. Rückzugs (zB. Abraham, Elias; daher physische ἀναχώρησις in eine ἔρημος, kontrastierend mit der städtischen Umgebung paganer Philosophenzirkel; Meredith, Asceticism 316; Fowden 38/48. 56f) u. evangelischem Verzicht. Sie verbindet sich mit der Nachahmung Christi durch die Vorstellung vom unblutigen Martyrium. Aus diesen nachbibl. Veränderungen (Verknüpfung von eschatologischem u. ethischem mit ontologischem Dualismus von contemptus mundi et corporis; Van Uytfanghe, Stylisation 117/92) hervorgehende Synergien bewirken, daß die christl. Askese häufig radikaler erscheint als die heidnische, zB. im Kampf gegen sexuelle Begierden (eschatologische Betonung der Jungfräulichkeit kombiniert mit platonischem Dualismus; C. Tibiletti, Motivazioni del-

l'ascetismo in alcuni autori cristiani: AttiAccadTorino 106 [1971/72] 489/537). – Dies um so mehr, weil sich die christl. Askese oft verbindet mit dem Kampf gegen den Bösen, den *Gottesfeind u. Feind des Heiligen, u. die Dämonen, denen der Heilige auch in Gestalt von Besessenen begegnet, die er exorzisiert (*Exorzismus). Dies bildet einen wichtigen Faktor in der allgemeinen Vorstellung des christl. Lebens als ἀγών, den Gott am Ende des Weges belohnt. Wenngleich der Glaube an die vermittelnden δαιμόνια der ganzen Antike, bes. der späten, eigen ist (H. I. Marrou, Décadence romaine ou Antiquité tardive [Paris 1977] 91/8; B. Decharneux, Apparitions et miracles des anges et des démons chez Philon d'Alex. et Plutarque: Dierkens 61/8; *Geister) u. Exorzismen auch in der heidn. spirituellen B. begegnen, hat der Antagonismus Heiliger - Teufel einen starken Antrieb vor allem durch das NT erfahren, in dem Satan, vor allem mittels der *Energumenoi, dem mit Christus gekommenen Gottesreich erbitterten Widerstand entgegensetzt (eine Vorstellung der jüd. Apokalyptik seit dem 1. Jh. vC.; Exorzismen fehlen im AT u. in rabbin. Literatur; Kee, Miracle 154f), auch wenn später die (monastische) Hagiographie, verglichen mit Mt. 4, 1/11 par., das Element persönlicher Versuchung (doch vgl. zB. Eph. 6, 11/7) u. die Verbindung mit der Askese stark vergrößerte. – Der *Exorzismus führt uns zum Wunder u. Wunderbaren, einem Bereich, in dem sich die drei Traditionen gleichfalls in vielen Punkten treffen: Arsenal u. Typologie der Wunder (Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen u. andere helfende Wunder, Gewalt über Natur u. Tiere, Strafwunder, ungewöhnliche Charismen, Visionen u. Erscheinungen, allerlei Wunderbares; H. Günter, Psychologie der Legende [1949]; Cracco Ruggini, Miracolo 175: heidn. u. christl. Wunder wesenhaft identisch), die Unterscheidung zwischen ‚guten' u. ‚falschen' (wirklichen, doch von bösen Kräften inspirierten) Wundern, die Koexistenz reflexiver (zugunsten des Protagonisten selbst) u. transitiver Wunder (zugunsten Dritter mit Hilfe des Protagonisten; B. Flusin, Miracle et hiérarchie: Hagiographie 305), von Wundern vor oder nach dem Tod des Helden, von Wundern, die nur als solche betrachtet werden oder mit symbolischem Sinn behaftet sind (Kee, Miracle 221/51: Wunder als Symbol im Joh.-Ev., bei Philon, Plutarch u. Aelius Aristides; zu verifizieren in anderen Quellen, zB. Hieronymus' Vita Pauli), verschiedene Funktionen der Wunder (göttliche Bestätigungen, Beglaubigung einer Person u. / oder ihrer Lehre, zu der man sich bekehren muß), aber auch ihre sehr unterschiedliche Präsenz u. ihre Relativierung bzgl. der Heiligkeit (Cracco Ruggini, Miracolo 175). – Zu den Besonderheiten: AT u. jüdische Tradition betrachten die Wunder eher als ‚Zeichen' der Herrschaft Gottes über Natur u. Geschichte denn im Rahmen persönlicher Wundertätigkeit, außer bei Elias u. Elisäus [Elisa] (L. Sabourin, Les miracles de l'AT: BullThéolBibl 1 [1971] 235/70; Wunder der Rabbinen stützen vor allem ihre jeweilige Toraauslegung; Kee, Medicine 80/3). NT u. die christl. Hagiographie bewahren stets die Erinnerung an diese bibl. Auffassung, betonen jedoch mehr die Verbindung zwischen dem Wunder u. der erwählten oder heiligen Person. Im Grundsatz jedenfalls u. trotz stets möglicher Abweichungen kontrastiert der theozentrische (später = christozentrische) Charakter des Wunders (selbst in den Evangelien richten sich nach einem Wunder Jesu die Preisungen häufig an Gott, zB. Mt. 9, 7f; Lc. 17, 15f; 19, 37 u. ö.; Beispiele des Theozentrismus in Athanasios' Antonios-Vita 56, 1f; 58, 4; 61, 1; 84, 1), durch das die Heiligen die von ihnen selbst vom Herrn empfangene Gnade nur austeilen (vgl. PsBasil. Seleuc. vit. et mirac. Thecl. introd. 77/82 [289 Dagron]), mit der heidn. Theurgie (die im neuplatonischen ἐνθουσιασμός gipfelt [Fowden 37]; aber schon die ‚rationale' Deutung der Wunder des Apollonios u. des Pythagoras [Kee, Miracle 85/8; Fauth 47] durch eine Aneignung von Profan- u. Geheimwissen verträgt sich mit ihrer göttlichen Natur [zB. Philostr. vit. Apoll. 7, 38; 8, 13]). In der christl. spirituellen B. treten die technischen (therapeutischen) oder magischen Mittel (im NT vorhanden, doch selten; Mt. 9, 20f; Mc. 8, 23; Joh. 9, 7; Act. 5, 15; 19, 12) lange gegenüber dem Fürbittgebet (des Heiligen) u. dem Kontext des Glaubens zurück (wie in der Bibel u. zugleich kraft der darin enthaltenen Verheißungen), selbst wenn, in den postumen Wundern, die wachsende Rolle der Reliquien (auch von Berührungsreliquien; *Contactus) eine beachtliche Veränderung mit sich bringen wird. Ohne die christl. Beglaubigungs- u. Strafwunder (häufig mit erzieherischer Funktion) zu vernachlässigen, ist schließlich

der überwiegende Eindruck der größeren Proportion von caritativen Wundern in den christl. Texten festzuhalten, Konsequenz der Nachahmung dessen, der ‚umherzog, Gutes tat u. heilte' (Act. 10, 38).

PH. S. ALEXANDER, Rabbinic biography and the biography of Jesus. A survey of the evidence: JournStudNT Suppl. Ser. 7 (1984) 19/50. – G. ANDERSON, Philostratus. Biography and belles lettres in the 3rd cent. A. D. (London 1986); Sage, saint and sophist. Holy men and their associates in the early Roman Empire (ebd. 1994). – M. ANDREAZZA u. a., Santità e agiografia (Genova 1991). – A. ANGENENDT, ‚Gesta Dei' - ‚gesta hominum'. Religions- u. theologiegeschichtliche Anmerkungen: A. Scharer / G. Scheibelreiter (Hrsg.), Historiographie im frühen MA (Wien 1994) 41/67; Heilige u. Reliquien[2] (1997). – R. ARBESMANN, Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity: Traditio 7 (1949/51) 1/71. – A. ARMSTRONG (Hrsg.), Classical mediterranean spirituality. Egyptian, Greek, Roman (London 1986). – G. ARRIGHETTI, La biografia antica negli studi dell'ultimo cinquantennio: Cultura e Scuola 1 (1966) 37/44. – ASPEKTE frühchristlicher Heiligenverehrung = Oikonomia 6 (1977). – D. E. AUNE, Greco-Roman biography: ders. (Hrsg.), Greco-Roman literature and the NT = Sources for Bibl. Study 21 (Atlanta 1988); The NT in its literary environment = Library of Early Christianity (Philadelphia 1987), bes. 46/76: ‚the Gospels as ancient biography'. – K. BALTZER, Die B. der Propheten (1975). – G. BARONE / M. CAFFIERO / F. SCORZA BARCELLONA (Hrsg.), Modelli di santità e modelli di comportamento (Torino 1994). – G. J. M. BARTELINK, Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque: SiculGymn NS 39 (1986) 25/40: De vroeg-christelijke biografie en haar Grieks-Romeinse voorgangers: AnnalThijmgenootschap 45 (1957) 272/93; Die literarische Gattung der ‚Vita Antonii': VigChr 36 (1982) 36/62. – TH. BAUMEISTER, Fortschritte in der ägypt. Hagiographie: Divitiae Aegypti, Festschr. M. Krause (1995) 9/14; Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150. – B. BEAUJARD, Dons et piété à l'égard des saints dans la Gaule des 5e et 6e s.: Haut Moyen-Âge, Festschr. P. Riché (La Garenne-Colombes 1990) 59/67. – A. BENVENUTI PAPI / E. GIANNARELLI, Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici (Torino 1991). – K. BERGER, Hellenist. Gattungen im NT: ANRW 2, 25, 2 (1984) 1031/432, bes. 1231/43. – W. BERSCHIN, B. u. Epochenstil im lat. MA 1, 1/2 = QuellUntersLatPhilolMA 8 (1986); Auffällige Formen lat. B. in Spätantike u. MA: EntrFondHardt 44 (1997) 63/78; Personenbeschreibung in der B. des frühen MA: Scharer / Scheibelreiter aO. 186/93. – E. BEST, Mark. The gospel as story (Edinburgh 1983). – H. D. BETZ, Art. Gottmensch II (Griech.-röm. Antike u. Urchristentum): o. Bd. 12, 234/312. – L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36). – A. BILLAUT, Le mythe de l'enfance philosophique dans les biographies des philosophes grecs: D. Auger (Hrsg.), Enfant et enfances dans les mythologies (Paris 1995) 217/28. – L. M. BITEL, ‚In visu noctis'. Dreams in European hagiography and histories 450/900: History of Religions 31 (1991) 39/59. – M. BLUMENTHAL, Formen u. Motive in den apocryphen Apostelgesch. = TU 48, 1 (1933). – S. BOESCH GAJANO, L'agiografia: SettimStudAltMedioev 45 (1997) 797/843; Tra bilanci e prospettive: Cassiodorus 2 (1996) 231/42; Il culto dei santi: StudStor 1 (1982) 119/36; La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale: Schede medievali 1983, 303/12; La santità (Roma 1999). – P. BOGLIONI, La scène de la mort dans les premières hagiographies latines: C. Sutto (Hrsg.), Le sentiment de la mort au MA (Montréal 1979) 185/210. – P. BOULHOL, Anagnorismos. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale (Aix-en-Provence 1996). – F. BOVON u. a., Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen = Publ. de la Fac. de Théol. de l'Univ. de Genève 4 (Genève 1981). – G. W. BOWERSOCK, Hellenism in Late Antiquity (Cambridge 1990). – E. L. BOWIE, Apollonius of Tyana: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1652/99. – R. BRATOŽ, Der ‚hl. Mann' u. seine B. (unter bes. Berücksichtigung von Eugipius' Leben des hl. Severin): Scharer / Scheibelreiter aO. 222/52. – M. BRAUN, History and romance in Graeco-Oriental literature (Oxford 1938). – J. N. BREMMER, Symbols of marginality from early Pythagoreans to late antique monks: Greece & Rome 39 (1992) 205/14. – J. N. BREMMER (Hrsg.), The Apocryphal Acts of John = Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1 (Kampen 1995); The Apocryphal Acts of Paul and Thecla = ebd. 2 (1996). – E. C. BREWER, A dictionary of miracles[2] (London 1887). – S. P. BROCK / S. A. HARVEY, Holy women of the Syrian Orient = Transformation of the Classical Heritage 13 (Berkeley 1987). – P. BROWN, Arbiters of ambiguity. A role of the late antique holy men: Cassiodorus 2 (1996) 121/42; The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity (New York 1988); The rise of western Christendom. Triumph and diversity A. D. 200/1200 (Cambridge, Mass. 1996); The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity (Chicago 1981); The rise and function of the holy man in Late Antiquity: JournRomStud 61 (1971) 80/101 bzw.: ders., Society 103/52; The making of Late Antiquity (Cambridge, Mass. 1978); The philo-

sopher and society in Late Antiquity: E. C. Hobbs / W. Wuellner (Hrsg.), Protocol of the 34th colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (Berkeley 1978) 1/41; Religion and society in the age of St. Augustine (London 1972); The saint as exemplar in Late Antiquity: Representations 1, 2 (1983) 1/25; Society and the holy in Late Antiquity (London 1982); The world of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad (London 1971). – M. E. BRUNERT, Das Ideal der Wüstenaskese u. seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jh. = Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinertums 42 (1994). – V. BURRUS, Chastity as autonomy. Women in the stories of the Apocryphal Acts = Studies in Women and Religion 23 (Lewiston 1987). – B. BURTON-CHRISTIE, The world in the desert. Scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism (Oxford 1993). – Q. CATAUDELLA, Vite dei santi e romanzo: Letterature comparate, Festschr. E. Paratore 2 (Bologna 1981) 931/52. – A. CERESA-GASTALDO (Hrsg.), Gerolamo e la biografia letteraria (Genova 1989). – M. DE CERTEAU, L'écriture de l'histoire (Paris 1975) 274/88: ‚Une variante: L'édification hagiographique'; Art. Hagiographie: Enc. Universalis 8 (1968) 207/9. – A. CHORUS, Het beeld van de mens in de oude biografie en hagiografie (Den Haag 1962); Hagiografie als levensbeschrijving: Forum der Letteren 4 (1963) 115/27. – E. A. CLARK, Ascetic piety and women's faith = Studies in Woman and Religion 20 (Lewiston 1986). – G. CLARK, Women in late antiquity. Pagan and Christian lifestiles (Oxford 1993). – S. CLASEN, Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten: WissenschWeish 33 (1970) 46/64. 132/64. – G. CLOKE, ‚This female man of God'. Woman and spiritual power in the patristic age A. D. 350/450 (London 1995). – F. CONCA, La narrazione nell'agiografia tardo greca: C. Giuffrida / M. Mazza (Hrsg.), Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità 2 = Collect. Storia 19 (Roma 1985) 647/61. – F. E. CONSOLINO, Il discorso funebre fra Oriente e Occidente. Gregorio di Naz., Gregorio di Nissa, Ambrogio: F. Conca / I. Gualandri / G. Lozza (Hrsg.), Politica, cultura e religione nell'Impero Romano (sec. IV-VI) tra Oriente e Occidente (Napoli 1993) 171/84; Modelli di santità femminile nelle più antiche Passione romane: Augustinianum 24 (1984) 83/113; Sogni e visioni nell'agiografia tardoantica. Modelli e variazioni sul tema: ebd. 29 (1989) 237/56. – L. L. COON, Sacred fictions. Holy women and hagiography in Late Antiquity (Philadelphia 1997). – G. P. CORRINGTON, The ‚divine man'. His origin and function in Hellenistic popular religion = AmUnivStud 7, 17 (New York 1986); The divine woman? Propaganda and the power of celibacy in the NT Apocrypha: AnglTheolRev 70 (1988) 207/20. – P. COX, Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man (Berkeley 1983). – L. CRACCO RUGGINI, Imperatori e uomini divini (I-VI secolo): P. Brown u. a., Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio = Passatopresente 2 (Torino 1982) 9/91; Il miracolo nella cultura del tardo impero. Concetto e funzione: Hagiographie 161/204. – H. CROUZEL, L'imitation et la ‚suite' de Dieu et du Christ dans les premiers siècles, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JbAC 21 (1978) 7/41. – R. VAN DAM, Saints and their miracles in late antiquity Gaul (Princeton 1993). – B. DEGORSKI, Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV sec.: Narrativa 193/209. – S. DELÉANI-NIGOUL, Les ‚exempla' bibliques du martyre: J. Fontaine / Ch. Pietri (Hrsg.), Le monde latin antique et la Bible = Bible de tous les temps 2 (Paris 1985) 243/60. – H. DELEHAYE, L'ancienne hagiographie byzantine = Subs. hag. 73 (Bruxelles 1991); Cinq leçons sur la méthode hagiographique = ebd. 21 (1934); Les légendes hagiographiques^4 = ebd. 18 (1955); Les origines du culte des martyrs^2 = ebd. 20 (1933); Les Passions des martyrs et les genres littéraires^2 = ebd. 13b (1966); Les recueils antiques de miracles de saints: AnalBoll 43 (1925) 5/85. 305/25; Les saints stylites = Subs. hag. 14 (1923); Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité = ebd. 17 (1923). – G. DELLING, Antike Wundertexte = KlT 79 (1960). – J. DEN BOEFT, Goede mensen hebben iets goddelijks. Enkele gedachten over uitzonderlijke wijzen in de literatuur van de eerste eeuwen na Christus = Utrechtse theologische reeks 19 (Utrecht 1993). – J.-L. DEROUET, Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques: RevHistÉglFr 62 (1976) 153/62. – D. DEVOTO, Alle origini del monachesimo femminile: U. Mattioli (Hrsg.), La donna nel pensiero cristiano antico (Genova 1992) 183/221. – A. DIERKENS (Hrsg.), Apparitions et miracles = Problèmes d'histoire des religions 2 (Bruxelles 1991). – A. DIHLE, Zur antiken B.: EntrFondHardt 44 (1997) 119/40; Die Evangelien u. die biograph. Tradition der Antike: ZsTheolKirch 90 (1983) 33/49; Zur spätantiken Kultfrömmigkeit: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 9/54; Studien zur griech. B.^{2} = AbhGöttingen 3. F. 36 (1970). – P. DINZELBACHER, Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 647/95. – P. DINZELBACHER / D. R. BAUER (Hrsg.), Heiligenverehrung in Gesch. u. Gegenwart (1990). – D. DORMEYER, Evangelium als literarische u. theologische Gattung (1989); Das NT im Rahmen der antiken Literaturgesch. (1993). – E. DORN, Der sündige Heilige in der Legende des MA = Medium Aevum 10 (1967). – F. G. DOWNING, Christ and the cynics. Jesus and other radical preachers in first-cent. tradition = Journal for the Study of OT Manuals 4 (Sheffield 1988). – H.

J. W. DRIJVERS, Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syr. Asketen u. Gnostiker: J. Taubes (Hrsg.), Religionstheorie u. politische Theologie 2 (1984) 109/20; Spätantike Parallelen zur altchristl. Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syr. Stylitenkultes: G. Wiessner (Hrsg.), Erkenntnisse u. Meinungen 2 = GöttOrForsch 1, 19 (1978) 77/113. – J. DUBOIS, Sainteté et histoire: VieSpir 126 (1972) 395/408. – W. DUNN, Women's liberation. The Acts of Paul and other Apocryphal Acts of the apostels: Apocrypha 4 (1993) 245/61. – D. S. DU TOIT, Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος u. sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit = WissUntersNT 2, 91 (1997). – Y.-M. DUVAL, ‚Loca sanctorum Africae'. Le culte des martyrs en Afrique du 4ᵉ au 7ᵉ s. 1/2 = CollÉcFrançRome 58 (Rome 1982). – D. R. EDWARDS, The NT and the ancient romance: Petronian Society Newsletter 17, 182 (1987) 9/14. – A. EHRHARD, Die griech. Martyrien (1907); Überlieferung u. Bestand der hagiograph. u. homiletischen Lit. der griech. Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jh. 1, 1/3 = TU 50/2 (1937/52). – A. G. ELLIOT, Roads to paradise. Reading the Lives of the early saints (Hannover / London 1987). – S. ELM, ‚Virgins of God'. The making of asceticism in Late Antiquity (Oxford 1994). – D. ESSER, Formgeschichtliche Studien zur hellenist. u. zur frühchristl. Lit. unter bes. Berücksichtigung der Vita Apollonii des Philostrat u. der Evangelien, Diss. Bonn (1969). – C. FAVEZ, La consolation latine chrétienne (Paris 1937). – A.-J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie = BiblÉcFranç 194 (Paris 1959); Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive: WienStud 73 (1960) 123/52; Les moines d'Orient 1/4 (Paris 1961/65); La sainteté = Mythes et Religions 9 (ebd. 1949). – P. FIEBIG, Antike Wundergeschichten = KlT 79 (1911); Jüd. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters (1911); Rabbin. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters² = KlT 78 (1933). – G. FOLLIET, Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain: Saint Martin et son temps = StudAnselm 46 (Roma 1961) 25/44. – J. FONTAINE, L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien: Atti del Colloquio sul tema ‚La Gallia Romana' promosso dall'Academia Naz. dei Lincei in collaborazione con l'École Franç. de Rome (Roma 1973) 87/115. 194/8; Sulpice Sévère. Vie de s. Martin 1/3 = SC 133/5 (Paris 1967/69). – G. FOWDEN, The pagan holy man in late antique society: JournHellStud 102 (1982) 33/59. – D. FRAADE, Ascetical aspects of ancient Judaism: A. Green (Hrsg.), Jewish spirituality from the Bible to the MA = World Spirituality 13 (New York 1986) 253/88. – J. A. FRANCIS, Subversive virtue. Asceticism and authority in the 2ⁿᵈ-cent. pagan world (University Park, Pa. 1995). – G. FREYBURGER / L. PERNOT, Du héros païen au saint chrétien (Paris 1997). – M. FUHRMANN, Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Lit.: EntrFondHardt 23 (1976) 41/99. – V. FUSCO, Tradizione evangelica e modelli letterari. Riflessione su due libri recenti: Bibbia e Oriente 27 (1985) 77/103 (zu P. Stuhlmacher [Hrsg.], Das Evangelium u. die Evangelien [1983] u. H. Cancik [Hrsg.], Markus-Philologie [1984]). – B. DE GAIFFIER, Les Bollandistes et les légendes hagiographiques: Classica et Iberica, Festschr. J. Marique (Worcester, Mass. 1975) 261/71; Études critiques d'hagiographie et d'iconologie = Subs. hag. 43 (Bruxelles 1968); Les thèmes hagiographiques. Est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation?: RevHistEccl 77 (1982) 78/81. – J. GALLO, Studi sulla biografia greca (Napoli 1997). – J. GALLO / L. NICASTRI, Biografia e autobiografia degli antichi e moderni (ebd. 1995). – J. GEFFCKEN, Die christl. Martyrien: Hermes 45 (1910) 481/505. – E. GIANNARELLI, La biografia cristiana antica: Luongo 49/67; La biografia femminile: U. Mattioli (Hrsg.), La donna nel pensiero cristiano antico (Genova 1992) 223/45; La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV sec. = Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo. Studi Storici 127 (Roma 1980). – M. A. GIUA, Aspetti della biografia latino del primo impero: RivStorIt 102 (1990) 535/59. – A. GOLDBERG, Der Heilige u. die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des Hl. Menschen im rabbin. Judentum: FrankfJudBeitr 4 (1976) 1/25. – P. GOLINELLI, Agiografia e storia in studi recenti: SocStor 6 (1983) 109/20. – G. D. GORDINI, Le fonti agiografiche: Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II-IV (Milano 1970) 222/59, bes. 242/6. – G. D. GORDINI (Hrsg.), Santità e agiografia = Ricerche Studi e Strumenti 24 (Genova 1991). – R. GOULET, Les Vies de philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystériques: Bovon u. a. 161/208. – F. GRAUS, Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger (Praha 1965). – W. S. GREEN, Palestinian holy men. Charismatic leadership and rabbinic tradition: ANRW 2, 19, 2 (1979) 619/47; What's in a name? The problematic of Rabbinic ‚biography': ders., Approaches to ancient Judaism = Brown Judaic Stud. 1 (Missoula 1978) 77/96. – R. GRÉGOIRE, Agiografia. Tra storia, filosofia, teologia: Gordini (Hrsg.) 15/24; Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica (Fabiano 1987). – J. GRIBOMONT, Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine: Augustinianum 24 (1984) 9/20. – M. HADAS / M. SMITH, Heroes and gods. Spiritual biographies in antiquity = Religious Perspectives 13 (London 1965). – T. HAGG, Socrates and St. Antony. A short cut through ancient biography: R. Skar-

sten u. a., Understanding and histoy in arts and sciences = Acta Humaniora Universitatis Bergensis 1 (Oslo 1991) 81/7. – T. HAGG / PH. ROUSSEAU, Greek biography and panegyric in Late Antiquity = Transformation of the Class. Heritage 31 (Berkeley 2000). – HAGIOGRAPHIE. Cultures et sociétés, 4e-12e s. (Paris 1981). – F. HEIM, Les panégyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire: RevScRel 61 (1987) 105/28. – M. HEINZELMANN, ,Adel' u. ,Societas sanctorum'. Soziale Ordnungen u. christl. Weltbild von Augustinus bis Gregor v. Tours: O. G. Oexle / W. Paravicini (Hrsg.), Nobilitas. Funktion u. Repräsentation des Adels in Alteuropa (1997) 216/56; Neue Aspekte der biograph. u. hagiograph. Lit. in der lat. Welt (1./6. Jh.): Francia 1 (1973) 27/44; Bischofsherrschaft in Gallien = ebd. Beih. 5 (1976). – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus (1969); Nachfolge u. Charisma (1968) bzw. The charismatic leader and his followers (Edinburgh 1981). – A. HILHORST (Hrsg.), De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom (Nijmegen 1988). – HISTOIRE des saints et de la sainteté chrétienne 1/3 (Paris 1986/87). – CH. HØGEL, Literary aspects of Greek Byz. hagiography. A bibliographical survey: SymbOsl 72 (1997) 164/71. – K. HOLL, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens: NJbb 29 (1912) 406/27 bzw.: ders., Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. 2 (1928) 249/69; Die Vorstellung vom Märtyrer u. die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: NJbb 33 (1914) 521/56 bzw.: ders., Aufsätze aO. 68/102. – C. R. HOLLADAY, Theios aner in Hellenistic-Judaism. A critique of the use of this category in NT Christology = SocBiblLit Diss. Ser. 40 (Missoula, Mont. 1977). – D. HOSTER, Die Form der frühesten lat. Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii u. ihr Heiligenideal, Diss. Köln (1963). – G. JENAL, Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- u. Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zZt. der Langobarden (ca. 150/250-604) 1/2 = Monogr. z. Gesch. d. MA 39 (1995). – H. INGLEBERT, Les héros romains, les martyrs et les ascètes. Les virtutes et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du 3e au 5e s.: RevÉtAug 40 (1994) 305/25. – S. E. JOHNSON, Greek and Jewish heroes. Fourth Maccabees and the Gospel of Mark: Early Christian literature and the classical intellectual tradition, Festschr. M. Grant (Paris 1979) 155/76. – R. JOLY, Sainteté païenne: Marx 11/20. – E. JUNOD, Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres: Augustinianum 23 (1983) 271/83; Les Vies de philosophes et les actes apocryphes, un dessin similaire?: Bovon u. a. 209/19. – J.-D. KAESTLI, Les actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien: Foi et Vie 88, 5 (1989) 71/9. – J. D. KAESTLI / D. MARGUERAT, Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue = Essais bibl. 26 (Genève 1995). – L. VAN KAMPEN, Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apocriefe Handelingen der Apostelen, Diss. Utrecht (Sliedrecht 1990). – H. KECH, Hagiographie als christl. Unterhaltungslit. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus = Göpping. Arb. z. Germanistik 225 (1977). – H. C. KEE, Aretalogy and Gospel: JournBiblLit 92 (1973) 402/22; Medicine, miracle and magic in NT times (Cambridge 1986); Miracle in the early Christian world (New Haven 1983). – D. KELLERMANN, Heilig, Heiligkeit u. Heiligung im AT u. NT: Dinzelbacher / Bauer 27/47. – J. F. KELLY, The Gallic resistance to eastern asceticism: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 506/10. – F. KEMPER, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus, Diss. Münster (1904). – K. KERÉNYI, Die griech.-oriental. Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1927). – A. KIEFER, Aretalogische Studien, Diss. Freiburg i. Br. (1929). – R. KIRSCHNER, The vocation of holiness in Late Antiquity: VigChr 38 (1984) 105/24. – A. F. J. KLIJN, Jewish-Christian gospel tradition (Leiden 1992). – H. KOESTER, Romance, biography, and gospel. The genre of the gospels: Working papers of the task group in the genre of the gospel (Missoula 1972) 120/48. – H. KOESTER / F. BOVON, Genèse de l'écriture chrétienne (Turnhout 1991). – B. KÖTTING, Die Anfänge der christl. Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche: Dinzelbacher / Bauer 67/80; Heiligkeit u. Heiligentypen in den ersten christl. Jhh.: Diözesanpriester 1 (1949) 12/27. – R. SH. KRAEMER, Her share of the blessings. Women's religions among pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman world (New York 1992). – G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung der frühchristl. Askese: ZsTheolKirch 61 (1964) 27/67; Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche: Aspekte 77/125. 180/216. – B. P. KURTZ, From St. Antony to St. Guthlac. A study in biography: UnivCalifPublModPhilol 12, 2 (Berkeley 1926) 103/46. – G. W. H. LAMPE, Miracles and early Christian apologetic: Moule, Miracles 203/18. – G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli (Torino 1956). – M. R. LEFKOWITZ, The Lives of Greek poets (London 1981). – J. C. H. LEHRAM, Die literarische Form des 4. Makkabäerbuches: VigChr 28 (1974) 81/96. – J. LEIPOLDT, Griech. Philosophie u. frühchristl. Askese (1961). – F. LEO, Die griech.-röm. B. nach ihrer literarischen Form (1901). – C. LEONARDI, L'agiografia latina dal tardantico all'alto medioevo: La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo 2

(Roma 1981) 643/59; Von der ‚monastischen' zur ‚politischen' Heiligkeit: Concilium 15 (1979) 590/6; I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo: Passagio del mondo antico al medio evo da Teodosio a s. Gregorio Magno = Atti dei Convegni Lincei 45 (Roma 1980) 435/76; Modelli di santità tra sec. V e VII: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 261/83. – F. LÉTOUBLON, Les lieux communs du roman. Stéréotypes grecs d'aventure et d'amour = Mnemos Suppl. 123 (Leiden 1993). – J. LIST, Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byz. Hagiographie = Texte u. Forsch. zur byz.-neugriech. Philol. 11 (Athen 1930). – F. LO CASCIO, La forma letteraria della Vita di Apollonio Tianeo = Quaderni dell'Ist. di Filol. Greca 6 (Palermo 1974). – C. G. LOOMIS, White magic. An introduction to the folklore of Christian legend (Cambridge, Mass. 1948). – F. LOTTER, Zur Interpretation hagiograph. Quellen. Das Beispiel der ‚Vita Severini' des Eugippius: MittellatJb 19 (1984) 37/62; Legenden als Geschichtsquellen: DtArchErforschMA 27 (1971) 195/200; Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiograph. Quellen: HistZs 229 (1979) 298/356; Severinus v. Noricum. Legende u. historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Überganges von spätantiken zu mittelalterl. Denk- u. Lebensformen = Monogr. z. Gesch. d. MA 12 (1976). – A. LOYEN, Les miracles de s. Martin et les débuts de l'hagiographie en Occident: BullLittEccl 73 (1972) 147/57. – G. LUCK, Die Form der Suetonischen B. u. die frühen Heiligenviten: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 230/41. – C. LUDWIG, Sonderformen byz. Hagiographie u. ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos u. des Andreas Salos = BerlByzStud 3 (1997). – H. LUONGO (Hrsg.), Scrivere di santi (Roma 1998). – D. R. MACDONALD, From Audita to Legenda: Forum 2 (1986) 15/26; Christianizing Homer. The Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew (New York 1994); The role of women in the production of the Apocryphal Acts of apostles: Iliff Review 41 (1984) 21/38. – E. E. MALONE, The monk and the martyr. The monk as the successor of the martyr = StudChristAnt 12 (Washington 1950). – W.-R. MANN, The Life of Aristippus: ArchGeschPhilos 78, 2 (1996) 97/119. – P. MARAVAL, Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage. L'exemple des miracles de Cyr et Jean: Hagiographie 383/97. – J. MARX (Hrsg.), Sainteté et martyre dans les religions du Livre = Problèmes d'Histoire du Christianisme 19 (Bruxelles 1989). – R. MASULLO, La biografia filosofica nel tardoantico: Vichiana 3ª s. 5 (1994) 225/37. – A. MEREDITH, Asceticism - Christian and Greek: JournTheolStud NS 27 (1976) 313/32. – H. MERTEL, Die biograph. Form der griech. Heiligenleben, Diss. München (1909). – M. MIKHAILOVA, Le mensonge de l'hagiographie: Le Moyen Âge dans la modernité, Festschr. R. Dragonetti (Paris 1996) 343/53. – C. W. MONNICH, Reidans der heiligen. Hagiografische verkenningen (Amsterdam 1962). – CH. MOHRMANN, Introduzione generale: G. J. M. Bartelink, Vita di Antonio² = Vite dei santi 1 (Milano 1974) VII/XCII. – A. D. MOMIGLIANO, Ancient biography and the study of religion in the Roman Empire: ders., On Pagans, Jews and Christians (Middletown 1987) 159/77; Lo sviluppo della biografia greca = Piccola biblioteca Einaudi 232 (Torino 1974) bzw. The development of Greek biography² (Cambridge, Mass. 1993). – C. F. D. MOULE, The classification of miracle stories: ders. (Hrsg.) 239/43. – C. F. D. MOULE (Hrsg.), Miracles. Cambridge studies in their philosophy and history² (London 1966). – E. MUHLENBERG, Les débuts de la biographie chrétienne: RevThéolPhilos 122 (1990) 517/29. – D. VON DER NAHMER, Die lat. Heiligenvita. Eine Einführung in die lat. Hagiographie (1994); Sanctus et vita sua - Vom Bild des Heiligen in frühmittelalterl. Viten: B. Jaspert (Hrsg.), Frömmigkeit (1995) 169/83; Vom Tod des Heiligen: Regulae Benedicti Studia 17 (1992) 139/61. – La NARRATIVA cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici = Stud. Ephem. Augustinianum 50 (Roma 1995). – A. V. NAZZARO, Narratologia antica e medioevale: GiornItFilol 49 (1997) 79/91; La parafrasi agiografica nella tarda antichità: Luongo 69/106. – J. W. NESBITT, A geographical and chronological guide to Greek saints lives: OrChristPer 35 (1969) 443/89. – P. R. NORTON, The biographical form of the ‚Vitae Sanctorum' (with special reference to the ‚Dialogus de vita S. Chrysostomi' by Palladius Helenopolitanus): JournTheolStud 26 (1925) 256/62. – T. ORLANDI, Art. Hagiography, Coptic: CoptEnc 4 (1991) 1191/7. – A. M. ORSELLI, L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana = Studi e Ricerche NS 12 (Bologna 1965); Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e alto medioevo: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 783/830. – D. W. PAO, The genre of the Acts of Andrew: Apocrypha 6 (1995) 179/202. – M. PARMENTIER, Zur Theologie der Thaumaturgie: Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie 55 (1994) 296/324. – E. PATLAGEAN, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale: AnnalesÉSC 23 (1968) 106/26. – O. PECERE / A. STRAMAGLIA (Hrsg.), La letteratura di consumo nel mondo greco-latino (Cassino 1996). – M. PELLEGRINO, Sull'antica biografia cristiana: Studi in on. di G. Funaioli (Roma 1955) 354/9. – J. PERKINS, Representation in Greek saints' lives: J. R. Morgan / R. Stoneman (Hrsg.), Greek fiction. The Greek

novel in context (London 1994) 255/71. – B. E. Perry, The ancient romances. A literary-historical account of their origins (Berkeley 1967). – R. Pervo, The ancient novel becomes Christian: Schmeling 685/709; Profit with delight. The literary genre of the Acts of the apostles (Philadelphia 1987). – G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana u. das NT = Studia ad Corpus Hellenist. NT 1 (Leiden 1970). – S. Pezzella, Gli Atti dei martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia = Quaderni Studi e materiali di storia delle religioni 3 (Roma 1965). – F. Pfister, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 37 (1937) 42/60. – G. Philippart, Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie. Des mots et des concepts: Hagiographica 1 (1994) 1/16; L'hagiographie comme littérature. Concept récent et nouveaux programmes: RevScHum 251 (1998) 11/39. – G. Philippart (Hrsg.), Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 1/2 = CCHag 1/2 (Turnhout 1994/96). – Ch. Pietri, L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens. Du témoin à l'intercesseurs: Tilliette 15/36; Saints et démons. L'héritage de l'hagiographie antique: SettimStudAltMedioev 36 (1989) 15/40. – É. Poirot, Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne (Turnhout 1997). – S. Pricoco (Hrsg.), Il demonio e i suoi complici. Dottrini e credenze demonologiche nella Tarda Antichità (Soveria Mannelli 1995); Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica (ebd. 1992). – A. Priessnig, Die biograph. Formen der griech. Heiligenlegende in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Diss. München (1924); Die literarische Form der Patriarchen-B. des Philon v. Alex.: MonatsschrWissGeschJud 73 (1929) 143/55; Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane: ByzZs 30 (1929/30) 23/30; Die biograph. Form der Plotinsvita des Porphyrios u. das Antoniusleben des Athanasios: ebd. 64 (1971) 1/5. – F. Prinz, Aspekte frühmittelalterl. Hagiographie: Agiografia nell'Occidente cristiano = Atti dei Convegni Lincei 48 (Roma 1980) 9/30; Cassiodoro e il problema dell'illuminismo cristiano nella tarda antichità: S. Leanza (Hrsg.), Cassiodoro (Soveria Mannelli 1994) 3/18; Der Heilige u. seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- u. kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten u. Wundererzählungen: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 285/311; Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur u. Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden u. Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.) (1965). – M. Puzicha, Vita iusti (Dial. 2, 2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor d. Gr.: Pietas aO. (o. Sp. 1352) 284/312. – É. Rebillard, Récits de mort et pastorale des mourants. L'exemple des premières hagiographies latines: Narrativa 573/84. – R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Gesch. des Mönchtums = SbHeidelberg 1914 nr. 8; Poim. (1904); Hellenist. Wundererzählungen^{2} (1963). – H. Remus, Pagan-Christian conflict over miracle in the 2nd cent. = Patristic Monogr. Ser. 10 (Cambridge, Mass. 1983). – D. Rhoads / D. Michie, Mark as story. An introduction to the narrative of a gospel (Philadelphia 1982). – F. P. Rigo, ‚Sofisti' e ‚Santi'. Due exemplarità a confronto nell'Impero Romano-Cristiano dei sec. IV e V d. C.: CristianesStoria 19 (1998) 243/53. – F. Rizzo Nervo, La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia: Narrativa 91/9. – A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1258/68. – J. P. Ross, Some notes on miracle in the OT: Moule (Hrsg.) 43/60. – Ph. Rousseau, Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian (Oxford 1978); The spiritual authority of the ‚monk-bishop'. Eastern elements in some western hagiography of the 4th and 5th cent.: JournTheolStud NS 22 (1971) 380/419. – A. Rousselle, Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive (Paris 1990). – R. R. Ruether / E. MacLaughlin, Women of spirit. Female leadership in the Jewish and Christian tradition (New York 1979). – H. D. Saffrey, Neoplatonist spirituality. From Iamblichus to Proclus and Damascius: Armstrong 250/65. – S. Safrai (Hrsg.), The literature of the sages 1/2 (Assen 1987). – J.-M. Sansterre, Les saints stylites du 5e au 11e s. Permanence et évolution d'un type de sainteté: Marx 33/45. – V. Saxer, Afrique latine: Philippart 1, 25/95; Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles (Paris 1985); La figura del santo nell'antichità cristiana: Gordini (Hrsg.) 25/33; Leçons bibliques sur les martyrs: C. Mondésert (Hrsg.), Le monde grec ancien et la bible = Bible de tous les temps 1 (ebd. 1984) 195/221; Morts, martyrs, reliques en Afrique du Nord aux premiers siècles (ebd. 1980). – S. Sbordone, Caratteristiche strutturali di alcune Vite di Santi dei sec. III-IV: Koinonia 2 (1978) 57/70. – F. Schalk, Zur Vitenlehre u. monastischen Lit. (Cassian u. Julian Pomerius): Verbum et signum, Festschr. F. Ohly 2 (1975) 71/8. – G. Scheibelreiter, Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie u. Historizität: Fälschungen im MA 5 = MG Schr. 33, 5 (1988) 283/319; Das Wunder als Mittel der Konfliktbereinigung: ArchKultGesch 74 (1922) 257/76. – S. P. u. M. J. Schierling, The influence of the ancient romances on acts of the apostles: ClassBull 54 (1978) 81/8. – G. Schmeling (Hrsg.), The novel in the ancient world (Leiden 1996). – J. C. Schmitt (Hrsg.), Les saints et les stars. Le

texte hagiographique dans la culture populaire (Paris 1983). – E. SCHUESSLER FIORENZA, Aspects of religious propaganda in Judaism and early Christianity (Notre Dame 1976). – M. SCHÜTT, Vom hl. Antonius zum hl. Guthlac. Ein Beitrag zur Gesch. der B.: AntikeAbendl 5 (1956) 75/91. – H. SIVAN, On hymens and holiness in late antiquity. Opposition to aristocratic female asceticism at Rome: JbAC 36 (1993) 81/93. – J. Z. SMITH, Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity = Jordan Lectures 1988 (London 1990); Good news is no news. Aretalogy and gospel: J. Neusner (Hrsg.), Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults 1 = StudJudLatAnt 12, 1 (Leiden 1975) 23/49. – M. SMITH, On the history of ‚divine man': Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon (Paris 1978) 335/45; The pagan neoplatonist's response to Christianity: Maynooth Review 14 (1989) 25/41; Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine man, the gospels and Jesus: JournBiblLit 90 (1971) 174/99. – R. SOEDER, Die apokryphen Apostelgesch. u. die romanhafte Lit. der Antike (1932). – H. F. D. SPARKS, The apocryphal OT (Oxford 1984). – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971); Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen u. des christl. Heiligen. Analogien u. Kontinuitäten: Dinzelbacher / Bauer 51. – A. SPIRA (Hrsg.), The biographical works of Gregory of Nyssa = Patristic Monogr. Ser. 12 (Cambridge, Mass. 1984). – B. STEIDLE (Hrsg.), Antonius Magnus Eremita = StudAnselm 38 (Romae 1958) 148/200. – W. STEIDLE, Sueton u. die antike B.[3] = Zetemata 1 (1963). – M. STELLADORO, Agiografia e ‚mytholόgema': Hagiographica 4 (1997) 1/7. – M. E. STONE (Hrsg.), Jewish writings of the 2nd temple period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus (Assen / Philadelphia 1984). – A. G. STROUMSA, Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique: RevThom 81 (1981) 557/73. – G. STRUNK, Kunst u. Glaube in der lat. Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen = Medium Aevum 12 (1970). – D. R. STUART, Epochs of Greek and Roman biography = Sather Class. Lectures 4 (Berkeley 1928). – S. SUDHOF, Die Legende. Ein Versuch zu ihrer Bestimmung: StudGen 11 (1958) 691/9. – S. SWAIN / M. EDWARDS, Portraits. The biographical in the literature of the empire (Oxford 1997). – T. SZEPESSY, Les Actes d'apôtres apocryphes et le roman antique: ActAntHung 36 (1995) 133/61. – C. H. TALBERT, Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in mediterranean antiquity: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1619/51; Literary patterns, theological themes, and the genre of Luke-Acts = SocBiblLit Monogr. Ser. 20 (Missoula 1974); Once again. Gospel genre: Genre, Narrativity, and Theology = Semeia 43 (Atlanta 1988) 53/73; What is a gospel? The genre of the canonical gospels = Reprints of scholarly excellence 9 (Macon 1985). – J. TATUM (Hrsg.), The search for the ancient novel (Baltimore 1994). – G. THEISSEN, Urchristl. Wundergeschichten = Studien zum NT 8 (1974). – D. L. TIEDE, The charismatic figure as miracle worker = SocBiblLitt Diss. Ser. 1 (Missoula, Mont. 1972). – J.-Y. TILLIETTE (Hrsg.), Les fonctions des saints dans le monde occidental (3e/13e s.) = CollÉcFrRome 149 (Rome 1991). – F. R. TROMBLEY, Hellenic religions and christianization c. 370/529 1/2 (Leiden 1993). – E. E. URBACH, The sages. Their concepts and beliefs (London 1987). – J.-M. VAN CANGH, Miracles des rabbins et miracles de Jésus. La tradition sur Honi et Hanina: RevThéolLouv 15 (1984) 28/53; Santé et salut dans les miracles d'Epidaure, d'Apollonius de Tyane et du NT = J. Ries (Hrsg.), Gnosticisme et monde hellénistique = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve 1982) 263/77. – A. VAN GENNEP, La formation des légendes = Bibl. de Philos. Scient. (Paris 1912). – M. VAN UYTFANGHE, Les avatars contemporains de l',hagiologie': Francia 5 (1977) 639/71; La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut MA latin: Hagiographie. 205/33; Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 155/202; L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale: Fontaine / Pietri aO. (o. Sp. 1352) 565/611; La formation du langage hagiographique en Occident latin: Cassiodorus 5 (1999) 143/69; L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 54/62; L'hagiographie. Un ‚genre' chrétien ou antique tardif?: AnalBoll 111 (1993) 135/88; Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie): o. Bd. 14, 150/83 mit Lit.; Modèles bibliques dans l'hagiographie: P. Riché / G. Lobrichon (Hrsg.), Le MÂ et la Bible = Bible de tous les temps 4 (Paris 1984) 449/87; L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert: Cassiodorus 2 (1996) 143/96; Platonisme et eschatologie chrétienne. Leur symbiose graduelle dans les passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (1e/6e s.) 1. Les actes et passions ‚sincères': Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink = Instrumenta Patristica 19 (Steenbrugge / Dordrecht 1989) 343/62; dass. 2. Les Passions tardives: De Tertullien aux Mozarabes, Festschr. J. Fontaine 1 (Paris 1992) 89/95; Le remploi dans l'hagiographie, une ‚loi du genre' qui étouffe l'originalité?: SettimStudAltMedioev 46 (1998) 359/411; Stylisation biblique

et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600/750) (Bruxelles 1987); Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik u. Gesch.: Scharer / Scheibelreiter 194/221; La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention speciale au modèles bibliques): Luongo 17/48. – P. VIELHAUER, Gesch. der urchristl. Lit.[2] (1978). – M. VILLER, Le martyre et l'ascèse: RevAscMyst 6 (1925) 105/49. – A. DE VOGUÉ, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1/3 (Paris 1991/96). – B. R. VOSS, Berührungen von Hagiographie u. Historiographie in der Spätantike: FrühmittelalterlStud 4 (1970) 53/69. – N. WALTER, Jüd.-hellenist. Lit. vor Philon v. Alex. (unter Ausschluß der Historiker): ANRW 2, 20, 1 (1987) 67/120. – B. WARD, Signs and wonders. Saints, miracles and prayers. From the 4th cent. to the 14th (Hampshire / Brookfield 1992). – F. WEHRLI, Gnome, Anekdote u. B.: MusHelv 30 (1973) 194/208. – O. WEINREICH, Antikes Gottmenschentum: NJbb 2 (1926) 633/51 bzw.: ders., Ausgew. Schriften 2 (1973) 171/97; Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (909). – R. WHITTEMORE, Pure lives. The early biographers (Baltimore 1988). – M. F. WILES, Miracles in the early church: Moule (Hrsg.) 219/34. – L. M. WILLS, The quest of the historical gospel. Mark, John, and the origins of the gospel genre (London 1997). – V. L. WIMBUSH (Hrsg.), Ascetic behaviour in Greco-Roman antiquity. A sourcebook (Minneapolis 1990); Discursive formations, ascetic piety and the interpretations of early Christian literature 1/2 = Semeia 57/58 (1992/93). – V. L. WIMBUSH / R. VALANTASIS, Asceticism (New York 1995). – S. WITTERN, Frauen, Heiligkeit u. Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jh. = Ergebnisse der Frauenforsch. 33 (1994). – E. WOLFF, Le roman grec et latin (Paris 1997). – TH. WOLPERS, Die engl. Heiligenlegende des MA. Eine Formgesch. des Legendenerzählens von der spätantiken lat. Tradition bis zur Mitte des 16. Jh. = Buchreihe der Anglia 10 (1964) 1/69. – R. D. YOUNG, Recent interpretations of early Christian asceticism: Thomist 54 (1990) 123/40.

(2000) *Marc Van Uytfanghe*
(Übers. Karl Hoheisel / Peri Terbuyken / Heinzgerd Brakmann).

REGISTER

ZU

SUPPLEMENT-BAND I

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 1/2	Bogen 1–10	(Aaron – Amen)	April 1985
Lieferung 3	Bogen 11–15	(Amen – Anredeformen)	August 1985
Lieferung 4	Bogen 16–20	(Anredeformen – Athen I)	Mai 1986
Lieferung 5/6	Bogen 21–35	(Athen I – Barbar II)	April 1993
Lieferung 7/8	Bogen 36–42	(Barbar II – Biographie II)	Dezember 2000

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Baltes, Matthias (Münster):
Ammonios Sakkas
Brakmann, Heinzgerd (Bonn):
Africa II (literaturgeschichtlich), Axomis (Aksum)
Brandenburg, Hugo (Münster):
Bellerophon
Dassmann, Ernst (Bonn):
Amos, Augsburg
Desanges, Jehan (Paris):
Afrika
De Visscher, Fernand (Bruxelles):
Ascia
Esbroeck, Michel van (München):
Agathangelos, Albanien (in Kaukasien)
Fontaine, Jacques (Paris):
Africa II (literaturgeschichtlich)
Foss, Clive (Boston):
Ankyra
Frantz, Alison (Princeton):
Athen II (stadtgeschichtlich)
Gnilka, Christian (Münster):
Altersversorgung
Görgemanns, Herwig (Heidelberg):
Anfang
Guyon, Jean (Marseille):
Arles
Hoheisel, Karl (Bonn):
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Kramm, Thomas (Aachen):
Amt
Krause, Martin (Münster):
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Lancel, Serge (Paris):
Africa II (literaturgeschichtlich)
Lanczkowski, Günter (Heidelberg):
Aethiopia
Langlois, Pierre (Paris):
Africa II (literaturgeschichtlich)
Lau, Dieter (Essen):
Athen I (Sinnbild)
Liebeschuetz, Wolfgang (Nottingham):
Berytus
Mandouze, André (Paris):
Africa II (literaturgeschichtlich)
Murray, Oswyn (Oxford):
Aristeasbrief
Nickelsburg, George W. E. (Iowa City):
Aaron
Noethlichs, Karl Leo (Aachen):
Bestechung (Bestechlichkeit)
Opelt, Ilona (Düsseldorf):
Aeneas, Aischylos, Aristophanes, Barbar I
Schmid, Herbert (Koblenz/Landau):
Baruch
Schneider, Rolf Michael (Heidelberg):
Barbar II (ikonographisch)
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Asterios v. Amaseia, Barbar I, Baruch
Stuiber, Alfred (Bochum):
Ambrosiaster, Amen, Apophoreton
Tavano, Sergio (Gorizio):
Aquileia
Terbuyken, Peri (München):
Bestechung (Bestechlichkeit)
Thraede, Klaus (Regensburg):
Abecedarius, Arator
Van Uytfanghe, Marc (Gent):
Biographie II
Vööbus, Arthur (Chicago):
Aphrahat
Witek, Franz (Salzburg):
Amazonen, Aponius
Zilliacus, Henrik (Helsinki):
Anredeformen

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Krunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer